生命科學系列著作

陽明新學

潘 麟　著

潘麟先生

潘麟先生簡介

潘麟先生，安徽定遠人，哲學碩士，生命學家，教育家，當代對生命科學有深刻貢獻的思想家。

長期致力於東方文明的傳播與推廣，注重中華傳統文化的創造性轉化和創新性發展；以心性傳承與實踐爲基礎，開創、倡導並推動生命科學的發展與普及。

已出版的主要著作有《家門沒上鎖》《皇冠瑜伽》《〈大學〉廣義》《到彼岸賞月》《〈瑜伽經〉直解》《以心傳心》《直指生命的真相》《〈中庸〉心要》等，部分著作被譯成英、俄等文字在國外出版，並撰有各類學術論文近百篇。

版權聲明

包括本書在內的我的所有生命科學著作，都是源自於過去 40 多年，我深入學習東方傳統各流派文明文化、從事各類生命修證活動的智慧所得。“生命科學”一詞由我率先提出，但生命學的事實，則與人類文明，尤其是以中印為代表的東方文明的起源相伴而生。以現代文明的科學視角視之，這些終極的智慧結晶完全能夠建構和形成一門完善的生命科學體系（具體論述詳見我的各類著作）。遺憾的是，由於歷史原因，它們長期被封存在遠離都市的山林中，混雜於宗教或准宗教傳統中，而極少被大多數人理性認知，更不用說受益。這正是我提出建構和傳播“生命科學”的根本原因和願力所在。為讓更多人受益，讓思想、文明最大限度溝通，讓全球心靈越來越近，本人自願放棄名下所有著作版權，希望更多有識之士能夠將其翻譯成其他語種（這種翻譯含各種電子翻譯、紙張翻譯出版以及網路發佈）並廣泛傳播。

如您有這方面意願或想法，請隨時與我的工作團隊聯繫。

電話：+8617856345223

郵箱：m17856345223@163.com

WeChat:Dyglg_9999

願善增長。

潘麟（印鑒章）

嚴重警告：潘麟先生所有生命學著作僅供讀者個人學習、研究和交流。任何人或組織不得以此謀取任何商業利益，否則必將追究法律責任。

王陽明畫像

目 錄

「文」「獻」雙彰，信而有證（序言） 1

緒 言 3

上 卷

評傳作者張祥浩概況 48

王陽明生平總體概況 50

王陽明評傳 56

一、詩書家世 56
二、少年志趣 114
三、學海求宗 169
四、龍場悟道 239
五、兩都講學 280
六、巡撫南贛 310
七、擒獲叛藩 320
八、居越講學 371
九、起征思田 421
十、身後際遇 431

下 卷

何謂「傳習錄」 453

傳習錄序 459

徐愛序 466

傳習錄上 487

【一】（487） 【二】（498） 【三】（505） 【四】（515） 【五】（516） 【六】（522）
【七】（528） 【八】（530） 【九】（532） 【一〇】（537） 【一一】（539） 【一二】（558）
【一三】（559） 【一四】（559） 【一五】（560） 【一六】（561） 【一七】（566） 【一八】（567）
【一九】（569） 【二〇】（572） 【二一】（573） 【二二】（578） 【二三】（579） 【二四】（581）
【二五】（583） 【二六】（584） 【二七】（586） 【二八】（586） 【二九】（587） 【三〇】（589）

【三一】（597） 【三二】（605） 【三三】（607） 【三四】（607） 【三五】（607） 【三六】（610）
【三七】（610） 【三八】（611） 【三九】（612） 【四〇】（615） 【四一】（616） 【四二】（619）
【四三】（620） 【四四】（621） 【四五】（626） 【四六】（629） 【四七】（630） 【四八】（632）
【四九】（633） 【五〇】（634） 【五一】（639） 【五二】（640） 【五三】（642） 【五四】（646）
【五五】（648） 【五六】（650） 【五七】（652） 【五八】（653） 【五九】（655） 【六〇】（656）
【六一】（656） 【六二】（657） 【六三】（660） 【六四】（661） 【六五】（661） 【六六】（663）
【六七】（664） 【六八】（667） 【六九】（671） 【七〇】（672） 【七一】（674） 【七二】（675）
【七三】（675） 【七四】（677） 【七五】（681） 【七六】（683） 【七七】（685） 【七八】（688）
【七九】（689） 【八〇】（695） 【八一】（696） 【八二】（697） 【八三】（699） 【八四】（700）
【八五】（700） 【八六】（706） 【八七】（706） 【八八】（706） 【八九】（707） 【九〇】（708）
【九一】（709） 【九二】（710） 【九三】（710） 【九四】（711） 【九五】（713） 【九六】（715）
【九七】（716） 【九八】（717） 【九九】（719） 【一〇〇】（720） 【一〇一】（723）
【一〇二】（725） 【一〇三】（730） 【一〇四】（731） 【一〇五】（731） 【一〇六】（732）
【一〇七】（733） 【一〇八】（734） 【一〇九】（735） 【一一〇】（736） 【一一一】（737）
【一一二】（738） 【一一三】（740） 【一一四】（742） 【一一五】（742） 【一一六】（743）
【一一七】（743） 【一一八】（744） 【一一九】（748） 【一二〇】（750） 【一二一】（753）
【一二二】（758） 【一二三】（761） 【一二四】（765） 【一二五】（766） 【一二六】（767）
【一二七】（768） 【一二八】（769） 【一二九】（773） 【一三〇】（775）

後 記 776

附錄一：儒家致良知次第綱要 777

附錄二：再談「十六字心法」 847

「文」「獻」雙彰，信而有證（序言）

文明文化的傳承，有「文傳」「獻傳」兩條途徑。所謂「文」，是指書面文字或口傳等所傳之經典；所謂「獻」，是指徹底消化經典，將經典活出來的人。傳承有「文」無「獻」，就會流於清談；有「獻」無「文」，則無所依傍；唯有「文」「獻」雙彰，才能信而有證。

在《論語・八佾》中，孔子說過這樣的話：「夏朝的禮，我能說出來，杞國（周朝的封國，夏朝的後代）卻不足以驗證；商朝的禮，我能說出來，宋國（周朝的封國，商朝的後代）卻不足以驗證。因爲杞宋兩國的典籍和賢人缺少啊。如果充足，那麼我就能驗證我所說的了。」孔子是在感嘆因「文」「獻」之不足，導致他無法「信而有證」。慶幸的是，孔子和七十二賢是「文」「獻」雙彰者，這一群體的出現，讓儒家文明得到了巨大的發展和推廣。其後，儒學雖有經典傳世，亞聖孟子更是被漢武帝所推崇，但實際上，儒學還是因「獻」不足而逐漸旁落，以至於黃宗羲說：「漢儒止有傳經之學，性道微言之絕久矣。」（《宋儒學案》）這種情況持續了千年之久，直到「北宋五子」（邵雍、周敦頤、張載、程顥、程頤）的出現，儒學才獲得了進一步的弘揚與發展。南宋時期，陸九淵直承孟子，盡得聖賢不傳之學——心學，但因朱熹之學大盛，而陸九淵心學與之相左，終爲朝野冷落。

迨至明朝，王陽明學繼千秋之大，識見自性之真，復明儒家心學之旨於天下，儒家之真精神得以張揚。可惜，陽明歿後，心學傳承後繼乏人，迅速沒落，漸至邊緣化。到了 20 世紀，以儒家爲代表的中華文明在西學衝擊下，於廢除讀經科、「打倒孔家店」、「十年浩劫」等文化運動中，「花果飄零碾作塵」。

此後，國人對「十年浩劫」等文化運動進行了深刻反思，形成了 20 世紀 80 年代的「文化熱」，此波「文化熱」到了 90 年代逐漸轉爲「國學熱」，中國傳統文化再次得到社會的重視。21 世紀初，「國學熱」繼續升溫，陽明學更是一枝獨秀，分外矚目，以至於今。但是，就文明文化的傳承而言，數十年的「國學熱」並沒有取得顯著的效果。究其原因，整個「國學熱」都停留在「文傳」階段，衹是在書面上或口頭上學習國學，研究國學，討論國學，沒有足夠的「獻」——將經典活出來的人。

正所謂「經師易求，人師難得」（《周書》），當前的文化復興呼喚更多將「文」活出來的「獻」。潘麟先生在文明文化傳承上身體力行，他說：「潛心深入古聖先賢的生命世界，用心去體會他們，理解他們，消化他們，衹有這樣，我們纔能重建文化傳統，再現諸聖言行深處的以心傳心，以一種合乎新時期的方式復活他們那偉岸鮮活之生命。這需要一些真有發心之人，數十年如一日，腳踏實地，一點一滴地去做。」他如是說，亦如是做。先生於髫勺之年即立志「發正氣，振中華」，後遍尋明師，廣學百家，潛心實修，在 26 歲時，與經典之「文」切實相應，徹悟生命之真相，證成真正之「獻」。

2021 年 5 月 28 日至 6 月 26 日，潘麟先生在青海三江源地區講學，主旨即陽明心學，或曰致良知之學。先生以生命科學的視角對王陽明的生平行跡及其代表作《傳習錄》做了精闢的闡釋，該書即根據本次講學錄音整理而成。

本書分爲兩大部分，其中一部分是評述王陽明的生平行跡，另外一部分是講授王陽明的代表作《傳習錄》（上卷）。自陽明學誕生以來，多數文人士子多隻是從《傳習錄》中挑選部分章節加以解釋，還沒有一個學者既完整系統地講授王陽明的傳記，又完整系統地講授《傳習錄》。潘麟先生之所以將王陽明生平和《傳習錄》結合起來講授，是有原因的。

孟子有「知人論世」之說，讀一個人的作品，學習一個人的思想，必定先要知道其人之身世經歷、生活環境，以及所處的時代背景，才有可能契入他的學問。學習百家學問，大體如此。王陽明是一代聖賢，要瞭解其致良知之學，當然首先要瞭解其學之創立人——王陽明。通過王陽明的傳記，我們得以全面瞭解他傳奇

而跌宕的一生。其處世之進退，臨事之因應，令人服膺讚歎；其人格之飽滿，性情之灑脫，令人心嚮往之。瞭解這些事蹟，對讀者理解陽明思想及《傳習錄》大有裨益。

致良知之學，也即陽明心學，是儒家文明的重要成果，有著豐富的內涵，要將其全面展開，在短短的一個月時間裡，不可能做得到。故本次講授陽明心學，祇能擇其要點進行闡述。本書一面評述王陽明的生平行跡，一面講授王陽明代表作《傳習錄》，以此展示陽明心學的核心內容。

該書內容除了以上兩大部分，還給出《儒家致良知次第綱要》（又名《儒家道德覺醒次第綱要》或《儒家心性彰顯次第綱要》），指示了儒家的修學次第。儒釋道是中華傳統三大主流文化，其中佛道兩家皆有細緻完備的修學次第，成就者輩出；相較於佛道兩家，儒家歷來不注重次第，常令後世學者茫茫然不知所措，無從下手。潘麟先生在潛心研究各家修學次第的基礎上，結合自身實修經驗，首次總結出此儒家修證次第，供學人修心實踐。

該書是繼《〈大學〉廣義》《〈中庸〉心要》之後，潘麟先生又一部儒學著作，學人如若在閱讀本書之前，能夠深入、細緻地理解、掌握前兩本書，對學習領悟本書的內容大有裨益；當然，亦可直接深入、反覆閱讀本書。

潘麟先生講學，既將陽明心學「心性在其自己」的一面辨析得透徹清晰，又將陸王心學忽略的「心性離其自己」的一面給予了深刻揭示，補足陽明心學飽受詬病之偏。故此，我們將本書命名爲「陽明新學」，以示儒家傳承之正宗與飽滿。我們不僅整理了《陽明新學》書稿，還錄製了「陽明心要」系列講學視頻。讀者在閱讀本書之後，若能參加「陽明心要」系列視頻課程，學習效果或更佳。

該書得以付梓，是眾人共同努力的結果：莊雪梅、宋靜、方方、魏登軍等人全程負責書稿的錄音轉文字工作；前期，我和部分義工負責書稿的文字整理工作，後來根據實際情況，由我一人負責整理；在書稿的編校環節，李小利、陳明、許亞明等做了大量細緻的工作。另外，還有其他人員也積極參與了上述工作，在此，向他們一并致謝。限於篇幅，恕不一一列出姓名。

是爲序！

劉建斌

二〇二三年十月三十日

緒 言

一、爲什麼要講授陽明心學

㈠陽明心學的兩種起源

如果把陽明心學放在中國幾千年的文明史，乃至整個人類幾千年的文明史上來看，陽明心學屬於儒家的一個組成部分，是儒家的延續。那麼儒家也就是儒學起源於誰？有大、小起源兩種說法。

從大起源上講，儒家（儒學）沒有具體的創立人。那上古的儒學是怎麼創立的？它是上古所有的聖賢和民眾共同創立的，是整個中華民族的智慧結晶。現在我們把這個智慧結晶統稱爲「上古文明」。因此，儒家是起源於上古文明，而不是起源於具體的某一個人。

從小起源上講，儒家（儒學）是孔子、孟子創立的。西周時期（前 1046—前 771），周公集上古文明之大成；春秋戰國時期（前 770—前 221），孔子（前 551—前 479）又在周公的基礎上進一步發展我們的文明。由於孔子是一個承上啟下的人物，故我們認爲是孔子創立了儒學。這種看法既對又不完全對。說它對，是因爲孔子在中華文化史上的確是震古爍今的千古一人，儒學在他那裡獲得了質的飛躍，因此我們把儒學起源追溯到孔子這裡，認定他爲儒學的實際創始人，這是沒有問題的，這種看法得到了全世界學者的公認。說它不完全對，是因爲在孔子創立儒學之前，儒家的經典就已經存在並流傳了數千年，比如儒家「四書五經」中的「五經」，全部早於孔子。孔子起到了什麼作用呢？他衹是起到刪《詩》《書》、定《禮》《樂》的作用，也就是對上古傳下的這些經論典籍進行重新編譔，刪繁就簡。爲什麼孔子要重新編譔這些經論典籍呢？因爲他覺得流傳了幾千年的這些典籍編譔得並不是很科學，於是他重新編譔了一遍。在這個過程中，他刪除了一些重複、雷同、相似的內容，這就叫「刪《詩》《書》、定《禮》《樂》」。刪《詩》《書》、定《禮》《樂》本身就說明孔子不是這些經典的創始人，他衹是一個編訂者。總之，「五經」在孔子之前已經存在了。

什麼叫「五經」？其實在孔子時期，乃至一百年後的孟子（約前 372—前 289，或前 385—前 304）時期，儒家經典不是「五經」而是「六經」。「五經」是指《詩經》《尚書》《禮記》《易經》《春秋》，加上《樂經》就是「六經」。後來，《樂經》失傳了。很多人推測，《樂經》可能是在秦始皇（前 259—前 210）焚書坑儒時被燒掉了。因此秦始皇之後，尤其是到漢朝（前 202—220）以後，「六經」就成了「五經」。漢武帝建元五年（前 136）時，曾經設置「五經博士」，「五經」之名就是從這裡開始的。所謂五經博士，就是衹要發現你對「五經」中的任何一部經典學有所長，朝廷就授予你「博士」的文化官銜（學官）。現在的「博士」是一種學位，衹要你獲得了博士學位，就證明你具備了特定學科的研究水平，可以畢業了。至於你畢業以後，能否謀得一份工作，乃至能否做一名領導，就難說了。而漢朝的五經博士是一種學官，通俗地說是官職，因此一旦授予你「五經」中某一經的博士，從此以後，你就可以拿俸祿了。爲什麼衹有「五經博士」，而沒有「六經博士」呢？如前所說，《樂經》在秦朝時已經失傳，「六經」變成了「五經」，因此漢朝衹有「五經博士」。總之，「五經」是在孔子之前誕生的。

不同於「五經」，「四書」則是孔子之後才誕生的。什麼是「四書」？《論語》《大學》《中庸》《孟子》統稱「四書」。其中，《論語》是孔子本人的言論集，《大學》是他的七十二賢弟子之一的曾參（前 505—前 435）所寫，《中庸》是他的孫子孔伋（約前 490—約前 405）[①]所寫，《孟子》則是他的私淑傳人孟子的言論集。後世朱熹（1130—1200）把這四本書合爲「四書」，「四書」之名就是從這裡開始的。所以「四書」

① 參見孔德立：《郭店儒簡與子思研究》，曲阜師範大學 2002 年碩士學位論文，第 5 頁。

是孔子之後陸續誕生的。就連孔子本人的言論集《論語》，都是在他死後由他的眾弟子結集而成。其實早在孔子活著的時候，顏回[①]（前 521—前 481）就開始發心收集他的先生夫子的言論了，但他也衹是停留在收集階段，並沒有編成《論語》這部著作。很遺憾，顏回英年早逝，他比孔子去世得還要早。顏回死後不過兩年，孔子也去世了。孔子死後，他的賢弟子們如曾參等，就把平時聽夫子講學時所做的筆記紛紛拿出來匯總到一起，把意思相同的或相近的去掉（刪繁就簡），就形成了《論語》。因此《論語》是孔子之後才誕生的，孔子本人並沒有寫《論語》，衹是說了《論語》（現存的《論語》共二十篇，四百九十二章，內容既有孔子弟子及其後學記錄下來的孔子言行，也有孔子弟子與弟子間、弟子與再傳弟子間的談話記錄）。《論語》的誕生過程和佛經的誕生過程很相似。佛陀本人也沒有寫過一本經典，那些佛經都是佛陀說出來的。佛陀講法時，弟子們就用筆或腦把佛陀的話記下（如阿難尊者就有十分驚人的記憶力，能夠一字不落地把佛陀的話記下來），待佛陀涅槃以後，十大弟子之首的大迦葉尊者就把成就了羅漢果位的五百弟子聚在一起，共同商討、確定佛陀生前說過哪些話，以及這些話是否屬實、準確，等等，最終才確定出佛經的內容。整個過程就叫「佛經結集」。歷史上，佛經結集不止一次，而是三四次，經過這幾次的結集才把我們現在所看到的佛經整理出來。

因此，從小起源角度講，儒家（儒學）就是起源於孔孟，是孔子、孟子合力開創了博大精深的儒家（儒學），這種說法也正確。從大起源角度講，儒家則起源於上古文明。佛家習慣將佛法的傳承分爲遠傳承、近傳承和極近傳承。不獨佛法如此，任何一門學問都是由遠傳承、近傳承和極近傳承組成，儒學也不例外。那麼按照佛家的習慣，孔子之前的儒學就叫「遠傳承」，孔子、孟子所開創的儒學則爲「近傳承」，到了離我們最近的王陽明所創立的陽明心學，就是「極近傳承」。王陽明之後，儒學再也沒有新的突破，反過來說儒學的突破終結於王陽明。從這個意義上講，王陽明是儒家最後一個聖人。王陽明之後的近五百年來，中國再也沒有出現第二個王陽明。王陽明是遙接遠傳承的「五經」和近傳承的孔孟，而延續儒學、傳承儒學、講說儒學的，所以，他不是一個完全的開創者（開宗立派者），他衹是對之前的傳承換了一種方式來表達，並沒有脫離已經延續了幾千年的儒家道統，他仍然是道統中的一員，屬殿軍[②]式的人物。

㈡工商業時代背景下，傳統文化被無情邊緣化

如果視野放大一點兒，把孔孟之學放到全球來看，它衹是眾多文明體系中的一個代表性文明，孔子、孟子也衹是軸心時代的兩位代表性聖賢，並不是唯一的聖人。在孔孟同一時代的印度，出現了以釋迦牟尼（約前 565—前 485 或前 624—前 543）、馬哈維亞（意爲大雄，約前 540—前 468 或前 599—前 527）爲代表的聖賢群。與此同時，西方也出現了以蘇格拉底（前 469—前 399）、柏拉圖（前 427—前 347）、亞里士多德（前 384—前 322）希臘三哲（也作「希臘三賢」「希臘三聖」）爲代表的一些智者和哲人們。這些賢哲差不多都出現在西元前八百年到西元前二百年，以中國的歷史來看，就是處在春秋戰國時期（前 770—前 221）。這個時期後來被德國存在主義哲學家雅斯貝爾斯[③]（1883—1969）定義爲軸心時代。軸心時代有兩個主要特點：第

---

① 顏回（別稱顏子、顏淵），字子淵，春秋末期魯國人，孔子最得意的弟子，是「孔門十哲」之一、「孔門七十二賢」之首，儒家五大聖人之一，《論語》編譔者之一。十四歲拜孔子爲師，終生師事之。孔子讚其好學、仁人。西元前 481 年去世，葬於魯城東防山前。唐太宗尊之爲「先師」，唐玄宗尊之爲「兗公」，宋真宗加封爲「兗國公」，元文宗又尊爲「兗國復聖公」，明嘉靖九年改稱「復聖」。顏回素以德行著稱，嚴格按照孔子關於「仁」「禮」的要求，「敏於事而慎於言」。故孔子常稱讚顏回具有君子四德，即「強於行義，弱於受諫，怵於待祿，慎於治身」。

② 「殿軍」出自《晉書・王坦之傳》:「故大禹、咎繇（gāo yáo）稱功言惠而成名於彼，孟反、范燮（xiè）殿軍後入而全身於此。」（見〔唐〕房玄齡等撰:《晉書》第七冊，中華書局 1974 年版，第 1968 頁。）原指行軍時走在最後，後引申爲比賽入選或考試上榜的最末一名，後又引申爲某一時期某一領域最後出現的重要人物或著作，此處即指此意。

③ 卡爾・西奧多・雅斯貝爾斯（Karl Theodor Jaspers），男，奧爾登堡人，德國存在主義哲學家、神學家、精神病學家、歷史學家，著有《理性和生存》《世界觀的心理學》《歷史的起源與目標》等。「軸心時代」是雅斯貝爾斯歷史哲學中的中心概念。他將人類的歷史分爲四個階段，「其一是：我們衹能推斷出最初的一大步，即語言之產生、工具之發明以及火之點燃和應用。這是普羅米修斯時代，是所有歷史之基礎，正是經歷了這一階段人類才變成了不同於我們不能想像的僅僅是生物意義上的人的存在。其二是：在西元前五千年至西元前三千年間在埃及、美索不達米亞、印度河流域、稍晚在中國黃河流域，產生了古代的高度文明。其三是：以西元前五百年左右爲中心——在西元前八百年到西元前兩百年之間——時至今日我們仍然賴以生存的人類精

一，聖賢、哲人、智者輩出；第二，這些聖賢、哲人、智者所開創的文明文化思想體系，深刻影響著此後的兩千年，乃至兩千五百年的人類歷史。直到現在，整個人類都在分享著那有限的幾位賢哲的智慧，都在他們智慧光芒的照耀下生活。我們的人生意義和價值，我們的思想文化和知識，全部來源於他們所開創的學派和流派。是他們給我們提供了文明的高度，指示了文明的方向。但是，在一百多年前，再遠一點兒就是一百五十年前，乃至兩百年前的時候，舊有的文明出問題了。包括孔孟、佛陀、亞里士多德等在內的軸心時代里人類文明思想體系的開創者，文明高度的提供者及文明方向的指示者，遇到了一個根本性的挑戰：工業文明。

自有人類以來，衹有兩個文明階段，一個統名曰「農業文明」，另一個統名曰「工業文明」（事實上，農業文明之前還有個原始文明，只不過其文明處於十分初級的階段，不是這裡討論的重點，故此處忽略不講）。農業文明在持續了幾千上萬年後才邁入工業文明時期，工業文明至今才持續了兩百多年（一般以 18 世紀中期蒸汽機的生產運用爲其開端）。

工業文明肇始於 14 世紀的文藝復興[①]，但那衹是肇始，並沒有對世界產生多大的影響。工業文明對全球，特別是對包括中國、印度在內的東方文明古國產生全面而深刻的影響，最多有兩百年的歷史。兩百年之前，工業文明衹是在各自的國家和地區發展，僅僅對當地人有較大的影響，並沒有產生全球式的影響。直到哥倫布（1451—1506）帶領船隊在全世界開始航行，發現新大陸、新航線後，真正意義上的全球化才到來。也就是說，全球化開始於哥倫布發現新大陸、新航線。從此，工業文明沿著哥倫布所開闢的航線，通過海路迅速蔓延到全世界，也蔓延到了東方的文明古國——印度和中國來。當時，我們中國被迫（現在是主動）步入兩個大門：世界的大門和工業時代的大門。我們原本是不想打開國門看世界的，也不想知道國外發生了什麼，但由不得我們。帝國主義列強以堅船利炮打開了國門，逼迫我們面對世界，面對所有國家，把我們帶進了全球化，隨後又把我們帶進了工業文明時代，簡稱「工業時代」。我們不想進入工業時代，也不想瞭解那些大機器是怎麼產生的，不想瞭解蒸汽機、電力等這些東西是怎麼發明的，我們只想關起門來好好過日子。但是國門被迫打開，我們不得不面對世界，才發現還有這樣一種我們所不知道的和農業文明有著天壤之別的文明體系。這個文明體系後來被稱爲「工業文明」。

在與西方列強的對比下，我們終於清楚地看到了自己的落後。如何把一心欺負、壓榨、瓜分我們的列強趕出中國？如何跟上時代的步伐？痛定思痛，我們提出「師夷長技以制夷」，派了一些留學生到西方去學習、瞭解工業是什麼，以及那些機器是怎麼製造出來的。這些留學生一學習才發現：這些東西這麼好，我們之前做夢都想像不到，人類還能發明、製造出汽車、飛機、輪船等機器來，用它們來解放我們的生產力，改善我們的生活，這比我們之前農業時代以體力勞動來改善生活要好得多。因此，這些留學生回國後就形成了一股呼聲和力量：追求現代化，追求工業文明。總之，我們要向西方學習工業文明，主要學習它的先進科技和政治制度。這種呼聲和力量就形成了「五四」時代，爆發了「五四」運動[②]。

「五四」運動是中國由農業文明向工業文明過渡、飛躍、轉換的標誌性事件。「五四」之前，中國是農業時代，「五四」之後，中國進入工商業時代，所以「五四」是一個分水嶺。「五四」之後，我們大量引進西方的科技（包括科學與技術，其中科學即「賽先生」，英文 Science 的形象化稱呼）和民主（「德先生」，

神的基礎，同時又獨立地在中國、印度、波斯、巴勒斯坦、希臘出現。其四是：其後衹有唯一的一件無論在精神上，還是在物質上都具有深刻影響的事件，並且具有世界歷史意義的影響：科學技術的時代。」（參見卡爾·雅思貝爾斯著，李雪濤主譯：《大哲學家》，社會科學文獻出版社 2005 年版，第 5 頁。）

① 歷史上將 14 至 16 世紀歐洲的新興資產階級發起的新文化運動稱爲「文藝復興」。它首先起自意大利，後波及周邊地區。文藝復興反映資產階級要求以人文主義爲其思想核心，人文主義主張以人爲中心，讚美文化和科學，反對禁慾。這是一場偉大的思想解放運動，文藝復興在藝術、文學、政治、宗教等各個領域展開，它批判教會和封建制度，解放了當時人們的思想，並湧現但丁、莎士比亞、馬丁·路德、培根、哥白尼、伽利略、布魯諾等一大批優秀人物。恩格斯評價文藝復興時代是「人類從來沒有經歷過的最偉大、進步的改革」，這場運動對文學藝術、哲學、科學技術的發展有極大推動作用。（參見邱科平主編《世界大百科全書》第一卷《政治 經濟 法律 宗教 民族 歷史 地理》，光明日報出版社 2003 年版，第 101 頁。）

② 1919 年 5 月 4 日，一群熱血沸騰的愛國學子從北大紅樓出發，與北京十幾所學校的學生 3000 餘人齊集天安門前示威，震驚中外的「五四」運動由此爆發。這場偉大的愛國革命運動、社會革命運動、思想啟蒙運動和新文化運動，以磅礴之力掀起了中華民族立志實現國家復興的浪潮。（參見《求是》雜誌評論員：《五四運動與中國共產黨的誕生》，載於《求是》雜誌 2021 年第 10 期，第 68 頁。）

英文 Democracy 的形象化稱呼），以及建立於民主之上的各種政治、經濟、法律、文化、教育等社會制度。科技和社會制度是分不開的，科技背後要有一個好的組織架構，尤其是政治架構來作爲支撐。

在「五四」之前，特別是孫中山（1866—1925）爲代表的革命黨人在 1911 年發動辛亥革命之前，中國是大一統帝國制。大一統帝國制只適合農業文明，不適合工業文明。它對工業文明起到的是制約作用，不是推動作用。既然大一統帝國制不適合工業文明，那麼什麼樣的政治制度適合工商業時代的需要呢？建立於民主之上的政治制度。因此，我們在引進科技的同時必須引進民主制度。只引進科技是不行的，因爲科技的背後是人在推動和引領。所以，要推動科技的進步和發展，人與人之間的社會關係、政治關係的結構也必須隨之改變，這就需要有好的建立於民主之上的政治、經濟等的社會制度。如果社會制度跟不上，那麼這個科技也進行不下去。比如，清末曾國藩（1811—1872）、李鴻章（1823—1901）等爲代表的洋務派推行了洋務運動（從 19 世紀 60 年代開始到 90 年代結束），由於當時國家的政治制度仍然是大一統帝國制，最後洋務運動也以失敗而告終。大家就開始思考，爲什麼西方人搞科技革命、工業革命能成功，而我們中國人卻無法成功？經研究得出結論，是當時的政治制度出了問題。科技背後要有相應的政治制度來支撐。因此要想發展科技，就要更新政治制度。所以我們同時引進民主與科學，民主對應的是政治制度（政治制度是最主要的社會制度），科學對應的是科學制度（這裡指的是自然科學）。政治制度負責優化生產關係，自然科學能夠提陞生產力。一個代表生產關係，一個代表生產力，兩者是不能分開的：生產力決定生產關係，即有什麼樣的生產力就要有什麼樣的生產關係，此外生產力的變化會引起生產關係的相應變化；反之，生產關係反作用於生產力，即新的適應於生產力的生產關係能促進生產力的發展，舊的不適應於生產力的生產關係會阻礙生產力的發展。只引進其中的一個是不行的，因此，「五四」運動同時引進了科學和民主。

「五四」以後，中國正式進入工業時代，到現在已經一百多年了。如果再往前追溯，加上我們思考、探索以及醞釀的時間，中國的工業時代至少也有一百五十年的歷史了。也就是說，大約在一百五十年前，我國就開始萌生工業文明，嚮往工業文明。到了「五四」，才轟轟烈烈地開始在全國推廣工業文明、工業思想，普及科學和技術。一直到現在，這股熱潮也沒有任何減緩的趨勢。這個時代我們統稱爲「工業文明時代」。我們中國，乃至人類的兩個文明階段即農業文明和工業文明的大體情況就是這樣。

包括陽明心學在內的儒佛道文明乃至整個東方文明，都是農業文明。它們在農業時代曾起到一切文明該起的主導作用、引領作用，但是，進入工商業時代以後，包括陽明心學，乃至儒學在內的農業文明遇到了毀滅性打擊，被嚴重邊緣化。而現在的工業文明，尤其是中國的工業文明，最大限度才兩百年曆史。兩百年與四五千年相比，就顯得非常短了。在這麼短的時間之內，全世界範圍內，更小一點兒說就是中國，尚未形成一個成熟的順應於工商業時代的文明體系，或者說，一個爲工商業時代量身定做的偉大的文明體系還沒有誕生。

由於舊的文明體系被拋棄了，新的文明體系又沒有產生，所以，現在包括中國人在內的全人類在思想、文化、文明上，再細化點兒說，就是在道德、宗教、美術、藝術，乃至日常的生活習慣、習俗等諸多方面，都處在青黃不接的狀態。這樣必然會出現文明的倒退與混亂。此時此刻，我們的身心，我們的生活，我們的人生，如何安頓？如何自處？沒有一個探照燈，沒有一個地圖，沒有一個導航給我們指明前方的道路，沒有人告訴我們路在哪兒，沒有人告訴我們什麼是對的、什麼是錯的。這個時候，我們衹能退回去，退回到最基礎的狀態，在此狀態下生活。那麼最基礎的狀態是什麼狀態呢？生物化狀態。我們將會作爲一個生物化的人活一輩子，而不是作爲一個有別於生物的文明化的人或有思想的人活一輩子。爲什麼？因爲沒有人告訴我們如何才能活出一個人樣來。之前，還有儒佛道爲代表的中國傳統優秀文化告訴我們如何正確地活著，但後來被拋棄了。誰拋棄的？「五四」運動。「五四」的口號就是「打倒孔家廟」，實際上「打倒孔家廟」不僅僅

是要打倒孔孟，而是要把包括孔孟在內的諸子百家全部打倒。爲什麼要打倒？因爲當時大家認爲這些都是陳腐的思想和文化，它影響我們學習新文化，影響我們吸收工業文明。什麼是「新文化」？就是以「德先生」與「賽先生」也即民主和科學爲核心的西方文化，具體而言，就是西方近現代工業文明。

「五四」之前，要打倒諸子百家的這股思潮已經醞釀了很久，因此它不是突然爆發的，它有一個量變到質變的過程，「五四」衹是一個質變。此前已經量變了一兩百年，到了「五四」，量變纍積到質變，就來了個飛躍。從「五四」開始一直到現在，包括中國、印度在內的東方國家大體上都在否定自己的傳統文化，以迎接西方的工業文明。而且這個否定很徹底，徹底到什麼程度呢？出現了比「五四」更徹底、更激烈、更極端的「破四舊」和「文革」，將一切傳統的全部拋棄。所謂「破四舊」就是要破掉舊思想、舊文化、舊風俗、舊習慣。當時認爲衹有破了四舊，才能「立四新」，即建立新思想、新文化、新風俗、新習慣，建立現代化的生活、現代化的社會、現代化的文明。所謂現代化的文明即指工商業文明。後來覺得「破四舊」還不夠徹底，所以再來一個更徹底的「文革」，把傳統的東西一律打碎、拋棄、否定。

經過「五四」之前就開始的量變，到「五四」的質變，再到「破四舊」的更加徹底的質變，最終到「文革」的瘋狂破壞，中國文化被徹底地破壞一空，否定一空。在這樣的背景下，儒佛道爲代表的傳統文化就再也沒有立足之地了。無論是文還是獻，一律都被掃蕩進了歷史的垃圾堆。因爲我們要把所有的障礙都清除掉，以最大的熱情擁抱新生活、新世界，具體講就是擁抱工商業文明。

㈢沒有傳統文化的指引，我們何以自處?

黨的十一屆三中全會（1978）以後，我們實施改革開放，最大限度地敞開胸懷，吸收全世界最先進的工業文明。吸收的效果如何呢？非常好。目前，我們工商業的很多領域、很多方面都已經達到了世界水平，我們科技的有些領域甚至超過了西方的老師們，還有一些領域正在快速地逼近最高水平。這些成績給我們國人大大地提陞了自信心，增加了民族自豪感。由此可見，我們中國人的智力、智商、能力，不比任何人差，也不比任何國家差，我們中國人搞科技和工商業，照樣可以出類拔萃。事實上，我們的工商業的發展極大地促進了生產力的解放，2010 年起我國就已經成爲世界第二大經濟體，直逼世界第一。

但是，和工商業時代所有國家的國民一樣，中國人遇到了一個全球化的共同問題：我們把過去的文明文化體系拋棄了，卻沒有建立新的文明體系，我們衹是形成了商業體系，還未形成商業文明體系。商業體系衹是涉及雙方做生意。全世界很多國家跟我們做生意，但都做不過我們。所以我們的生意做得非常成功，都做到了非洲的小國家，那些小國家超市里賣的都是我們中國生產的商品，這就是我們建立的商業體系。但是我們沒有建立商業文明體系，也就是說，我們沒有在這個工商業時代建立起像過去農業時代那樣的儒家思想體系、道家思想體系、佛家思想體系、印度教思想體系等大的文化體系。不要說大的文化體系，哪怕小一點兒的文化體系，我們也沒有建立起來。因此，我們生活在一個物質繁榮而文化匱乏的時代。這就是我們的現狀，其實這也是全球人的現狀，但更是我們中國人的現狀。

在這個工商業時代，就出現了沒有文明提陞、照亮、引導我們的情況，那我們何以生活？何以自處？衹能墮落回去，而且是墮落到最基礎的狀態。這個最基礎的狀態就叫「生物化狀態」或「生物性狀態」。所以，凡是被工商業文明籠罩的地區，處於其中的包括中國人在內的人類都有一個共性：生活在人的最低境界——生物性存在。故建立在生物性之上的世界觀、人生觀、價值觀，順理成章地成爲工商業文明的主流。截至目前，工商業時代的人們之思想、言行、生活方式等都是建立在人的最低水平——生物性之上，沒有超越生物性水平，沒有達到人性水平，更別說達到德性（佛性）水平了。所有人遵奉的是生物性原則，所有人都是生物性存在，只把自己看成高級的生物，同時也把別人看成高級的生物。以工商業爲主的歐美國家，它們在民

族層面、國家層面，遵奉的也是生物性原則。具體表現就是它們的政治、軍事、外交、執政理念，乃至於指導它們的政治哲學、經濟哲學，等等，本質全部是生物性的。也就是說，它們的哲學全是生物性哲學。

縱觀最近幾百年，以西方歐美爲代表的這些工商業最發達的國家所誕生的思想家和哲學家，其代表人物有叔本華[①]、尼采[②]、薩特[③]，等等。此外很多人也把弗洛伊德[④]的思想納入到哲學中，叫弗洛伊德哲學，或者就叫弗洛伊德思想。其實弗洛伊德不是哲學家，衹是心理學家，但是他寫了很多著作，影響了很多思想家、政治家、哲學家。他們的思想觀念和哲學主張，無一不是生物性。比如尼采提出的「強人哲學」就是典型的生物性哲學。什麼叫「強人哲學」？通俗講就是強大的人就應該統治弱小的人，反過來說，弱小的人就應該替強大的人服務，也就是弱者必須好好地給強者當奴隸，而且要心甘情願地當奴隸。爲什麼？因爲他弱小，他活該。這就叫強人法則、強人原理，這就是尼采的基本觀念。這個強人法則、強人原理實質就是叢林法則，他只不過是把叢林法則換了一種方式來表達。

1895 年，尼采一生著作的版權全部歸爲他的親妹妹伊麗莎白。爲什麼呢？因爲尼采在 1889 年得了嚴重的精神病，瘋掉了，從此精神失常，生活不能自理，因爲他一輩子沒有結婚，所以沒有妻子伺候他，是他妹妹伊麗莎白和母親一起照顧著他的飲食起居。失去理智的尼采有時候出去甚至找不到路，不知道怎麼回家，他經常在馬路上突然抓住一個人，眼睛瞪著那個人問：「你知道我是誰嗎？」對方說：「不知道。」他就說：「你當然不知道，連我都不知道自己是誰。」他轉過一條街，又抓住一個人問：「你知道我是誰嗎？」對方說不知道。他就說：「我也不知道我是誰，我迷路了找不到家，你要告訴我是誰，我就知道我家在哪裡，但是你也不知道我是誰。」總之弄出了很多笑話。但他也不是總處在精神失常狀態，偶爾會清醒一段時間。當他清醒過來的時候，他就立下遺囑，這個遺囑的意思就是，把他這一生所有著作的著作權交給妹妹，妹妹是這個著作權的享有者、執行人。1893 年，伊麗莎白就發現哥哥尼采在歐洲不少國家已經很有名了，在德國也有越來越多的人對哥哥感興趣，她就開始安排發表哥哥的哲學著作和手稿，成爲哥哥的代言人。1900 年尼采去世。

後來，伊麗莎白成爲一名納粹思想的狂熱信奉者，給尼采的文字添加了不少反猶色彩。1933 年，也就是尼采去世三十年後，她把哥哥的著作當作禮物交給了她的偶像希特勒（1889—1945，1933 年執掌納粹黨，掌握德國統治大權）說：「這是我哥哥的著作，好像對你有用。」希特勒看過之後，覺得尼采的強人思想特別好，之前正愁著沒有理由迫害和消滅猶太人呢，現在尼采這個著名哲學家的出現，給希特勒的納粹黨提供了強有

---

① 阿爾都爾・叔本華（Arthur Schopenhauer，1788—1860），德國悲觀主義哲學家、美學家、唯意志論的創始人。生於德國但澤。父親是大銀行家，母親是作家。曾在哥廷根大學、柏林大學學習哲學、數學和自然科學。叔本華對柏拉圖和康德很欽佩，對費希特、謝林和黑格爾則持輕蔑態度，稱他們是「哲學的空談家」。1813 年，因發表《充足理由律的四重根》，獲哲學博士學位。曾任柏林大學副教授，後因與黑格爾爭奪聽眾敗北，憤然辭職。他政治上極端反動，是最早鼓吹法西斯主義的反動思想家之一。主要著作有：《作爲意志和表象的世界》《充足理由律的四重根》《論自然中的意誌》《倫理學中兩個根本問題》《附錄和補充》等。（參見戚廷貴、劉孝嚴、唐樹凡主編《東西方藝術辭典》，吉林教育出版社 1992 年版，第 106 頁。）

② 弗裡德裡希・威廉・尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844—1900），德國哲學家、唯意志論者、法西斯主義的思想先驅。主要著作有《權力意誌》《悲劇的誕生》《不合時宜的考察》《查拉圖斯特拉如是說》《希臘悲劇時代的哲學》《論道德的譜系》等。尼采二十四歲時成爲瑞士巴塞爾大學的德語區古典語文學教授，專攻古希臘語，拉丁文文獻。但在 1879 年由於健康問題而辭職，之後一直飽受精神疾病煎熬。1889 年尼采精神崩潰，從此再也沒有恢復，在母親和妹妹的照料下一直活到 1900 年去世。

尼采繼承并發展了叔本華的思想，提出權力意志論和超人哲學。認爲權力意志規定世界的結構，決定萬物的運動、變化；各種有機功能都可歸結爲權力意志。主張超人是歷史的主宰，提出「重新估價一切價值」，誇大人的能動性。尼采反對民主、社會主義和婦女解放運動。公開宣稱戰爭就是道德。《悲劇的誕生》是尼采美學思想代表作。指出藝術是權力意志的一種表現形式。藝術家是高度擴張自我，表現自我的人。他將藝術分爲日神型和酒神型兩種。日神如夢，日神藝術具有形象之美，如雕塑、繪畫、史詩；酒神如醉，酒神藝術體現藝術感情之力，如舞蹈和音樂。提倡日神精神和酒神精神的完美結合。尼采所說的日神和酒神精神，實際是超現實的夢幻精神和反理性的本能衝動精神（參見《悲劇的誕生》）。尼采的理論對資產階級頹廢文藝的滋生和發展產生了巨大的推動作用。（參見戚廷貴、劉孝嚴、唐樹凡主編《東西方藝術辭典》，吉林教育出版社 1992 年版，第 79 頁。）

③ 讓—保羅・薩特（Jean-Paul Sartre，1905—1980），法國著名存在主義哲學家、作家。出生在巴黎的一個海軍軍官家庭，兩歲喪父，隨母親在外祖父家生活。十九歲進入巴黎師範大學攻讀哲學，畢業後在巴黎等地任教。1933 年到德國的法蘭西學院繼續攻讀哲學，深受海德格爾和胡塞爾學說的影響。1939 年應徵入伍，第二次世界大戰中，積極參加抵抗德國法西斯的運動。1940 年被德軍俘虜，次年獲釋。以後重執教鞭，埋頭寫作。1964 年獲得諾貝爾文學獎金，但他拒絕領取。薩特一生著述甚豐，重要的哲學著作有《想像》《想像的对象》《存在與虛無》《辯證理性批判》等，文學論著有《存在主義是一種人道主義》《波德萊爾》《什麼是文學?》及《境遇集》等。（參見戚廷貴、劉孝嚴、唐樹凡主編《東西方藝術辭典》，吉林教育出版社 1992 年版，第 1264 頁。）

④ 弗洛伊德（1856—1939）：奧地利著名的神經病學家和心理學家，是精神分析理論的創始人，所以精神分析學派，又稱爲「弗洛伊德主義」。他的主要著作有《歇斯底里研究》《釋夢》《性慾理論三講》《心理分析導論》《超越唯樂原則》《文明和它的不滿》《集體心理學和自我的分析》《自我與本我》《摩西與一神教》等。弗洛伊德的潛意識心理學說，對傳統心理學起了巨大影響作用。（參見趙樂甡主編《外國現代派文學辭典》，吉林文史出版社 1990 年版，第 138 頁。）

力的理論依據：爲什麼我們要消滅那些猶太人？因爲他們太弱了，他們不配活著。誰配活著？衹有我們德國的日耳曼人才配活著。因爲我們是強大的人，我們的基因好，我們既漂亮又高大，既聰明又智慧，所以衹有我們纔配活著，那些非日耳曼人都不配存在。既然他們不配存在，那我們就幫助他們早點解脫吧。這就爲希特勒殺人找到了理由。從此，他就特別推崇尼采，把尼采哲學視爲德國的國家意識形態，所以尼采哲學就成了德國的國學。希特勒讓德國人個個都學習尼采思想，主要是學習這個弱肉強食的叢林法則思想，以武裝德國工人，尤其是納粹士兵。從此以後，納粹士兵都成了冷血的劊子手。他們在做下違背人道主義事情的時候，再也不會遭受良心的譴責了。爲什麼？因爲在學習尼采思想的過程中已經把良心學沒了。凡是看到比他們弱小的，全部消滅。爲什麼？因爲地球是強人的地球，不是弱者的地球，弱者不配活著。這是典型的叢林法則思想，或者生物性哲學、獸性哲學，不是人性哲學，更不是德性哲學。

不僅尼采如此，還有很多政治家、畫家、音樂家，你若深入接觸他們，就會發現他們所抱持、信奉的哲學全部是獸性哲學。就像美國前任總統特朗普、現任總統拜登，都是如此。很多時候，特朗普的思想就是赤裸裸的獸性哲學，完全建立在獸性之上，建立在叢林法則上。其他的政治家，比如奧巴馬，多少還知道遮掩一下，而特朗普這個人比較率真，他連遮羞布都不要，直接表露他的獸性哲學：我就是欺負你了，怎麼的？這就是他們的外交理念、政治理念，一直到現在還是這樣。也就是說，工商業文明，越發達的工商業文明，其底色文明就是獸性文明或生物性文明。爲什麼是生物性文明？因爲在這個所謂的工商業時代，沒有更高級的文明誕生，大家都退回到最原始的狀態，赤裸裸地成爲高級動物。

我們改革開放的這幾十年，也就是工商業化的幾十年，信奉的都是獸性哲學。最具代表性的就是整個社會出現各種狼圖騰、狼崇拜、狼團隊，追求狼性文化，想盡辦法充滿狼性：管理者、領導者要充滿狼性，員工要充滿狼性。你是一個人，爲什麼要充滿狼性呢？難道你是狼嗎？你不是狼，爲什麼要充滿狼性呢？滿大街都是狼團隊、狼公司、狼企業，全中國都狼化了。爲什麼就不能人化呢？爲什麼要狼化呢？說是沒有狼性我們就不能生存。舉國上下都在追求狼性而不追求人性，舉國上下信奉的都是狼文化而不是人文化，這就是我們這個時代的文化現狀。那有沒有人性文化呢？有沒有比人性文化更高的文化呢？有，儒家、道家、佛家都是。但是這些都被我們拋棄了。拋棄的結果就是人人強化自己的生物性（獸性），人人去人性化、去佛性化（德性化）。

但是，人畢竟不是動物，人和動物是有本質差別的。這個差別不是在外表上，而是在內在上。就外表而言，我們跟猴子沒有太大的差別，都有四肢、五官等，體型也差不多；但是就內在而言，人類有心靈、人格、精神等，而動物沒有，所以人和動物的差別就在心靈、人格、精神等之上。就是說，人發展出了人性，而動物停留在了獸性中，這是人跟獸之間的本質差別，就是獸衹有獸性，而人有人性，不僅如此，人還有比人性更高級的德性。

㈣重建工商業時代下新的人性文明、德性文明

儒家文化，乃至整個中國文化都是建立在人性跟德性之上的文化。儒佛道都是人性和德性文化，這些文化不僅非常成熟，也非常完備。那麼在工商業時代，要想找回人性，特別是找回比人性更珍貴的德性，我們就得回到人性文化跟德性文化也即儒佛道文化中，從裡面汲取養分。但是我們也要認識到，完全回去是不可能的。我們衹能把過去的儒佛道文化，作爲這個工商業時代重建人性文明和德性文明的歷史資源。因爲這是個富礦，擁有豐富的資源，我們要從這些資源中吸收大量的知識、靈感，來重建工商業背景下新的人性文明和德性文明。

爲什麼要這樣做？直接照搬不行嗎？不行。因爲儒佛道文明是在農業時代背景下，孕育、發展出來的文明，已經不適應現在這個時代了。現在，全球都進入了工商業時代，中國更是跑步進入了工商業時代。歷史不會再倒退回去了，無論是好是壞，歷史衹能往前走，不可能往後退。所以，包括我們中國在內的東方國家，乃至全世界，永遠不會再回到農業時代了。不管我們對農業時代有多麼懷念，多麼熱愛，那也衹是停留在懷念與熱愛中，我們衹能往前走，不可能往後走。也就是說，農業時代一去不復返了。我們衹能越來越工業化，而不會越來越農業化。

農業的那種田園風光很美，我們現在一想到田園風光，還有一種莫名的感動和詩意。絕大多數城里人這一生最大的夢想，是退休後到山裡去買一棟房子，房子背後是一片竹林，前面是一條小溪，左邊是一座山，右邊還是一座山，就住在這樣的環境下，然後養一頭牛、三頭豬、七八隻鴨、十來隻雞、兩條小狗，再種點青菜，等等等等。我們都嚮往這樣的生活。但是，這衹是想想而已。絕大多數城里人這一生都不會實現這種生活，衹能把它當作一個夢想保留在心底，這樣也很好。那就是我們靈魂中的詩與遠方，但那是永遠達不到的詩和遠方，我們在夢裡想一想就行了，事實上它是不可能實現的。我們對田園生活的懷念和嚮往，更深層面其實是對農業時代或者農業文明的懷念和嚮往。但那衹是懷念和嚮往，我們不可能回得去了。

因爲城市化是工商業時代的一個重要組成部分。工商業時代的深化必然帶來城市化。因此，包括中國在內的整個東方國家衹能是越來越城市化，最後農村都轉爲城市，所有的地方都是城市，就沒有農村了，更沒有詩與遠方的農村了。連農村都沒有了，何談詩與遠方的那個農村？中國現在的農村都空心化了。空心化就是城市化，所以空心化是必然的。以後還會進一步空下去，一直空到村子裡一個人都沒有。現在一個村子裡，多少還有幾個老人和孩子，最後連這幾個老人和孩子也會沒有，變得徹底沒人、沒村。村子都沒有了，何來詩與遠方？這就是工商業時代的必然結局。

目前，工商業時代還沒有形成一個與之對應的成熟的文明體系，而我們就生活在這樣的時代中。但人是天生的文明生物，不可能忍受長期沒有文明、沒有文化、沒有精神、沒有情趣志向的生活。所以，我們一定要創造一個精神家園以安頓生活和身心。這個精神家園，我們稱之爲「工商業文明」。現在我們衹有「工商業」，沒有「文明」，但是這樣的狀態不會持續太久。就像我們當年在農業時代創造了農業文明一樣，到了工商業時代，我們也一定會創造出工商業文明出來。在創造工商業文明時，我們就需要大量參照農業時代的文明，具體地說，就是參照儒佛道文明。爲什麼要參照？就是吸收歷史的經驗，以確保這個創造的速度最快，成就最大，彎路最少。

在今天這樣的背景下，我們學習儒家的代表人物王陽明以及陽明心學，目的不是把我們拉回到五百年前，不是讓我們開歷史的倒車，不是讓我們簡單而機械地重複陽明的生活、陽明的一生，都不是！那我們的目的是什麼？爲了給我們現在和未來開創工商業文明下的儒學（指新儒學），尋找歷史資源和歷史經驗。學習過去是爲了更快速地開創未來。如果我們不大量地吸收和學習過去傳統中建立在人性和德性之上的十分成熟的優秀文化，僅僅靠我們自己去摸索，必然會走很多彎路，嘗試很多失敗，也許五百年，乃至一千年都未必能夠建立起一個和農業時代的儒佛道相媲美的圓滿而成熟的文明。

儒佛道並不是一誕生就圓滿而成熟的，它也是用了幾千年才圓滿成熟的，中間是有一個發展過程的。儒學成熟之前，它都是一個台階一個台階地積纍，從舊石器時代積纍到新石器時代，再到原始文明時期，再到夏商周時期，僅僅夏商周時期就有兩三千年的歷史，若是再算上之前漫長的演化時間，這個發展過程就顯得更加緩慢了。儒學發展到孔子這裡時，達到了歷史上從未有過的高度和成熟，也就是說孔子使儒學達到了登峰造極的水平。此後，再也沒有人能夠超越孔子，反倒是把孔子作爲人生奮鬥的終極目標。不要說超越孔子

了，能達到他的一半，我們就已經很滿意了。超越孔子是不可能的，因爲他已經登峰造極了。「登峰造極」的意思就是達到了終極成熟、終極圓滿。

在工商業文明時代，也一定會誕生像孔子這樣登峰造極的人，以及儒學這樣登峰造極的文明。但是，如果任其發展，這很可能需要五百年、一千年，甚至兩千年之久。如果我們現在就自覺、積極、主動地學習、借鑒、吸收農業文明時期這些登峰造極的文明成果，進而改造它，那麼工商業文明的發展進程很有可能由兩千年縮短爲一千年，再由一千年縮短爲五百年，甚至由五百年縮短爲一百年。總之，這樣會大爲縮短文明的進化速度，大爲減少文明在纍積發展過程中的彎路與曲折，這個意義是不可估量的！通過學習陽明心學在內的儒學，以最快速度地建立起工商業時代（新時代）下，新的思想體系、道德體系、倫理體系，就是我們的目的。

㈤真善美的缺失——美盲、德盲和真盲

可以說，我們現在沒有任何成型的、像樣的道德體系、倫理體系、美學體系，真善美全部都沒有。我們完全像個高級猿猴似的活在生物性中，哪來的真善美？真善美是從人性，尤其是德性中發出來的。我們連人性都沒有發育出來，怎麼可能從人性中顯化出真善美來？

先不說國外，就說中國。這些年來，中國非常多的思想家、社會名流、大學的教授博導們都在呼籲整個社會要關注美育工作，培養大眾的審美能力，提高人們的審美水平。爲什麼要做這樣的呼籲？我們這個時代專門誕生了一個新詞：美盲。我們大多數人淪爲了美盲。

什麼叫美盲呢？沒有任何審美能力和審美水平就叫「美盲」。整個時代都是以丑爲美，沒有最丑，衹有更丑。我們大家相互比賽著，看誰能噁心過誰。舉個例子，我們神聖的書法現在就墮落成了丑書。丑書是怎麼寫成的呢？在牆上貼張紙，「書法家」背對著這張紙站著，手裡拿著一支如椽（chuán）大毛筆，筆頭朝向身後的紙。然後，「書法家」就背對著紙，憑著自己的感覺在後面的紙張上「畫」字，美其名曰「新式書法」。那麼偉大的書法竟然墮落到這種地步，難道不可悲嗎？

中國書法起源於甲骨文，因爲中國最初的文字就刻在龜殼上，那就是最早的書法。可以說，中國的書法跟中國的漢字是同時誕生，同時發展的。中國的漢字是世界上最偉大的文字之一，書法就是中國漢字的藝術，這是世界上最偉大的藝術之一，但是現在已經墮落到用後腦勺寫字的程度了。這還能叫書法嗎？這還能叫藝術嗎？這還能叫審美嗎？這樣的例子太多了，各行各業觸目皆是。事實證明，我們的審美水平已經降到了零——沒有任何審美能力了，所以叫美盲。「美盲」的意思是，我們在美面前就是瞎的。這個詞很嚴重。

爲什麼我們的審美水平墮落到如此地步呢？這就得從宗教說起。北大校長蔡元培[①]有一個著名的觀點叫「以美育代宗教」[②]，現在還經常被人提出來津津樂道。他之所以提出這個觀點，是因爲他看到宗教在全世界範圍內衰落的趨勢——不是一時一地的衰落，而是歷史性、必然性、全球性的衰落。他曾說：

---

① 蔡元培（1868—1940），字鶴卿，又字仲申、民友、孑民，乳名阿培，並曾化名蔡振、周子餘，漢族，浙江紹興府山陰縣（今浙江紹興）人，祖籍浙江諸暨。近代教育家、革命家、政治家，民主進步人士，中華民國首任教育總長。1916 年至 1927 年任北京大學校長，革新北大，開「學術」與「自由」之風。1920 年至 1930 年，蔡元培兼任中法大學校長。他早年參加反清朝帝制的鬥爭，民國初年主持製定了中國近代高等教育的第一個法令——《大學令》。北伐時期，國民政府定都南京後，他主持教育行政委員會、籌設中華民國大學院及中央研究院，主導教育及學術體制改革。1928 年至 1940 年，專任中央研究院院長，貫徹對學術研究的主張。蔡元培數度赴德國和法國留學、考察，研究哲學、文學、美學、心理學和文化史，爲他致力於改革封建教育奠定了思想理論基礎。1933 年，蔡元培倡議創建國立中央博物院，并兼任第一屆理事會理事長。1940 年 3 月 5 日，蔡元培在香港病逝。（徐曉林主編、蔡學武副主編《中外教育名人名言》，企業管理出版社 2019 年版，第 62 頁。）

② 《以美育代宗教說》爲篇名，蔡元培譔於 1917 年。這也是蔡元培在北京神州學會上的演講辭。他在此文提出「以美育代宗教」的理論，認爲「純粹之美育，所以陶養吾人之感情，使有高尚純潔之習慣，而使人我之見、利己損人之思念，以漸消沮者也」。（參見陳獨秀、李大釗、瞿秋白主編《新青年》第三卷第六號，中國書店出版社 2011 年版，第 395—398 頁。）

夫宗教之爲物，在彼歐西各國已爲過去問題。蓋宗教之內容，現皆經學者以科學的研究解決之矣。吾人遊歷歐洲，雖見教堂棋布，一般人民亦多入堂禮拜，此則一種歷史上之習慣。譬如前清時代之袍褂，在民國本不適用，然因其存積甚多，毀之可惜，則定爲乙種禮服而沿用之，未嘗不可。又如祝壽、會葬之儀，在學理上了無價值，然戚友中既以請帖、訃（fù）聞相招，勢不能不循例參加，借通情愫。歐人之沿習宗教儀式，亦猶是耳。

——蔡元培《以美育代宗教說》，原載《新青年》第三卷第六號

過去的真善美都起源於宗教。現在宗教已經沒落了，新的文明又沒有誕生，因此美也就隨之沒落。但我們又不能沒有美，因此蔡元培提出以美育代宗教，實際上就是讓我們拋開宗教直接面對美。過去的宗教是人類進步的第一推動力。因爲宗教給我們人類帶來了激情，我們就用宗教給我們激發起的這個激情去創造更美好的生活，推動各行各業的發展，推動歷史的進步，推動文明的前進，幾千年如此。在過去，人類要想獲得真善美亦必須訴諸宗教，就是說宗教很好地滿足了我們對真善美的渴望與追求。通過宗教，我們獲得了不同程度的真、善、美。然而，如今隨著全球範圍內的宗教衰敗，真、善、美全面缺失，出現了美盲、德盲和真盲。上面介紹了美盲，接下來再介紹德盲和真盲。

過去的道德倫理也即善就是起源於宗教，是宗教讓我們越來越善的。現在的中國老百姓也是這個觀點。不管是基督教、伊斯蘭教還是佛教，都是好宗教，都是讓我們做一個好人。這個觀點沒錯。在過去的幾千年裡，我們的道德倫理的確來源於宗教。不僅東方如此，西方也如此。西方壓倒性的宗教即基督教，過去稱「天主教」（基督教起源於猶太教，後從猶太教分裂出東正教和天主教，再進一步從天主教分裂出新教，此後東正教、天主教、新教成爲基督教三大派系，延續至今），西方社會人與人之間的關係就靠天主教維持，大家都很善良。爲什麼這麼善良呢？因爲善來源於上帝，上帝讓我們善，我們不敢不善。如果我們不善，上帝會懲罰我們，具體而言，就是在我們死的時候，上帝就不來救贖我們了。得不到上帝的救贖，我們就會下地獄受苦。因爲那個地獄很可怕，我們不想下地獄，因此必須善，要當一個整天幫助他人的好人。這就是善的來源：上帝。但是最近幾百年來，包括基督教在內的人類所有的大宗教，全部進入了衰退期，不能再給我們提供強有力的善的來源，不能再有效地規範和約束我們的日常生活，以及我們內在的種種慾望。

還是以西方爲例，整個社會公認其道德來自基督教，具體地說就是來自上帝。上帝是一切善的源頭，上帝等於善。在上帝的感召下，個個人心向善。個個人心都向善了，整個社會、民族、國家自然都向善了。所以基督教是西方道德、倫理的源頭，一切道德倫理——結婚、生子以及生老病死都是建立在基督教的教義之上。這很好。但是，工商業時代把基督教嚴重邊緣化了。在西方，它對大眾的約束力越來越弱，因爲人們已經不再信仰宗教了，即使信也衹是象徵性地信一信，不像過去那麼虔誠了。中世紀時期，上帝就是他的生命，就是他的呼吸，就是他的血液。現在，他的內心已經沒有上帝了，對他來說，上帝已經是一個地平線以外的存在，彼此間的心理距離越來越遠。因此上帝在他生活和人生中的作用幾乎降爲零，失去了約束力。失去約束力後，人們該怎麼辦？就是前面反覆強調的回歸生物性。每個人都回歸到生物本能中，遵循著本能的指導生活，而不是遵循上帝的指導生活，也就是說本能代替了上帝。

本能代替上帝的標誌性事件是什麼呢？就是尼采在他的哲學著作中大聲疾呼：「上帝已死！」怎麼死的？尼采說，就是你我他一起合夥把上帝殺死的，我們都是殺死上帝的兇手，每個人手上都沾滿著上帝的鮮血。——不是具體的某一個人，而是我們所有人殺死了上帝。「我們所有人」具體指的就是工商業時代，因此是整個工商業時代扼殺了上帝，拋棄了上帝。所以上帝不再是我們道德的源頭、監督者、引領者，不再是我們的最終歸宿，不再是道德的最終獎懲者，我們就進入到了一個無德的時代。我給它起了個名字：德盲。

什麼叫德盲呢？就是所有人無德可言，都處於道德真空狀態，分不清善惡；所有人都遵循著生物性本能生活。而生物性本能是沒有道德的，或者說動物是沒有道德的，衹有人有道德。我們把自己降低到動物的層次，當然就沒有道德了。我們現在就像動物一樣本能地活著，遵循的是弱肉強食、物競天擇、優勝劣汰的叢林法則，而不是遵循人性法則、德性法則。衹有人性法則和德性法則才講道德。我們連人性和德性都沒有，何談從人性和德性中開出道德之花？

我們德盲盲到什麼程度呢？偶爾身邊人良心有點兒發現，幹了一件合乎道德的好事，我們也發現不了，因爲我們生活在無德的世界中太久了，我們老早就進入到了道德的黑夜中。我們在黑夜中待得太久了，以致失去了識別善惡的能力。我們把很多善行都看成惡行。這就是我們這個時代德盲的表現。這個「盲」不僅是對自己視而不見，對社會上的德行也視而不見。爲什麼視而不見？因爲我們盲了，自然看不見。我們看不到別人身上的美德，總是用邪惡的眼光來審視著別人的美德，因此看到的都是滿眼的惡與無德。這個「盲」是對一切美德無視、麻木。我們連德都看不見，就更談不上去追求德了。所以，現在的人是以追求遠離道德爲目標，而且是急速地遠離，就是視道德如蛇蠍，看到道德就像看到毒蛇一樣，本能地要跑得遠遠的，越遠越好。這就叫「德盲」。

我們不僅沒有美、沒有德，而且沒有真：我們成了「真盲」。所謂真盲，就是真假不分、是非不分、對錯不分、黑白顛倒，一切都是顛倒的，沒有真理可言，所以我們現在都不講理。這個真理特指生命真理、生存真理、人生真理，不是指客觀真理、科學真理或物理真理。我們這個時代是沒有生命真理、生存真理、人生真理的，衹有客觀真理、科學真理或物理真理，比如，在標準的大氣壓下，水燒到一百攝氏度就會沸騰，等等諸如此類的理。這種客觀真理、科學真理或物理真理衹能指導我們造出飛機、潛艇、輪船、大炮、航天器等外在的東西，它無法給我們提供正確的愛情觀、友情觀、是非觀，不能指導我們的愛情生活、友情生活、家庭生活等日常生活。我們日常生活中的真假、美丑、對錯、是非靠什麼來判斷呢？靠人文文化。按照東方文明來講，就是生命文化給我們指示何謂是非對錯美丑，並提供相應的判斷標準的。這樣的生命文化我們中國不僅有，而且十分成熟與圓滿。但是，被我們「打倒孔家廟」開始的工業化打沒了。所以，現代人沒有任何是非觀，都生活在「顛倒夢想」中。

沒有任何是非觀的具體表現就是：把非當是，把是當非；把丑當美，把美當丑；把無德當有德，把有德當無德。總之，我們整個是非體系是錯亂的：我們不知道該追求什麼，不該追求什麼；我們不知道什麼是對，什麼是錯；我們不知道該堅持什麼，該放棄什麼；我們不知道這一生該往哪裡去。這是繼美盲、德盲之後的第三盲：真盲。所以在是非對錯真假上，現在這個時代比「文革」或「五四」時期都好不到哪裡去。總之，我們現在不僅流行美盲，還流行德盲和真盲。整個社會、整個人類都陷入了深深的美盲、德盲和真盲之中。

德盲比美盲更可怕。美盲衹是沒有審美能力，問題倒還不大。舉個例子，他聽了半天莫紮特[①]的音樂，感到十分失望。別人問他爲什麼失望，他回答：「什麼音樂嘛，亂七八糟，還不如我家的狗叫得好聽。」表明他沒有任何音樂審美和音樂鑒賞能力。再如，他看到了中國那麼美妙的書法和國畫，尤其是懷素[②]（725—785，或 733—799）的草書，如果欣賞不了，就只會覺得有一團亂麻在那裡滾動著、雜亂無章地張牙舞爪著而已。懷素是唐朝人，從小就出家爲僧，且酷愛書法。因爲窮買不起紙，就自己種下一萬多棵芭蕉樹，在參禪打坐之餘，採來蕉葉當成紙在上面練書法。他練習書法刻苦到什麼程度呢？刻苦到他把自己練廢的禿毛筆埋到山

① 莫紮特（Wolfgang Amadeus Mozart，1756—1791），生於神聖羅馬帝國時期的薩爾茲堡，天才的奧地利作曲家、維也納古典樂派的傑出代表。天資聰慧，幼年時被譽爲「音樂神童」：他三歲顯露天賦，四歲隨父學習鋼琴，五歲開始作曲，六歲開始旅行演奏，八歲寫出交響曲和奏鳴曲，十一歲作第一部歌劇。三十六歲死去，死後葬在修道院的貧民墓地。莫紮特在他短暫的一生中，共創作了六百多部作品，著名者達近百部，這在音樂史上可謂奇事。他在音樂史上的重要性在於重塑並定義了古典音樂。代表作有《奏鳴曲》《協奏曲》等。（參見戚廷貴、劉孝嚴、唐樹凡主編《東西方藝術辭典》，吉林教育出版社 1992 年版，第 403 頁。）

② 本段關於懷素的介紹，參見唐代陸羽撰的《懷素傳》，以及帥本華主編《中外文藝家及名作辭典》，甘肅人民出版社 1991 年版，第 575 頁。懷素的傳世書跡有《苦筍帖》《自敘帖》《食魚帖》等，真跡僅存《苦筍帖》，今藏上海博物館。

下都可以堆成一座小墳，這座小墳號稱「筆冢」。懷素早年曾經向張旭（約 685—約 759）的學生鄔彤學過書法，後來又向顏真卿（709—784）請教過書法精髓，在顏真卿啟迪下得悟張旭草法，書藝大爲長進，筆走龍蛇，滿紙雲煙，自稱得了草書三昧，以「狂草」著稱於世。他的狂草在繼承張旭的基礎上還有進一步發展，時人就把他和張旭并稱「顛張醉素」。懷素雖是個出家僧人，但性情狂放不羈，喜歡喝酒吃葷，而且每喝必醉。他覺得不喝到醉就不算喝酒，因爲酒就是醉人的，如果不醉，那還不如喝茶去呢。他每次喝醉以後，倒床就睡。經常睡到半夜時，大喊一聲「哇呀呀——」，就從床上一躍而起，手裡拿來毛筆在牆上狂寫一通，寫完後把毛筆往外一扔，又睡下了。第二天早晨起來，一看牆上的字，說：「這字這麼好，是誰寫的？是誰在我的房間裡寫了這麼好的字？」這就是懷素，周圍人稱他爲「狂素」，因爲懷素這個人十分瘋狂，他的書法也叫「狂草」。狂素寫狂草，那個線條龍飛鳳舞，我們現在的人根本欣賞不了。

即使不懂音樂的人把莫紮特的音樂評價爲不如他家的狗叫，不懂書法的人把懷素的狂草貶得一文不值，衹能說這個人沒文化，是個美盲，倒也無傷大雅。但是，一個人要是失德，那就不是無傷大雅的事了，他不但可能要自己的命，很可能還會害別人的命。就像新聞裡提到的「毒保姆」，她爲了能夠獲得僱主的錢財，竟然連續作案害了幾個老人的性命。這個保姆到僱主家工作不到兩個月，家裡的老人就死了。再到下一家，沒過幾個月，老人又死了。有人就起了疑心：怎麼可能這麼巧，每次保姆一到哪個僱主家，哪個僱主家的老人不久就死去，這肯定不對勁。警方調查後才發現，之前去世的老人們都是被這個保姆毒死的。她的邏輯就是：「衹有僱主死了，我纔能夠得到他家的錢財呀。」所以失德的人是能幹出很多傷天害理，乃至謀財害命的事的。由此可見，德盲比美盲要可怕得多。你要是交了一個無德之友，後患無窮，甚至有性命之憂。

比美盲更可怕的是德盲，比德盲更可怕的是真盲。所謂真盲，就是不分真假、對錯、是非、黑白，總之在他那裡一切都是顛倒的。就如老百姓所說，這種人永遠不講理，因爲跟他沒有任何道理可講。他沒有真假、對錯、是非等等這些理，那他是靠什麼生活的？他是遵循自己的生物需求、生物本能活一輩子的。他的理就是：能滿足我的生物需求的都是對的，不能滿足我的生物需求的都是錯的。這等於沒有對錯。你沒法跟這樣的人打交道，因爲他永遠不講理，這更可怕。可怕在哪裡呢？可怕在「軟」上，換言之，這是一種「軟可怕」。若一個人是德盲（失德、無德），他會謀財害命。但若一個人是真盲（失真、無真），就不是謀財害命這麼簡單。真盲的人帶來的是文明的反面或者說沒有文明，因爲他有非常強的同化力，他走到哪裡就同化到哪裡，就像一個病毒攜帶者一樣，走到哪裡就把他接觸的所有有文明、有文化的人拉低到跟他一樣的純生物性狀態，也就是動物層面。「動物層面」是什麼意思呢？就是去文明化、去文化化、去人性化、去德性化。這就是真盲之人的可怕之處。他傷害一切人性、德性，他是人性、德性最強有力的敵人，但是他還不自知：他不知道他在傷害人性和德性。事實上，他所有的言語行爲，他的表情和眼神，他全身上下的每一個細胞都散發出一種強大的殺傷力。這種殺傷力會全面摧毀和瓦解人性、德性，以及建立在人性、德性之上的一切文明文化。而且這種摧毀力和瓦解力十分強大而持久。所以和這樣的人待久了，就會被同化到動物層面。這就是真盲。

而我們現在這個社會，絕大多數人都或多或少地成了真盲，然後我們又自覺或不自覺地同化別人，把別人從人性、德性上往下拉到跟自己同一個水平。所以，在這個工商業無孔不入的時代裡，過一個人性化的人生比死都難，那過一個比人性化還要高的德性化的人生，更是難上加難。所以這個時代不支持人性，更不支持德性，它只肯定、保護、熱愛、鼓吹、美化獸性（生物性）。你要是一個生物性存在，大家都覺得沒問題，因爲你是生物性存在，我也是生物性存在，都是三百年養成的猴，誰也不比誰高明。你看我是猴，我看你也是猴，大家都覺得很正常。突然來了一個不是猴的人，大家都會覺得這個人有問題。

我在我的第一本生命學著作《家門沒上鎖》中講了一個寓言故事。有一個小島，島上有一個小國，國王和他的臣民就生活在小島上。這個小島衹有一處淡水泉。平時，島上所有的臣民都是喝這個泉的泉水，但國

王從來不喝這個泉水。爲什麼？因爲他是國王，爲了顯示自己的高貴，他想獨特點，所以他喝的水都是從海外運回來的。某一天，淡水泉不知怎麼回事變成了毒水泉，誰喝這個泉水誰就會變瘋。所有的臣民都喝了毒泉水，他們都瘋了；衹有國王沒喝，所以國王沒瘋，國王是島上唯一正常的人。所有的瘋子看瘋子都很正常，也就是小島上的臣民看臣民都很正常，但是，他們唯獨看國王不正常。所以臣民們就聚在一起開會議論國王是怎麼回事。議論的結果是：國王瘋了。他們達成共識說：「既然國王瘋了，就要把他給罷免了。不能讓一個瘋子國王來領導我們，這太危險了！試想一下，我們把身家性命都交給這個發了瘋的國王，這不是太可怕了嗎！」大家都感到了危機的來臨，因此齊心協力要罷免國王。國王聽到這個消息後，沒辦法，爲了變成跟他們一樣，半夜時偷偷地跑到毒泉那裡喝了幾口泉水，這下國王也瘋了。所以第二天，所有人看國王都正常了。爲什麼之前看國王不正常，現在看卻正常了？這個正常的標準是什麼？標準就是「跟我一樣」。我們平時看誰正不正常，都是以自己爲參照標準的。如果他跟我們差不多，那麼他就是正常的；如果他跟我們不一樣，那他就不正常，證明他瘋了。所以國王喝了毒泉水後，這個小島的人就發現：國王今天怎麼跟我們一樣了呢？那肯定是他的瘋病被治好了。

我們現在就是這樣，所有的三觀都是建立在獸性上的。因此，我們跟三觀同是建立在獸性上的人交流，就感覺到暢通無阻：我們認爲他正常，他也認爲我們正常。如果突然來了一個人，他的言行都是基於人性之上，我們看他跟我們那麼不一樣，就認定他瘋了，他有問題，然後群起而攻之，非得把他改造得跟我們一樣，我們纔心安理得。這個時候，和那位國王一樣，擺在基於人性的這個人面前有兩條路：要麼被其他人亂棍打死，要麼被他們同化。國王選擇了第二條路，被他的臣民們同化了，所以這個國家從國王到臣民都恢復了「正常」。整個國家載歌載舞，世界繼續下去，生活繼續下去，一切都沒有問題。這是絕大多數人所使用的方法。衹有極少數的人不使用第二種方法，他們堅持自己人性化的生活。這樣的人是社會的異類，他們永遠被排擠在社會之外，甚至被趕到沒有人的地方，任其自生自滅。

所以堅持人性化的生活，尤其是在目前這個時代，是要冒極大風險的，甚至要付出生命的代價。不然，你最好自己到毒泉邊喝幾口水，把自己也變成瘋子，這個世界就恢復正常了。這個時代就是把人往下拉，使勁拉到生物性的時代；這個時代不允許人性抬頭，不給人性以土壤和空間，更不給德性以土壤和空間。這是我們這個時代的悲哀！但是，很不幸，我們就生活在這個時代。更加不幸的是，我們沒有喝那個毒泉水。我們生活在這個時代也就罷了，還堅持不喝毒泉水，還要看上去跟別人不同，還要追求所謂的人性，更加「可惡」的是，還要追求所謂的德性。這是不被這個社會所支持和讚美的，這是不被大多數人所接納和欣賞的。

㈥「天命之謂性」及人類三條解脫之路

無論我們這個時代陷入美盲、德盲、真盲的程度有多麼嚴重，人畢竟是人，人性終究是要戰勝獸性，德性終究是要戰勝人性，人的天性如此。儘管獸性會獲得臨時的勝利，但是它不可能獲得永久的勝利。這就叫「天命之謂性，率性之謂道」[①]。我們介紹一下什麼是「天命之謂性」。

在我們的生命中，含有三性：獸性、人性和德性。獸性又叫生物性；德性在佛家被稱爲「佛性」，在道家被稱爲「道性」，在基督教被稱爲「神性」，總之不同的文化對它有不同的稱呼。我們學習什麼文化，就給它與之對應的稱呼。學習佛家文化時，我們就用佛家的專用術語，稱之爲佛性；學習基督教文化時，我們就稱其爲神性。現在我們學習的是儒家文化，所以就順著儒家的術語，稱之爲德性。

① 語出《中庸》首句：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也。」（潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版。）

爲什麼人性最終要戰勝生物性？沒有原因，上帝就是這麼安排的。爲什麼德性最終要戰勝人性？還是上帝安排的。但儒家不講上帝，而是叫老天爺。兩者其實是一回事。「上帝就是這麼安排的」用儒家的話說就是：老天爺就是這麼命令的，或者說老天爺就是這麼強制性安排的。這就叫「天命之謂性」，所以「命」就是命令，也即強制性安排的意思。

人一生的使命是什麼？儒家給出的定義非常清楚：人的一生就是要認清和超越獸性，最大限度地擴大人性，最終實現德性。這就是人的天命——天賦予我們的使命，每個人都必須去完成。有人說，我就是不想完成這件事行不行？我就是不按照天命給我規定的辦，我就是不願意去履行我的人生使命，行不行？不行！爲什麼不行？「天命之謂性」。上帝就是這麼強制性規定的，不由你不這麼辦，每個人都必須去完成這個使命。

如果我們不願完成這個使命，非要跟老天爺對抗，非要跟天命對抗，非要跟命運對抗，就是要停留在獸性上，不願意人性化，也不願意德性化，結果是什麼呢？「天誅之，地滅之」，簡稱「天誅地滅」。用比較學術化的專用詞語來說就叫「天刑」。「刑」就是上刑，「上刑」就是懲罰。所以「天刑」的意思是老天爺要用種種方式懲罰你。誰不履行人生使命老天爺就懲罰誰。一天不履行就懲罰一天，一輩子不履行就懲罰一輩子，一直懲罰到死之時，乃至到死後。這不是某一個人懲罰你，而是心性懲罰你，是天命懲罰你，直到你順從爲止，改正爲止。直到哪一天你終於醒悟說：「行了，行了，你別懲罰我了。我這就去履行我的人生使命，我不再講理由，不再躲避也不再對抗，我無條件地完成它！」從此，你的幸福降臨。所謂幸福，就是對你開始履行人生使命的獎賞。這叫「有獎有懲」。

後面我們還要展開講這個獎與懲。一旦履行人生使命，得到心性的獎賞，你會有很多幸福和快樂源源不斷地湧出。反之，將有很多懲罰等著你，而且這種懲罰是極其嚴厲的！也就是說，我們如果不願意過德化人生，就會遭受懲罰，而且這種懲罰嚴厲到給我們判死刑要我們性命的程度，就是這麼嚴重！我們現在的人都意識不到這點。其實，不僅違背德如此，違背真善美都如此。如果我們過一個違背真理或真相的人生，也會被懲罰；如果我們過一個違背美、遠離美的人生，也會被懲罰。一言以蔽之，衹要我們順應、追隨真善美，就會獲得種種獎賞；衹要我們違背真善美，不去追求真善美，就會遭受種種懲罰。

那麼，現在我們明白了自己的使命，也下定決心一生追求真善美，完成這個人生使命，有什麼途徑可以遵循呢？佛家、儒家、道家分別給我們指示了真、善、美三條路徑：依照佛家體系修學，最後可成爲真的化身；依照儒家體系修學，最後可成爲善的化身；依照道家體系修學，最後可成爲美的化身。下面簡單介紹一下三家的情況：

①佛家是建立在真理之上的智慧體系、思想體系。佛家所有的經論都旨在幫助我們甄別何爲真、何爲幻（佛家習慣將「假」稱爲「幻」），指示我們如何破幻顯真，成爲真的化身。它有一套完備的理論（義理）體系和修證（實踐）體系。理論（義理）體系幫助我們認清真幻，修證（實踐）體系幫助我們破幻得真。整個佛家情況大體如此。②儒家則是建立在善惡之上的智慧體系、思想體系。包括陽明心學在內的儒家的所有經論都是圍繞著一個目標（基本理念、根本宗旨），即幫助我們認識什麼是善，什麼是惡，告訴我們如何捨惡得善，成爲善的化身。在儒家，成爲善的化身的人即爲聖人。因此聖人是有具體內容的，即通過持續的捨惡爲善，最後成爲善的化身。當成爲善的化身之時，他就是聖人。③道家所有的經論，核心都是討論美丑問題，旨在告訴我們如何識別美丑，如何去丑得美，成爲美的化身。

相對而言，佛家的真幻（真假）體系博大、深邃、豐富、成熟；儒家的善惡體系也十分飽滿、豐富、成熟；道家的美丑體系就顯得支離破碎，發育不全，不夠成熟，不成體系，所以它是文化上的巨嬰，我把它比喻爲散落的珍珠，而不是一個完備的體系。這就是道家吃虧的地方。所以，在過去的幾千年中，道家始終沒有佛家和儒家那麼強盛，它衹能夾在兩者中間求生存。也不能說道家一無是處，毫無功德，這要看和誰比，

如果和世界上諸多美丑理論相比，道家是其中最完善的，故它在美丑上的貢獻是不可磨滅的；若是和儒家、佛家比較，它就像個未長大的少年。

目前，人類尚沒有一個建立在美丑之上的類似於佛家跟儒家這樣十分成熟完備的智慧體系和思想體系。所以美丑這一塊是人類文明的一大弱項。儘管古今中外有那麼多的美術家、藝術家，他們也寫了很多的書來談美學、談藝術，但都衹是停留在很散亂的個人化狀態，沒有形成一個公認的完備體系。比如，中國的書法家、戲曲家、畫家等藝術家，幾千年裡出了很多談論藝術體會、藝術感悟的著作，這些作品短則幾百字，長則鴻篇巨著，如東晉書法家衛夫人的《筆陣圖》、唐代畫家張璪（zǎo）的《繪境》、宋人郭若虛的《論氣韻非師》等等。西方的油畫家、音樂家、雕塑家也談論了很多個人的藝術體會，比如羅丹就有一本很著名的《羅丹藝術論》，但那衹是羅丹個人的談藝錄，衹是反映了他自己對雕塑藝術的一些體會、感悟而已。也就是說，東西方都沒有建立起普適於人類的如佛家、儒家這樣十分成熟完備的美丑體系（或美的體系），大家都是小人國中的矮子，這是前提。這些矮子中有一個巨人，這個巨人就是道家。因此道家是小人國裡所有矮子中的巨人，卻是所有巨人（儒家、佛家）中的矮子。

按照一般的邏輯，道家這麼不完備，我們會責怪先賢爲什麼沒有創立出一個完備體系。但反過來說，我們應該高興纔是：它不完備，不正是我輩，乃至後人發揮才華、價值的地方嗎？我們努力使它完備，造福人類，這就是我們的價值。如果我們想要在佛家和儒家上面發揮價值，難上加難！因爲它們已經十分完備和成熟了。但是我們可以在道家裡找到用武之地，在裡面大加發揮自己的才華和價值。這是談到道家時引申出來的題外話。

言歸正傳，真善美都可以給我們帶來解脫：真可以帶來解脫，善可以帶來解脫，美可以帶來解脫。這個解脫的結果是一樣的，都是生命的終極覺醒與終極解脫。此終極覺醒與終極解脫又統稱爲「內解脫」或「內解放」。內解放、內解脫是相對於外解放、外解脫而言的：因爲有外解放，所以才有內解放；因爲有外解脫，所以才有內解脫。我們把自然科學、社會科學對我們感官、四肢等各方面的解放與解脫，統稱爲「外解放」「外解脫」，而把通過真善美對我們內在身心的解放與覺醒，統稱爲「內解放」「內解脫」。

這就引申出一個非常嚴肅的問題：我們爲什麼要持續不斷地超越獸性進入人性，又持續不斷地超越人性進入德性？換一個角度問，我們爲什麼要過一個追求真理的生活？再換一個角度問，我們爲什麼要過一個追求善（道德）的生活？我們爲什麼要成爲一個有道德的人？再換一個角度問，我們爲什麼要過一個追求美的生活？我們爲什麼要持續不斷地去丑入美？合而言之，我們爲什麼要過一個追求真善美的人生？不追求真善美不行嗎？

儒家所有的學說都是建立在善惡之上的，換言之，都是建立在道德之上的，所以儒家是道德家，儒學是道德學，簡稱「德學」或「仁學」。「仁」就是道德的別名。上面的問題具體到儒家，就是我們爲什麼要成爲一個仁者？換個說辭，就是我們爲什麼要成爲一個有道德的人？我們爲什麼要追求道德、捍衛道德、昇華道德、成爲道德？根本原因在於道德能給我們帶來生命的終極覺醒與終極解脫。

因此，在儒家，道德覺醒等同於生命覺醒，道德解放等同於生命解放，道德解脫等同於生命解脫。所以道德的最終目的是讓追求道德的人獲得生命的終極解脫與終極覺醒，從而成爲聖人。什麼是聖人？聖人就是獲得生命終極解脫與終極覺醒的人。

㈦儒佛道三家的異同，兼論王陽明是禪是儒

那麼，通過什麼途徑能夠獲得生命的終極解脫與終極覺醒？有三種途徑：一曰真，二曰善，三曰美。我們通過真、通過善、通過美獲得覺醒和解脫的結果是不是一樣的呢？是一樣的。因爲生命衹有一個。無論我

們通過什麼方式獲得生命的覺醒和解脫，就生命的覺醒而言，它是一樣的；就生命的解脫而言，它是一樣的。如果我們把走向解脫比喻爲登山，那麼登山有三條路，一條是美路，一條是善路，一條是真路。這三條路分別位於這座山的三個面，如果我們要登山，無論走哪一條路，最終登上的都是同一個山頂，這個山頂我們姑且稱爲「生命之巔」。

若是從佛家的真這條路往山頂進發，在登山的過程中，我們對真就有越來越深的領悟，越來越進入真、成爲真，最後登上真的頂峰，也就是生命之巔。這時，我們不僅獲得了真本身，同時也獲得了全部的善與全部的美。因爲真善美三者在生命之巔（山頂）是一體的。

同理，若是從儒家的善這條路往山頂進發，在登山的過程中，我們對善就有越來越深入的領悟，越來越進入善、成爲善，最後登上善的頂峰（止於至善），也就是生命之巔。這時，我們不僅獲得了善本身，同時也獲得了全部的真與全部的美。

若是從道家的美這條路往山頂進發，在登山的過程中，我們對美就有越來越深入的領悟，越來越進入美、成爲美，最後登上美的頂峰，也就是生命之巔。這時，我們不僅獲得了美本身，同時也獲得了全部的善和全部的真。

所以這三條路，是越往上走越靠近對方。因爲山是上小下大，我們從下面起步登山的時候，三條路相距很遠，你在山的那一面，我在山的這一面，他在山的另一面，彼此之間的距離很遠；但越往上走，彼此之間的距離就越接近，到山頂上就完全匯合爲一了。

具體地講，如果我們從道家的美這條路往上走，我們走得越高，修得越深，我們的道德就越高，也就是說，我們不僅對美的理解越來越深，同時對善的理解也越來越好。我們有時候說的話，別人聽了都以爲我們是儒家的人，疑惑道：「你怎麼對善惡那麼有洞察，那麼有體悟，那麼有理解？」其實，我們是道士，並不是儒者。如果從佛家的真這條路往上走也是如此，到了一定的高度，我們聽高僧說話，就知道他們身上的道德感、善惡感一點兒不亞於儒學大師。如果不看他們這個和尚的外表，我們都以爲自己是在跟一個大儒說話。其實他們不是儒家的人，他們甚至連儒家的書都沒讀過，從小到大讀的都是佛家的書。可爲什麼他們修行到了一定高度，學問、心智、生命覺醒和成長到了一定程度，言行舉止像另外一家的人呢？因爲越往上走，三家越接近。到了山頂的時候，三家就完全匯合爲一，沒有真善美之分了：真中含著全部的善和美，美中含著全部的真和善，善中含著全部的真和美，每一個都全然地含著另外兩個。所以真善美實則是一個，細分爲三個衹是一時之權巧方便而已。

所以，我們整天說「儒佛道三家其實是一家」，這個觀點既對又不對。說它對，是就真善美在山頂上完全匯合爲一家而言的。說它不對，是指山頂，尤其是半山腰以下，三家一點兒都不一樣，彼此之間距離很遠：你跟我不像，我跟他不像，他跟你也不像。總之，越往山腳方向走，三家越來越不像；越往山頂方向走，三家越來越相似；最後到了山頂，三家就徹底貫通爲一。

舉例來說，釋迦牟尼和孔子都是登上生命之巔的人。那麼釋迦牟尼是佛家的聖人，他是從真這條路登上生命之巔的，但是釋迦牟尼的道德感一點兒不亞於孔子。而孔子是儒家的聖人，他是個道德家，從小就是從善這條路起步的，是在不斷地揚善去惡中成長起來而問鼎生命之巔的，實際上孔子的智慧一點兒不亞於釋迦牟尼，孔子對世界真相的理解一點兒不亞於釋迦牟尼。爲什麼這樣呢？因爲他們都登上了山頂，在山頂上貫通了真善美。

所以，我們應該如何評價儒佛道的異同呢？如前所說，它們既同又不同：在終極上三家是相同的，都是生命的覺醒和解脫；但在通向終極之路的過程中，三家性格迥異，風格相差甚遠。所以，我們談儒佛道三家匯合、三教合一、三學合一、三家合一的時候，這個「合」要具體問題具體分析。既可以談「合」，也可以

談「不合」，都可以談，但談的時候要弄清楚我們是站在山頂的角度還是站在山頂以下，尤其是半山腰以下的角度來談。總而言之，三家之間是同中有異，異中有同。但很多人沒有分清三家在什麼地方相同，又在什麼地方不同，就貿然談論三家合一，我一直很反對這樣做。可以談三家合一，但不要貿然談。

我們爲什麼要講述儒佛道三家的異同呢？因爲很多人沒有吃透儒佛道各自的學問入路和性格，沒有認識到它們到山頂上是完全相同的，就妄自評論陽明學是禪學，說王陽明是一個穿著儒家服裝的禪宗大師，或者披著儒學外衣的禪宗大師。爲什麼會出現這種誤解呢？因爲王陽明的很多思想風格，完全就是一個禪師的風格。因此就得出一個結論，說王陽明是混進儒家的禪師。大家就開始爭論：王陽明到底是禪還是儒？禪就是佛，換個說辭就是，王陽明到底是佛還是儒？如果我們不把儒佛道各自的性格、學問入路，以及它們最終的結果是什麼都弄清楚，這個問題根本沒法談，即使爭論，也不會有結果；反之，衹有把這些要點研究透徹了，我們再來看這個爭論就很清楚了。

我們的結論是：王陽明根本不是披著儒家外衣的佛門中人、禪宗中人，他是正宗的儒家傳人！那爲什麼他有很多風格、很多言語類似於禪師呢？因爲在生命之巔，儒佛道三家完全是相通的，所以，他說了一些類似於禪的話，這是沒有問題的。禪宗大師能說出來那些話，儒學大師同樣能說出來。如果一個道家大師想說，也能說出類似於禪師那樣風格的話來。但是這並不影響儒佛道各自的身份：該是儒家的還是儒家的，該是道家的還是道家的，該是佛家的還是佛家的。這是不能混淆的。也就是三家同中有異，異中有同：不能只講它們同的一面，因爲同中是有異的；也不能過於強調它們異的一面，因爲異中是有同的。它們的結果是一樣的，都是通過某一條路，最終實現生命的終極覺醒和終極解脫。因爲它們都能夠實現終極覺醒和終極解脫，所以儒佛道三家無有高低，衹是性格不同，各有側重而已。總之，三家都屬於終極之學，都是能夠幫助我們實現生命終極關懷的學問，簡稱「終極之學」。

㈧儒學的靈魂與核心，以及道德的本質

儒學是道德或曰善惡之學，是以善惡爲門或路徑，最終讓我們獲得生命的終極解脫的學問。那麼什麼是道德呢？我們的定義是：道德是終極解脫的生命之路；或者再換一種說法，道德是生命的終極解脫之路。這就是道德的價值與意義。

我們爲什麼要追求道德、成爲道德？追求道德是爲了實現在道德中覺醒；追求在道德中覺醒，是爲了通過道德覺醒而實現生命覺醒。在儒家，道德覺醒與生命覺醒是一回事，不是兩回事。道德覺醒就是生命覺醒，生命覺醒就是道德覺醒。儒家是世界上唯一一個給我們指示道德覺醒或生命覺醒之道的學問，這就是它的價值。有人說儒家是政治之學，有人說儒家是倫理之學，有人說儒家是人文之學或者叫人本之學，這些都是儒家的表象，不是儒家的靈魂與核心。儒家的靈魂與核心，不是人文，不是政治，也不是倫理，更不是條條框框的說教，而是通過道德覺醒實現生命覺醒，通過生命覺醒獲得生命的終極解脫，完成「天命之謂性」的使命。

爲了實現這一目標，儒家提供了一些側重點和支撐點，就是三綱八目的「八目」。八目又分爲外四目和內四目。外四目是指修身、齊家、治國、平天下，簡稱「修齊治平」。因爲修齊治平都是外在的，因此叫「外四目」。內四目是指格物、致知、誠意、正心，簡稱「格致誠正」。因爲格致誠正都是對內的，所以叫「內四目」。「目」在這裡就是支撐點的意思。任何東西它總要有個支撐點，就像我們的腳要落到地面上，那地面就是我們的支撐點。儒學要想實現道德覺醒，也就是生命覺醒和生命解脫，總不能架在空中來實現這個目標，它必須有支撐點。那麼儒家就給自己立了八個支撐點，這八個支撐點中的任何一個支撐點，都可以把我們推送到解脫的終點。所以八目或者說八個支撐點實際上就是八條路。佛家實現生命覺醒和解脫的目標，也

有六個支撐點：六度。「六度」又叫六波羅密，「波羅密」就是到彼岸（生命解脫的終點）的意思，「六波羅密」就是六條通達彼岸的道路。具體的六度或六波羅密，是指佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若。

無論是佛家的六度還是儒家的八目，含義是一樣的，即都是通過某一條或某幾條路抵達解脫的彼岸，也就是覺醒的終點。儒家雖有八目，但未必都要具備八目才能實現解脫：你如果能同時抓住八個更好，如果不具備八個，抓住其中六個或三個也行，如果不具備三個，至少要抓住其中一個，深化下去做文章，不斷地深入，一直深入到抵達終點爲止。這就是儒家的解脫道路或覺醒道路：通過道德獲得覺醒的道路。這就是儒家的靈魂與核心。

如果不搞清楚儒家的靈魂與核心，那陽明學就講不下去，尤其是在當代更講不下去。因爲當代是一個去真善美化或者說去人性化、去德性化的時代，是一個擁抱、熱愛、狂熱追隨生物性的時代。在這個時代，幾乎所有人都不講道德。這個「所有人」不僅指中國人，而是指全球範圍，尤其是工業文明所及之處的人。

工業文明到哪裡，就影響到哪裡。在工業文明所籠罩的時代和國度中，一個普遍趨向就是去真善美化，具體地講，就是去道德化，全民質疑道德。你若告訴一個人：「你要當個好人。」他會反問：「好人有什麼用？好人能吃嗎？好人能喝嗎？」你說：「不能。」那好人有什麼用？你想了半天，覺得他說的還真是有幾分道理：百無一用是好人。好人是個奢侈品，不是必需品。換句話說，道德是個奢侈品，一個人吃飽了，喝足了，有閑錢了，才可能會聽你講講道德。一言以蔽之，這個時代全民質疑道德，嘲笑道德，鄙視道德，貶低道德，人人都認爲道德是無用的、多餘的，人人就像拋棄垃圾一樣拋棄道德，這就是這個時代道德崩潰的原因。我們把道德當成過街老鼠一樣，人人喊打，它怎麼能不崩潰？所以現在的人以無德爲榮，以有德爲恥，因此叫德盲——我們是一個道德方面的盲人，不僅眼盲，而且心盲。

爲什麼我們所有人都在鄙視道德？爲什麼我們所有人都像遠離蛇蠍一樣遠離道德？根本原因是不理解道德的價值與意義，不理解道德的本質究竟爲何。那爲什麼我們不理解道德的價值與意義？不知道道德的本質？根本原因，國外在於宗教的崩塌，國內在於儒家的式微。本來，西方國家和地區的宗教能爲大眾提供道德和倫理原則，現在宗教崩塌，道德自然也隨之崩塌。中國則有儒家給我們清楚揭示道德的真相、價值和意義，並提供具體的道德實踐路徑，但是我們卻呼籲「打倒孔家廟」，把這門學問無情地拋棄了。

現在的儒家跟佛家、道家一樣，有「文」無「獻」。什麼是「獻」？活著的吃透經典內涵的人就叫「獻」。什麼是「文」？「四書五經」等經典就是「文」。現在這些文章、經典都在，但「獻」不在了。因此沒有人告訴我們這些經典到底在說什麼；沒有人告訴我們儒學的價值之所在，陽明學的價值之所在，道德的真義之所在。所以，我們就想當然地認爲道德無用，甚至認爲道德是纍贅，是障礙——障礙自己發財、行騙，障礙自己釋放生物性本能。既然道德是障礙，那我們就要把它清除。這就是我們對道德的誤解。事實上，道德當然不是障礙。包括陽明學在內的儒學，不斷地從不同的角度、用不同的方式告訴我們道德的本質及真相。道德的真相是什麼呢？古人有古人的表述方式，我們把它轉成現代語言來說，道德的真相是：道德覺醒就是生命覺醒，通過道德覺醒可以實現生命覺醒。實現生命覺醒是爲了什麼呢？爲了實現生命的終極解脫。

無論是從個人、民族、國家，還是全人類的角度講，衹有三條出路：真理之路、道德之路、美德之路。除此之外，人類沒有第四條出路。而儒家是人類文明中唯一一家建基於道德之上的智慧體系和解脫體系。全人類沒有一家像儒家這樣擁有如此清晰、完備、圓滿、成熟的道德覺醒體系。如果儒家被消滅或拋棄了，意味著人類僅有的三條解脫之路中的這條道德之路被拋棄。儒家的消失，將很大程度上標誌著人類出路的斷絕，意味著人類關閉解脫出路的大門，被悶死在獸性的地下室中，永不得逃出生天[①]。反之，衹要儒家得以傳續，人類就有解脫的出路和希望。這就是儒家的價值和意義。儒家之於人類及人類的未來就是這麼重要。

① 逃出生天，指的是在險境中大難不死，逃逸出來。同義詞有劫後餘生、死裡逃生等。

㈨儒家之道（孔孟之道）是常道

很多人在媒體（報紙、電視、互聯網等等）上，不斷地質疑孔孟的價值、儒家的價值、陽明心學的價值究竟何在。儒家的價值是什麼？我們就此給出明確的解答：它是人類三條覺醒、解脫之路中的一條，而且是距離我們生活或當下最近的一條覺醒、解脫之路。儘管佛家所代表的真理之路、道家所代表的美德之路和儒家所代表的道德之路，三者平等無二，同樣重要，但是佛家和道家這兩條路只適合於部分特定人群，不適合於所有人，這是兩家文化的先天弱點。儘管道家的高道們、佛家的高僧們，一代一代不斷努力盡量彌補兩家文化的先天弱點，讓它們最大可能地適應於所有人、所有民族、所有文化、所有時代，不可否認他們努力的效果十分顯著，但是仍然沒有達到其渴望的目標，距離最終的理想還很遠。唯有孔孟開出來的這條通過道德覺醒以實現生命終極解脫和終極覺醒的善之路適合所有人、所有民族、所有文化、所有時代，這是佛道兩家所不能比擬的。

我們已經用兩千五百年的歷史，雄辯地證明了孔孟這一條路是常道。什麼叫常道呢？適用於所有人的道就叫常道。而佛家與道家開出來的路就是《道德經》裡說的「非常道」。老子是一個很誠實的人，他一上來就告訴世人「道可道，非常道」，意思就是：我給你們指出的這條路是可以走的，但不是一般人能走的路，衹有非一般人才能走，因此叫「非常道」。

儒家的常道不僅適用於大人，也適用於三五歲的孩子。就是說三五歲的孩子都可以踐行儒家之道，比如端碗水給父母，這叫孝。這個孝是什麼？道德。道德是什麼？善。善是什麼？生命的覺醒。這就叫童蒙三歲。三歲孩子最大的能耐無非就是端碗水，或者是趁大人們掃地時，搶過掃帚說「我來掃地」，因爲他小，衹有這一點兒能力，但就這一點兒能力，他已經上道了。上了什麼道？儒家的道德覺醒之道。這就叫常道。但是，佛道兩家不是常道。三五歲的孩子不能修佛或修道，因爲無論怎麼給他講佛、講道，他也無法理解，衹有等他成年後給他講，他纔能理解，理解了以後他才能踐行。總之，佛道兩家不能普適於所有年齡段、所有文化、所有時代。比如，佛家的經典特別多，道家的經典也很多，這些經典都十分深奧晦澀，學者要有相當高的文化水平才能讀懂，文盲就讀不懂，讀不懂經典，他就沒有辦法踐行佛家之道、道家之道。連讀都讀不懂，他都不知道佛家、道家在搞什麼，何談踐行呢？

但是儒家就不同，哪怕不識字的人都可以踐行它。王陽明的前輩陸九淵（1139—1193）是心學開創者，而王陽明是心學集大成者，一個開其首，一個束其尾。因此叫「陸王心學」。陸九淵曾說過一句非常著名的話：「若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。」（《陸九淵集》卷三十五《語錄下》）[①]這句話證明，即使我不認識一個字，我仍然可以踐行孝道。所以，孝敬父母與是否識字沒有必然關係，識字的人可以孝順父母，不識字的人依然可以孝順父母。不識字的人可能更孝順父母，識字的人倒可能不是誠心誠意地去孝順父母。爲什麼？因爲他識字，腦袋很活，一肚子的花花腸子，加上嘴甜，憑著三寸不爛之舌，他會把父母哄得團團轉，但就是不幹實事。而那些不讀書的人嘴笨，不會玩花花腸子，只會幹實事，他會實打實地孝順父母。無論是小孩、成人，還是識字不識字的人，都可以踐行孝道，這就叫常道。

佛家、道家是非常道。衹有受過相當系統而嚴格的思想文化訓練，我們纔能讀懂佛經或道經。衹有讀懂了，我們纔知道佛在說什麼、道在說什麼，衹有搞明白了它們的思想，我們纔能去踐行。但儒家不需要這樣，我們識字更好，不識字也沒什麼。「若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。」這個「堂堂地做個人」

① 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，中華書局 1980 年版，第 447 頁。

意思就是做一個有道德的人，一個君子，一個大人，一個追隨聖賢的人。哪怕不識字，我們也可以去追隨聖賢，說不定追隨得更好。

從常道與非常道的角度而言，孔孟給我們開出來的這條道德覺醒之路，比美之路與真之路更加珍貴，更加必要，更普適於所有人。從民族角度、人類角度、歷史角度看，孔孟所開出來的道德覺醒之路，也就是善之道，比真之道、美之道更加重要！人類三條解脫道路中最重要的一條就是這孔孟之道——常道。這條常道不僅適用於中國人，也適用於外國人，它超越了宗教，超越了意識形態，超越了政治架構，超越了不同的民風民俗。一言以蔽之，它適用於任何一個國家、任何一個民俗民風、任何一種語言、任何一個年齡段、任何一個時代。這點十分珍貴！人類有史以來唯一的最完整、最徹底、最成熟的常道，就是儒家的孔孟之道，或叫仁愛之道、善之道。

因爲孔孟的仁愛之道、善之道適用於包括這個時代在內的所有時代，所以儒家沒有「末法時代」之說。佛家就不像儒家這樣適用於所有時代，它只適用於某些時代。因此佛家一再強調「末法時代」，說佛法在流傳的過程中，分爲三個時期：第一個是正法時期，釋迦牟尼佛涅槃後的五百年稱爲「正法時期」。第二個是像法時期，正法時期結束或者說正法消失後，就進入像法時期，這個時期有一千年的歷史。像法時期的特點是什麼呢？就是大家都追求表象，不追求精神，不追求靈魂，不追求內涵，所以稱「像法時期」。第三個是末法時期，像法時期過後的一萬年稱爲「末法時期」。在末法時期，佛陀的教導不起作用了，儘管這些經論都在，但是它們都沒有作用或效果了，而且隨著時間的推移，它們只會越來越沒有效果。爲什麼沒有效果呢？因爲儘管有經論，但是大家都不按照經論去做，僅僅停留在看和學上，用儒家的話說就是沒有知行合一。

按照時間推算，我們現在正處於末法時期。自佛陀圓寂那年[①]（此處按西元前 486 年）算起，到現在（2021）已經過去了兩千五百多年。正法時期五百年，像法時期一千年，合在一起是一千五百年。之後就進入末法時期。佛陀去世後的兩千五百多年減去正法時期、像法時期的一千五百年，就是一千多年，也就是我們早在一千多年前（大約爲宋朝開國之初）就進入了末法時期。所以我們現在正處在漫長的末法時期中，佛陀的教導不起作用了。不起作用的原因是，面對佛陀的教導，眾生置若罔聞，像聽耳邊風一樣，學不到心裡去。所以末法時期不是沒有法，而是有法不依，有學不習，有道不隨，有佛不拜。這個「拜」不是指跪下來磕頭，這個「拜」和日本將軍東鄉平八郎（1848—1934）所說的「一生俯首拜陽明」的「拜」是一個意思，都指佩服、追隨之意。

儒家就沒有「末法時代」「像法時代」的說法，爲什麼？因爲儒家是常道，適用於任何時代的任何人。既然如此，它當然也適用於我們這個時代的每個人。所以每個人都可以踐行儒家之道，而且祇要你想踐行，隨時都可以，現在就可以。任何一個點都是你的起點，你可以在人生的任何一秒鍾起步：從此以後，你就下定決心追隨陽明，追隨孔孟。這不會有任何障礙，你不用擔心「這個時代是末法時代，我想追隨但追隨不了」的問題，因爲儒家不存在這個問題！任何一個時代都可以追隨孔孟及其學問。祇有你不想追隨，沒有你不能追隨；祇有你不想學習，沒有你不能學習。其實，我們這個時代更加需要包括陽明學在內的儒學，也就是孔孟之道、孔孟之學。因爲這個時代是個嘲笑道德的時代，是個嚴重不理解道德價值與意義的時代。越是不理解，就越是需要一些人來向我們講說清楚。

㈩講授陽明心學的目的

① 佛陀的生卒年目前尚有爭論，一說爲約西元前 565 年至前 485 年，一說爲西元前 566 年至前 486 年，南傳佛教認爲是西元前 623 年至前 543 年。

我們這次講學的目的，是想培養一批儒家的「獻」出來。「文」，也就是「四書五經」本來就有，很容易獲得，但是現在缺少吃透「四書五經」的活著的人——「獻」。這次講學就是要培養這樣的「獻」，讓你們成爲這個時代第一批真正理解儒家靈魂、儒家真相和道德本質的人，成爲一批自覺踐行道德的人。道德是什麼？道德就是覺醒。道德覺醒就是生命覺醒，生命覺醒就是生命解脫，有多少生命覺醒，就獲得多少生命解脫。要想獲得生命的覺醒，前提是獲得道德的覺醒。所以道德、覺醒、解脫是一個意思。

如果我們真的理解了道德的內涵就知道，要是某一個人來阻止我們從事道德實踐，阻止我們追求道德覺醒，他真正的本意，其實是阻止我們獲得生命覺醒；阻止我們獲得生命覺醒，就是阻止我們獲得生命解脫。所以，阻止我們成爲一個好人，意思就是阻止我們成爲一個生命覺醒的人，更深層的意思是阻止我們成爲一個生命解脫的人。這個問題就是這麼嚴重！如果我們真正認識到這點，就會衝破一切阻礙，無條件地去成爲一個有道德的人，把一切阻止我們成爲一個有道德的人視爲敵人，視爲障礙。事實上，他就是我們的敵人，因爲他讓我們保持在非常低的獸性層面，使我們永遠不得成長，就是說他不允許我們成長，他阻礙我們成長。那這些阻礙我們成長的人，當然是我們的敵人，而且是生死之敵！

一個認識到道德內涵與真相的人，一定是一個勇於捍衛道德的人；一個勇於捍衛道德的人，一定是一個排除萬難，無論如何也要成爲一個有德之人的人。誰阻止我，我就跟誰沒完！我一定要把這個阻礙的力量化解、破除、超越。總之，我不允許它在我的世界中存在，我不允許它在我的面前出現，因爲它阻礙我。這就叫道德的勇氣！哪怕全天下人都嘲笑道德，我都要做那個唯一的有德之人。因爲我知道道德的內涵是什麼。因爲知道，所以義無反顧！絕不會因爲幾個人阻礙我一下，把我往下拉一拉，我就順從他們去喝那個毒泉水，我絕對不喝，寧死不喝！無論我在成爲一個有德之人的過程中，經歷了什麼樣的千辛萬苦，經歷了多少不公平的對待，我絕不後悔！因爲我知道我在做什麼，我知道我是誰。這就叫恆心。因此《論語》有言：「仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（《論語・泰伯》）[①]我們立志捍衛、踐行道德並成爲一個有德之人，就叫「仁以爲己任」，一旦踏上踐行道德之路，彰顯道德就是一生的使命，是要「死而後已」的。

爲什麼儒家提倡「殺身成仁」？所謂「殺身成仁」，是指在某種情況下，如果必須犧牲肉身才能捍衛我的道德，成就一個有德之我，那即使犧牲我這個肉身也在所不惜。也就是我會「殺身成仁」，絕對不會「殺仁成身」，我不會傷害、違背我的道德而成就我的肉身。因爲我的道德比肉身尊貴無數倍，重要無數倍。道德和肉身誰輕誰重，我當下立判：當然是我的道德重要！我這個肉身沒什麼可眷戀的，如果我的道德跟肉身不能並存，在某種特殊情況下必須二選一時，我會毫不猶豫地選擇我的道德而放棄我的肉身，這就叫「殺身成仁」。爲什麼能做到這一點？因爲我對道德的真相、價值與意義有著異乎尋常而清晰的理解、洞察和認識。若是沒有這個前提，遇到這種情況，極大的可能性是選擇「殺仁成身」，而不是「殺身成仁」。就像我們現在千百萬人在做的那樣，就像我們前半生做的那樣。

捫心自問，我們哪一個人的前半生不是時時刻刻在「殺仁成身」？我們幾乎在每一件事情上都是「殺仁成身」，從來沒有一次是「殺身成仁」，從來沒有一次義無反顧地爲了道德，爲了成爲有德之人，無論放棄什麼都在所不惜，哪怕是放棄這個身體，都欣然接受。我們沒有成爲一個有德之人，哪怕這個願望都沒有生起。我們像所有的普羅大眾那樣，嘲笑道德，鄙視道德，遠離道德，不認爲道德有什麼價值和意義，順帶著否定了孔孟之道。衹要你否定了道德，就是否定了孔孟之道，因爲孔孟之道就是道德，道德之外沒有孔孟之道。包括陽明心學，也是道德之學。

陽明心學的核心就是良知。良知就是道德、德性的別名。否定了德性，就否定了道德、良知；否定了良知，就否定了陽明心學。因爲陽明心學就是致良知學，它的別名就叫「致良知學」或「致良知教」（這裡的「教」

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 80 頁。

不是宗教的教，而是教導的教）。「致良知」就是「致道德」。因此否定了道德、良知，就否定了陽明心學和孔孟之道，就否定了中華自堯舜禹以來五千年的文明之道。中華文明起自黃帝，傳到堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟，再到陸九淵、王陽明，千古一脈相傳，所傳的就是「道德」二字。把「道德」一否定，就等於把整個中華文明全部否定，就等於把整個中華文明從地球上取消、刪除，這樣它存在的任何價值和意義瞬間崩潰。問題就是這麼嚴重！

所以，今天我們要重新理解道德，要明白我們爲什麼要在當前的時間、空間、歷史、全球時代背景下來講授陽明心學。其實，我們是透過陽明心學來講授儒學，再透過儒學來講授中華文明，讓大家重新理解何爲中華文明，明白它的核心與靈魂究竟是什麼。這是我們首先要明白的地方。

衹有帶上這樣的認知來學習陽明心學，才能把它學好。不然，陽明心學就衹是一堆乾巴巴的概念和碎片化的知識，我們衹是學來一肚子的概念和碎片知識，沒有多少意義。衹有把陽明心學、儒學，乃至中華文明放在這樣大的時空背景下談論，我們才會有更多的發現、更多的驚喜、更多的感悟、更多的啟迪。

我們前面講的都是包括陽明心學在內的儒學的過去，還有更重要的是陽明心學對未來的啟迪。未來指的就是工業文明。工業時代一定會誕生它自己的文明。中國正式進入工業化時代是以「五四」爲節點，「五四」到現在，也就是一百年歷史。所以，中國的工業化時代很短。儘管西方歐美這些發達國家的工業化時間起步早，從文藝復興（14 世紀到 16 世紀）的高峰期算起，到現在也只有五百多年的時間。因爲時間太短，還不足以形成一個大的成熟而圓滿的文化體系、思想體系。隨著時間的推移，工業時代一定會誕生跟農業時代一樣的儒家、道家、佛家等大而成熟的文明體系，而且不止一個，可能會有三個、五個，甚至更多。比如農業時代，中國就有儒佛道三家文化體系，印度也有印度教、耆那教等幾個大的文化體系，再加上其他文化體系，僅僅東方就產生了七八個。但現在的工業時代是一個文化體系都沒有誕生。然而，它終究會產生的。屆時，不僅會產生幾個大而成熟的文化體系，甚至像第一軸心時代那樣，在全世界的不同地方，同時誕生幾個文化圈或文化中心：中國是個文化中心，印度是個文化中心，巴比倫是個文化中心，埃及是個文化中心，希臘是個文化中心。在工商業時代，說不定也會產生這麼多的文化中心，在文化中心就會孕育出相應的文化體系，我們把這樣的時代叫「第二軸心時代」。

第二軸心時代是相對於第一軸心時代而言的。第一軸心時代是農業文明到達頂峰後產生的，第二軸心時代也將會是在工業文明到達頂峰後產生。我們現在就是在第一軸心時代所誕生的文化被我們否定、拋棄，第二軸心時代正在醞釀還沒有誕生這樣一個青黃不接的歷史節點上，來談論陽明心學，有一種承上啟下的作用。「承上啟下」就是將包括孔孟之道在內的第一軸心時代的代表性文化，作爲文化資源和思想資源採納、吸收過來，並在採納、吸收的基礎上對其進行一番揚棄、改造、提陞，從而開創出第二軸心時代。

因此，第二軸心時代一定是建立在第一軸心時代基礎上的，是對第一軸心時代的揚棄，而不是否定。否定和揚棄是有本質差別的。揚棄是去掉一部分，保留一部分；而否定就是一刀切。無數歷史經驗告訴我們，第二軸心時代一定是對第一軸心時代的揚棄，而不是否定。但是我們之前的思想是錯誤的，之前是一刀切式的否定——凡是中國的與傳統的都不好，所以要「打倒孔家廟」。這裡有個「倒」字，「倒」就是全盤否定，徹底消除之而後快。但事實證明，這樣全盤否定是行不通的。那全盤接收行不行？也不行。因爲它是農業文明，不適用於現在這個社會了，它有好多地方已經老化了或者說不好使了，需要被淘汰掉。所以最佳的選擇是什麼呢？兩個字——「揚棄」，即保留一部分，去掉一部分，借鑒一部分，改造一部分，昇華一部分。這是被歷史一再證明的最合理的態度。

我們今天學習王陽明及陽明心學，就是採用揚棄的態度。包括陽明心學在內的過去的文化體系，在當時也許是好的，但是拿到這個時代未必就是好的，因爲時代不同了。所以，不是說陽明心學什麼都是好的，一

字都不能動，直接照搬到這個時代和未來使用就行；我們今天是秉持借鑒、吸收、揚棄的態度來學習陽明心學，是爲了給我們開闢新的軸心時代，創造新的文明或者叫新的儒家、新的道德體系，提供足夠的歷史資源和經驗教訓。這個是非常必要的。因爲包括陽明心學在內的孔孟之道，只適用於過去的時代。我們現在有太多的新生事物是王陽明做夢也想像不到的，比如互聯網、全球化、衛星等等。所以，如何構建互聯網上的道德規範？我們從王陽明那裡是找不到答案的，因爲王陽明那個時代還沒有互聯網。

我們需要吸收王陽明的精神和思想來應對新生事物，比如重建我們現在互聯網時代的倫理、道德。建樹新的道德，僅僅照搬過去是絕對行不通的。但是，我們又不能一概地否定，而是要從中吸收經驗，因爲如果不吸收陽明心學，乃至儒家的經驗，就沒有第二家可供我們吸收的了。全人類衹有儒家是最完備、最正宗、最純粹、最成熟的道德體系。除了儒家之外，其他家都不是真正純粹的道德，而是建立在宗教之上的道德。所以它們的「道德」前面得加個定語，叫「宗教道德」。在上帝的引誘和魔鬼的恐嚇下，大家才選擇做一個好人。我們現在當然不信這些東西了，覺得這些都很可笑，但把歷史往前推一百年，那個時候的宗教徒就是相信有魔鬼。心想：今天我要是不當好人，晚上魔鬼就來找我，想想都感到害怕；爲了不讓這個魔鬼找上門，今天我必須當個好人，這樣才能得到上帝的護佑。你以爲我想當好人呀？我纔不想當好人呢，但是不當不行呀，要是不當好人，等我死的時候，上帝就不救我了，這個是最要命的，所以想不想當好人都得當，總之我是被逼迫才當好人的。

全人類自覺的道德，衹有儒家才有。所謂「自覺的道德」，是指不是在鬼神恐嚇下生起的道德，而是讓人主動地、自願地、快樂地成爲一個有德之人，也就是君子。衹有儒家做到了這點。所以儒家纔是真正的、正宗的、純粹的道德體系，全人類獨此一家。我們要想建立一個適用於工業文明這種獨特形態的道德體系，就得向第一軸心時代唯一的道德體系——儒家尋求靈感，從中找到可借鑒之處。我們不想借鑒也不行，因爲我們找不到第二家道德體系。宗教已經被歷史淘汰了，所以第二軸心時代將不再有宗教了。之前，宗教是推動人類文明進步的第一推動力，現在這個第一推動力沒有了，那我們就要去尋找另外一種動力。另外一種動力是什麼呢？就是真善美，其中的善就是道德。也就是說，善或道德將會取代宗教成爲現在和未來無論是個人、民族還是整個人類以及人類文明前進的永恆動力。而且就真善美三者而言，善（道德）將擺在第一位，真、美是側翼。真、美也是不可或缺的，也是推動人類發展的重要動力，但是在這三個重要動力中，善或曰道德最爲重要。

今後，人們對真善美的嚮往和追求，將成爲推動人類發展的不竭動力。也就是說，推動我們個人和家庭不斷地變好、向上的不竭動力不再是宗教，或者給我們提供激情的不再是宗教，而是真善美。對善的追求，對美的追求，對真的追求，將給我們以極大的激情、熱情，這種激情、熱情推動著個人和時代不斷前進。所以，那時將不會再有宗教。

宗教是什麼？宗教衹是我們人類在原始時期追求真善美的一種幼稚狀態。所以，宗教是人類在追求真善美的過程中誕生的。從更徹底的角度講，宗教是人們追求真善美過程中的產物，而且是初級階段或幼稚階段的產物。當我們成熟的時候，我們就不再需要宗教了，而是直接追求真善美。也就是說，不需要先產生一個宗教，再通過宗教來推動我們！我們把宗教這個中間環節取消，直接追求真善美，通過真善美獲得無窮的激情，這種激情作用在我們的身心上，使我們的身心不斷地進步，使這個時代不斷地進步。通過宗教追求真善美等於繞了個彎，增加了一環。不知道當時爲什麼要增加這一環節，現在這一環節已經不重要了，就把它取消。之前，我們是通過宗教面對真善美，現在是把宗教取消，直接與真善美面對面。

這有點兒像西方的宗教改革。在宗教改革之前，你必須讓牧師、神父當你和上帝的中間人或媒介。你有什麼問題，先告訴神父，神父再告訴上帝；要是上帝有什麼話，再由神父轉達給你。到了馬丁・路德[①]（1483—1546）這裡，他就對德國的宗教進行了一番改革。他改革了很多問題，其中一個最重要的壓倒性的問題就是：我們是否需要神父、牧師、教堂這些中間媒介才能與上帝溝通？馬丁・路德的回答是：「不需要，我們不需要教堂，不需要神父、牧師，我們可以直接面對上帝。有什麼事情直接告訴上帝就行了。遇到什麼不痛快的，比如失戀、失業，心裡很苦悶，也不需要到教堂中告訴上帝，在任何一個地方直接告訴上帝就行了。」這等於把教堂、神父、牧師這些環節都取消了。馬丁・路德之後，人們不再需要教堂、神父、牧師，就可以直接面對上帝。我們現在要做的是把整個宗教都取消，直接面對上帝，直接面對真理。

在工商業文明時期，我們是不需要教堂、神父、宗教這些中間環節的。之前需要，是因爲之前借助宗教才能認識、感悟真善美。若是沒有宗教這一環節，我們是沒有辦法認識真善美的——儒家除外。之前的文明體系中，儒家是第一個認識到不需要宗教和相關的宗教神職人員，我們就可以直接面對善惡，直接揚善去惡，直接成爲善的化身。但也衹有儒家認識到了。所以儒家是人類第一個宗教覺醒者，後來其他宗教慢慢地都覺醒了，時間上就晚多了。一直到了工業革命時期，也就是工業化時期，大家才逐步意識到可以不要教堂，可以不要宗教，可以不要神職人員，可以直接面對真善美，這樣更好。到現在已經有相當多的人逐漸認識到這點了。但也衹是相當多的人，而不是全部的人。所以，宗教的革命還不徹底，還要再繼續，繼續到什麼程度呢？一直到所有的寺廟、道觀、教堂裡不再有宗教人士。過去需要他們，現在不再需要了。爲什麼？因爲我們可以直接面對上帝。他們在那個地方反而礙事，沒事還騙我們一下，明明沒聽到上帝的話，他們卻說聽到上帝的話了。所以，我們要繞過他們。

工業時代的本質是去宗教化的，我們不需要宗教而直接面對真善美。所以整個人類的宗教都要進行一番徹底的改革，但好在儒家是不需要改革的，因爲儒家早在兩千五百年前就已經完成了革命。全人類第一個革宗教之命的人就是孔子。孔子的七十二賢緊跟其後，後世的儒家傳人一代又一代地不斷完成這一項曠世偉業。什麼曠世偉業？總結爲一句話就是：去宗教化。儒家是第一個完成這個曠世偉業的，從孔子到王陽明都義無反顧地堅持去宗教化，一直到現在都繼續著這個原則。可以說，儒家提前爲我們準備了工業文明的到來。

所以，儒家儘管誕生於第一軸心時代的農業文明時期，但它是第一軸心時代誕生的所有文明中，最像工商業文明的文明體系。它跟工業文明的相似點主要表現在「去宗教化」上，直接面對真善美。不像別的文明，需要通過宗教人員來面對真善美。這是儒家文明和其他文明本質上的差別。從這點來說，儒家文明是一個極其先進的文明。它先進到什麼程度呢？先進到它預知到兩千五百年以後纔是它的開始。哇——，這是一個多麼具有預見性的文明！我真的相信孔子有特異功能、超級神通，不然，他怎麼知道他的文明是給兩千五百年以後創立的，就不是給兩千五百年前創立的呢，他騰空越過兩千多年預知後世。這是一個多麼先進且具有預見性的一個文明！

以上就是對儒家文化、對陽明心學做一個背景性的介紹。衹有把講授陽明心學和儒學的背景，陽明心學和儒學的價值、內涵，陽明心學和儒學的靈魂、旨趣這一系列主題瞭解清楚之後，我們才能夠走進陽明心學，才會對陽明心學有一個透徹的理解，而不只是學來了一堆抽像的概念和碎片知識。

---

① 馬丁・路德，基督教新教路德宗的創始人。16 世紀時，他倡導、發動了德國宗教改革運動。他出生於德國艾斯勒本地區，爲了研習神學，他於 1505 年到奧古斯丁修道院學習，1507 年成爲神父。1512 年，獲神學博士學位。學滿後，他任維登堡大學神學教授，常設聖經講座傳播教義。1520 年發表《致德意志基督教貴族書》《教會的巴比倫之囚》和《論基督徒的自由》等書。主張改革天主教會，建立一個「廉潔的教會」。1517 年 10 月 31 日在維登堡教堂門前張貼《九十五條論綱》，譴責羅馬天主教會兜售「贖罪符」的卑劣行徑，點燃了德國宗教改革運動的火炬，接著又發表了一些有關宗教的著作，最後與天主教決裂，還當眾焚燒教皇諭令和教會法典等。曾猛烈抨擊羅馬教皇對各國教會的直接統治，鼓吹教皇、主教都同普通的基督徒那樣，沒有什麼特殊的權利；教會歸世俗政權領導，政教分離，簡化宗教儀式，反對教階制度，拒絕向教會納貢。馬丁・路德對抗天主教神學哲學理論的中心思想或根本原則是「因信稱義」，並斷言，信徒同上帝之間的關係無須通過教會、神職人員的中介，不必遵從教會的規章和履行宗教的禮儀，認爲每一個信徒衹要對上帝抱有虔誠的信仰，接受基督的救贖即可得救。（參見王伯恭主編《中國百科大辭典》，中國大百科全書出版社 1999 年版，第 3559 頁。）

二、對本次「陽明學熱」的冷思考

陽明學在當代是一個顯學。從其誕生的那一天起，陽明學就是一個很有影響的學派。王陽明是明朝中葉人，從他在明朝中葉創立陽明學開始，一直到明末再到清初，陽明學都是那個時代最爲主流的學問之一。但這中間也不是一帆風順，而是有個小插曲。王陽明剛一去世，時年爲西元 1529 年，朝中一個學問不錯的擁護朱熹理學（朱子學）的大臣桂萼（è）（1478—1531）就上奏朝廷反對他，說陽明學不是朱子正宗，誣其爲「邪說」[①]。在當時，朱子學被公認爲是儒家正宗，說陽明學不是朱子正宗，就等於說陽明學不是儒家正宗。這道奏摺把明世宗（1507—1567）說服了，於是，明世宗下令，將陽明學定義成偽學[②]，天下書院和學子都不准講習陽明學，此外還停革了先前給他封的「新建伯」世襲爵位。而桂萼上奏不到兩年就去世了，三十多年後明世宗也去世了。隆慶元年（1567），明穆宗（1537—1572）一即位，即追念前朝功臣，重新恢復了王陽明「新建伯」的世襲爵位，並追封他爲「新建侯」[③]。所以，這個插曲持續了三十七年左右（後面還會詳細講述王陽明的身後際遇，這裡衹是做個簡單介紹）。在這之前和之後，陽明學都是顯學，是天下學子爭相談論之學。到了清朝的中晚期，陽明學再次沉寂了一段時間。

到清末民初時，尤其是民國期間的「五四」前後，陽明學獲得了一次中興。當時，有很多政界人士學習陽明學，如孫中山、蔣介石、毛澤東等。就連侵華的日本高級將領都學習陽明學，不過他們學習陽明學是爲了研究如何打敗中國，如何入侵王陽明的故土，這很弔詭。

除了政界之外，學術界喜歡陽明學的人就更多了，其代表人物便是熊十力[④]。他在《略談新論要旨（答牟宗三[⑤]）》中說道：「中國人失其固有也久矣。兩宋諸大師奮起，始提出堯舜至孔孟之道統，令人自求心性之地，於是始知有數千年道統之傳而不惑於出世之教，又皆知中夏之貴於夷狄、人道之遠於禽獸，此兩宋諸大師之功也。然其道嫌不廣，敬慎於人倫日用之際甚是，而過於拘束便非。其流則模擬前賢行跡，循途守轍，甚少開拓氣象。逮有明陽明先生興，始揭出良知，令人掘發其內在無盡寶藏一直擴充去，自本自根，自信自肯，自發自辟，大灑脫，大自由，可謂理性（理性即是良知之發用——原註）大解放時期。程朱未竟之功，至陽明而始著，此陽明之偉大也。」[⑥]

其實在此之前，熊十力曾經參加過革命，後來才棄戎從文的。比如，1911 年辛亥革命時，熊十力就曾擔任過湖北都督府的參謀。第二年，他又在中華民國臨時政府的武昌日知會調查記錄所任編輯，一年後離開。1917 年，孫中山領導的「護法運動」爆發，熊十力南下廣東，在中華民國政府大元帥府擔任幕僚，半年後即決絕地離開了。從此他一心致力於學術研究。熊十力爲什麼放棄革命，轉身學術呢？因爲在參與國民革命大潮的過程中，他看到了革命黨人的種種卑劣行徑——貪污、婬侈、殘忍、猜妒、浮誇、詐騙、卑屈、苟賤等

---

① 《明史・王守仁傳》載:「守仁既卒，桂萼奏其擅離職守。帝大怒，下廷臣議。萼等言:『守仁事不師古，言不稱師。欲立異以爲高，則非朱熹格物致知之論；知眾論之不予，則爲《朱熹晚年定論》之書。號召門徒，互相倡和。才美者樂其任意，庸鄙者借其虛聲。傳習轉訛，背謬彌甚。但討捕峯（shē）賊，擒獲叛藩，功有足錄，宜免追奪伯爵以章大信，禁邪說以正人心。』帝乃下詔停世襲，恤典俱不行。」〔清〕張廷玉等撰:《明史》卷一百九十五《王守仁傳》，中華書局 1974 年版，第 5168 頁。）

② 〔清〕邵廷采《明儒王子陽明先生傳》:「停恤典、世襲，詔禁偽學。」

③ 王陽明生前的「新建伯」爵位屬「公、侯、伯、子、男」五爵位的伯爵，可以世襲；追封的「新建侯」屬侯爵，不及子孫，不能世襲。

④ 熊十力（1885—1968），新儒家開山祖師，國學大師。原名繼智、升恆、定中，號子真、逸翁，晚年號漆園老人。幼時在家隨兄讀書，十四歲從軍，1905 年考入湖北陸軍特別小學堂，在校期間，加入武昌「科學補習所」「日知會」等反清革命團體，武昌起義後參加光復黃州活動，後赴武昌，被任命爲湖北軍政府參謀。1917 年赴廣州參加孫中山領導的「護法運動」。失敗後，決意專心從事哲學研究。先後在武昌文華大學、天津南開中學、北京大學、浙江大學任教。1949 年以「特別邀請人士」身份參加首屆全國政治協商會議，後被選爲全國政協二、三、四屆委員。著有《新唯識論》《原儒》《體用論》《明心篇》《佛家名相通釋》《破破新唯識論・摧惑顯宗記》《十力語要》《乾坤衍》等書。其學說影響深遠，自成一體，「熊學」研究者也遍及全國和海外。

⑤ 牟宗三（1909—1995），中國學者，熊十力三大弟子之一，現代新儒學代表人物。字離中，山東棲霞人。1929 年考入北京大學哲學系學習，曾聽熊十力講新唯識論。1949 年後去台灣。之後曾在香港中文大學新亞書院講授邏輯學、哲學概論等課程。1974 年退休後擔任新亞研究所的專任教授。1958 年與唐君毅、徐復觀、張君勱聯名發表《爲中國文化敬告世界人士宣言》。主要著作有《才性與玄理》《心體與性體》《從陸象山到劉蕺山》《現象與物自身》等。（參見餘源培等編著:《哲學辭典》，上海辭書出版社 2009 年版，第 416 頁。）

⑥ 熊十力:《十力語要初續》，上海古籍出版社 2019 年版，第 8 頁。

等，失望至極，感慨道：「深覺吾黨人絕無在身心上作工夫者，如何撥亂反正？」[①]由此逐漸意識到中國的問題表面上看在於軍閥混戰，各界腐敗，列強欺凌，但根本原因是我們的文化出了問題、我們的思想出了問題。要想救亡圖存，祇是在社會層面搞政治革命是解決不了中國的問題的，必須在靈魂深處鬧革命[②]。所以，他就棄戎從學。辭官以後，熊十力已經三十五歲了，不再是少年。所以熊十力在學術上是半路出家，但是他非常勤奮用功，因爲他省悟到自己已經荒廢了三十多年的寶貴光陰，想起早年父親離世時曾發過絕不荒廢學業的誓言，感到無限慚愧和惶恐，不敢再浪費片刻時光，一心撲到學術上。由於他要治中國人的靈魂病，必須找一個學術大師教自己，於是開始到處尋師，「環顧當今中國，誰堪爲我師耶？」他放眼天下，看上了一個堪爲師父的人——歐陽竟無[③]。歐陽竟無當時正在主持南京的金陵刻經處。金陵刻經處是由楊仁山[④]居士創立的，歐陽竟無是楊仁山的得意弟子，在楊仁山去世後接管金陵刻經處。楊仁山爲什麼要創辦金陵刻經處呢？這得從頭說起。

楊仁山出身書香門第，爲官宦之後，從小好讀奇書，興趣廣泛，「凡音韻、曆算、天文、輿地，以及黃、老、莊、列，靡不領會」[⑤]。其父母原本期望他考取功名，但是他鄙棄科舉，始終未曾進過考場。[⑥]既對科舉考試不感興趣，那他對什麼有興趣呢？佛法。楊仁山對佛法生起興趣，最開始純粹是私人愛好。到了後來他發現佛法不僅能救個人的靈魂，而且能救世人的靈魂。他這個想法和熊十力的想法很相似，都認爲中國問題的實質是靈魂問題，是文化問題，是思想問題。僅僅靠表面的軍閥征戰是解決不了中國的根本問題的，必須在靈魂深處鬧革命。那麼靠什麼來實現靈魂深處鬧革命呢？佛學。楊仁山認爲佛學能夠救中國之弊，這不光是他一個人的主張，當時有很多學者都持此觀點。楊仁山就進一步思考以佛救國的具體辦法，最後得出結論：首要之事就是印經，之後進一步流通和講解這些經典，如果連經典都沒有，那後面的事情就無從談起。

印刷經典的前提是要有大量的佛經作爲藍本，但現實情況是找不到佛經。當時，不要說在一般人家找不到了，就是在寺廟中都找不到佛經。沒有佛經，那寺廟裡的僧人們學什麼？他們不學經。不學經做什麼呢？他們祇要學會一個本事——超度亡人——就可以了。超度亡人的時候，他們就會得到亡者家屬的供養、佈施。因此他們不需要讀經，祇要趕經懺就行了。他們一個月趕一次經懺，日子就可以過得很好。話說回來，即使他們想讀也讀不了，因爲寺廟裡沒有佛經。爲什麼沒有佛經？因爲佛法不僅在社會上中斷了，也在寺廟中式微了。楊仁山看到這種現象後，下定決心印經。1866 年，他和一些志同道合者發心籌建金陵刻經處。由於家中頗有資財，他就專門把一處房屋作爲金陵刻經處的辦公之地。爲了避免後世子孫收回房產，特意立下一份

① 熊十力：《熊十力全集》第四卷《黎滌玄記語》，湖北教育出版社 2001 年版，第 425 頁。

② 「吾年十六七，便以革命從戎，狂野不學。三十左右，因奔走西南，念黨人競權爭利，革命終無善果，又目擊萬里朱殷，時或獨自登高，蒼茫望天，淚盈盈雨下，以爲禍亂起於眾昏無知，欲專力於學術，導人群以正見，自是不作革命行動，而虛心探中印兩方之學。」（熊十力：《十力語要》，上海古籍出版社 2019 年版，第 378 頁。）

③ 歐陽竟無（1871—1943），名漸，江西宜黃人。幼年受啟蒙教育，二十歲時捐得秀才，不久入江西南昌經訓書院，讀經史，兼修天文和數學。後受友人桂伯華的影響，轉向佛學。1904 年至江蘇南京，受教於楊文會，研習佛典。1910 年再赴南京從楊文會學習唯識瑜伽。翌年（1911）楊師逝世，遵師遺命續辦金陵刻經處，主持刊校佛典的工作。1914 年，在金陵刻經處設立研究部，培養學人。1918 年與章太炎、陳三立等在南京金陵刻經處籌建支那內學院。1922 年內學院正式建成，親任院長。院內設學、事二科和學務、事務、編校流通三處，以辦學和編印佛典爲宗旨，同時在研究部開辦試學班，培養佛學研究人才。1925 年後，改爲研究、學問、法相大學三部，在法相大學內設特科，專講法相唯識。1927 年起，組織人員，選編集粹，刊印《藏要》三輯。抗日戰爭爆發，率領內學院學生，攜刻經處經版至四川江津建支那內學院蜀院。1943 年因操勞過度而辭世，享年七十二歲。身後留有晚年親訂《竟無內外學》二十六種，曾由內學院蜀院輯爲三十餘卷刊行。現由金陵刻經處取名爲《歐陽竟無先生內外學》刊佈流通於國內外。（參見歐陽竟無：《歐陽竟無內外學》，商務印書館 2017 年版，第 726—727 頁。）

④ 楊仁山（1837—1911），晚清居士，學者。名文會，字仁山。石埭（dài，今安徽石台）人。年青時博覽經史，兼通老莊之學。二十七歲時在病中讀《大乘起信論》，因而信佛，並立志搜尋佛經，整理刊行。清同治五年（1866），傾家產在南京創立金陵刻經處。清光緒四年至十二年（1878—1886），隨清廷外交官曾紀澤兩度出使歐洲，考察英法社會。在英國倫敦結識日本佛教研究學者南條文雄，請其將流散日本之中國佛經資料提供給金陵刻經處。光緒三十三年（1907），在刻經處設祇洹精舍，培養佛學學者。清宣統二年（1910），任佛學研究會會長。爲學務博，凡淨土、華嚴、禪宗、唯識、因明等學，皆有研究。一生刊印佛經二千餘卷，著述輯爲《楊仁山居士遺著》，弟子有歐陽竟無、譚嗣同、章炳麟、梅光羲等。（參見任道斌主編《佛教文化辭典》，浙江古籍出版社 1991 年版，第 192 頁。）

⑤ 歐陽漸：《楊仁山居士事略》，載楊仁山《經典發隱》，崇文書局 2016 年版，第 131 頁。

⑥ 陳士強主編《中國學術名著提要》（宗教卷），復旦大學出版社 1997 年版，第 533 頁。

《楊氏分家筆據》，註明金陵城中延齡巷屋宇專作刻經處公業，永遠作爲流通經典之所，三房兒孫均不得認爲己產[①]。此處房產即是如今金陵刻經處所在地。

目前，金陵刻經處尚存於世，現有雕版 125000 餘塊，是中國目前保存雕版最多的地方。2006 年，金陵刻經處的雕版印刷技藝作爲我國古老的雕版印刷術入選國家首批非物質文化遺產保護項目。2009 年 9 月 30 日，金陵刻經處、廣陵古籍刻印社、德格印經院聯合申報的「中國雕版印刷技藝」被聯合國教科文組織保護非物質文化遺產政府間委員會在第四次會議審議並批准列入《人類非物質文化遺產代表作名錄》的項目[②]。這是後話。

一百多年前，楊仁山創辦了金陵刻經處之後，就著手印經事業。要印經，就必須先找到佛經，以其爲藍本刻製雕版，再用雕版印刷成書。楊仁山開始遊歷蘇、浙等佛教聖地，到處搜集經典，今天從這裡搜來一部殘經，明天又從那裡搜來一部殘經，搜集到以後就開始刻制雕版，印經，裝訂，最後把經典免費送給各個寺廟及社會上好佛的學者、普通大眾。可以說，楊仁山是一個真正的佛經復興者，功德無量！他發現很多經典在國內很多地方都找不到，於是就把目光移到了朝鮮和日本，委託自己的好友——日本僧侶南條文雄（1849—1927，日本佛教淨土真宗大谷派佛教學者）去找。南條文雄果然協助他找到了兩百多部[③]在唐宋期間從中國傳過去的漢字佛經，它們還沒有被翻譯成日文或朝鮮文字。這些經典保存在日本的很多古寺中，他就用船一批一批地運回南京，這等於搶救了很多中國已經失傳的古老佛經和佛教大師們的論著。這些經典取回後，他就從中選出他認爲最重要的經論，整理、製作經版並印刷，然後到處流通，對佛教的復興起到了決定性的影響。

楊仁山不僅印經，還研究經典，培養人才。他本來就是一個佛學大師，又進一步研究了取回的經典，逐漸就成爲那個時代的一位集經律論之大成的頂級佛學大師。他晚年的時候，帶出了一個得意弟子，就是歐陽竟無。在所有的弟子當中，歐陽竟無的學問和人品是最好的。1911 年楊仁山去世前，就將金陵刻經處托付給了歐陽竟無。由此，歐陽竟無成爲金陵刻經處的第二任負責人，繼續刻經，講學。1922 年，歐陽竟無又在金陵刻經處成立了「內學院」。爲什麼叫「內學」呢？這是佛家術語[④]，佛家把自己的學問稱爲「內學」，將佛家之外的學問稱爲「外學」。聽「內學院」這個名字就知道，它只研究佛學，不研究其他學問。如果研究其他學問，它就不叫內學院了。既然叫內學院，就是開宗明義表明：此處只講佛家的經律論，不講數理化、文史哲。用現在的話來說，內學院就是佛學院。佛學院當然只講佛學，不講別的。在內學院開辦期間，很多社會精英慕名而來，紛紛拜在歐陽竟無門下受教。歐陽竟無挑選了十幾個可造之才給予重點培養〔包括呂澂（chéng）、王恩洋、梁漱溟、劉定權、湯用彤、邱晞明、聶耦（ǒu）庚、釋太虛、韓清淨、李石岑（cén）、景昌極、繆鳳林等人，都曾受教於歐陽竟無大師〕。

1919 年，三十五歲的熊十力到北京拜訪梁漱溟[⑤]。梁漱溟跟熊十力提到歐陽竟無大師開辦內學院，廣招天下才子而教之，勸他前去學佛，他很高興：「這正是我要找的大師。」（原本熊十力熱愛儒學，不愛佛學。此前他專門寫過一篇《健安隨筆》發表到梁啟超的《庸言》雜誌上批判佛學，梁漱溟看到後在《究元決疑論》

① 楊仁山：《楊氏分家筆據》，載〔清〕楊文會撰，周繼旨校點：《楊仁山全集》，黃山書社 2000 年版，第 589 頁。
② 陳璐璐、王歡：《金陵刻經處：中國傳統雕版印刷的「活化石」》，「新華社新媒體」百家號，2019 年 1 月 4 日。
③ 見歐陽漸：《楊仁山居士事略》，載楊仁山《經典發隱》，崇文書局 2016 年版，第 133 頁。
④ 內學：指「佛學」。古印度佛教自稱其學爲「內明」，明是梵文 Vidya（吠陀）的譯語，即「學問」之意。因而後世佛教學者稱佛學爲「內學」，而把佛學以外的學問稱作「外學」。（《辭海》宗教分冊，上海辭書出版社 1978 年版，第 57 頁。）
⑤ 梁漱溟（1893—1988），中國思想家、教育家，與熊十力、馬一浮并稱「新儒學三聖」。原名煥鼎，字壽銘，廣西桂林人。早年加入同盟會。1917 年任北京大學印度哲學講席，1924 年辭職離開北大後，任河南村治學院教務長並接辦北平《村治月刊》。1931 年在鄒平創辦山東鄉村建設研究院，先後任研究院鄉村建設研究部主任、研究院院長，倡導鄉村建設運動。新中國成立後，曾擔任中國孔子研究會顧問，中國文化書院院務委員會主席等職。一生致力於研究儒家學說和中國傳統文化，造詣頗深。著作主要有《東西文化及其哲學》《鄉村建設理論》《中國文化要義》《人心與人生》等。（參見餘源培等編著：《哲學辭典》，上海辭書出版社 2009 年版，第 409 頁。）

裡把他的觀點痛斥了一番。熊十力看到梁漱溟所寫的《究元決疑論》對他的批評後，專門到北京拜訪了梁漱溟，相談甚歡，兩人從此成爲至交。）

在梁漱溟的介紹下，1920 年他動身前往南京金陵刻經處的內學院。經過一番考核，他被歐陽竟無接納爲正式弟子。他在內學院前後學習了三年，在諸多學人中是學得最好，但也是最窮的。他窮到什麼地步呢？由於他之前從政府辭了職，再也沒有了收入來源，他來南京時，只穿了一件袍子，一條長褲。唯一的褲子洗了之後，就沒有可穿的了，裡面衹能什麼都不穿，外面就套上那件僅有的袍子，所以，他的同門都叫他「空空道人」。這一件袍子他一穿就是三年。吃飯時，每天也衹能吃一個饃，再想多吃一點兒就沒有了。他就窮到那種程度。歐陽竟無門下的傑出弟子，除了熊十力之外，還有呂澂[①]。民國之後，呂澂是佛教研究的第一人，是一個非常偉大的佛學家，而且是第一個講述印度佛教史的漢人，相當有學問。歐陽竟無對熊十力和呂澂都非常珍愛。

1916 年，梁漱溟因《究元決疑論》引起北京大學校長蔡元培的注意，蔡元培賞識其人其學，特聘請他到北京大學講授印度哲學。1922 年，梁漱溟自認學力有限，講不了唯識學，建議聘請一位熟習唯識學的內行專家來講授。蔡元培同意了梁漱溟的建議。當時，金陵刻經處已經享譽海內。梁漱溟決定到金陵刻經處尋找人才。於是，他就從北京專程到南京，誠心請歐陽竟無自薦或推薦一位高人去北京大學任教。歐陽竟無既要管理印經處，又要管理內學院，事務繁忙，無法抽身，於是婉拒了梁漱溟的邀請。梁漱溟轉而想請呂澂任教，但歐陽竟無有意培養呂澂做他的接班人，故再次拒絕了梁漱溟的請求。梁漱溟說：「您這樣不行啊，我千里迢迢地從北京到南京來請您，您三言兩語就把我打發了，我不能就這樣空手回去。」最後，歐陽竟無推薦了熊十力到北京大學任教。這不僅解決了梁漱溟的難題，同時解決了熊十力的生計問題，可謂一舉兩得。梁漱溟在徵得蔡元培的同意後，延聘了熊十力到北京大學代替自己講授唯識學。就這樣，1923 年熊十力到北京大學擔任特約講師，講授佛學。[②]他教了一段時間佛學後，慢慢地，就對自己所講的內容產生了懷疑，發覺很多地方不能自圓其說。於是，他就加強閱讀佛學經論，閱讀得越深，越發解決不了他的諸多疑問。

他就開始出佛入儒，嘗試不讀佛經，看看讀儒家經典能不能解決自己的一些思想問題。這裡的儒家經典，具體地說就是陽明學相關論著。一讀陽明學，他之前的很多疑問瞬間冰釋，所以他一下就喜歡上了陽明學。從此以後，他就漸漸地遠離佛學，轉入陽明學，後來又從陽明學進入孔孟之學，再從孔孟之學進入易學，他最後是歸宗於易學上的。熊十力是 20 世紀在易學研究上頗爲精深的一位學者，在這個領域他至少能排到前三名。但他也不是一開始就鑽研《周易》的，他起初是看不懂《周易》的，後來通過陽明學才讀懂了《周易》。由於他是從陽明學進入《周易》的，所以，他一生對陽明學很是感激。

熊十力是新文化運動[③]之後，整個 20 世紀最具代表性的一位陽明學專家。熊十力後來帶出了幾個弟子，最具代表性的有三位——牟宗三、唐君毅[④]、徐復觀[⑤]，他們三位後來都去了港台。在這三位大師當中，相對

---

① 呂澂（1896—1989），現代佛學家、居士。原名呂渭，字秋逸或秋一、慧子。江蘇丹陽人。中學畢業後，就讀於常州高等實業學校農科，並考入南京民國大學經濟系，後來到金陵刻經處研究部學習。後師從著名佛教居士歐陽漸（歐陽竟無）。在其師運籌下，於 1922 年共同成立支那內學院（後來的中國內學院），並擔任支那內學院教務長、院長。內學院停辦，被委任爲中國佛教協會常務理事。新中國成立後，擔任《佛教百科全書》（英文）副主編，中國科學院哲學社會科學部委員。佛學造詣甚深，主要研究印度和中國佛學及佛教因明學。著有《中國佛學源流略講》《印度佛學源流略講》《因明綱要》等。（參見宋林飛主編《江蘇歷代名人詞典》，江蘇人民出版社 2019 年版，第 364 頁。）

② 李山、張重崗、王來寧：《現代新儒家傳》，山東人民出版社 2002 年版，第 136 頁。

③ 新文化運動是 1919 年「五四」運動前後，中國思想文化領域發生的啟蒙運動。1915 年 9 月陳獨秀創辦的《青年》（自第二捲起改名爲《新青年》）雜誌，發起了衝擊傳統精神羅網的鬥爭，在《新青年》的影響下，逐步形成了波瀾壯闊的思想解放運動，即五四新文化運動。（參見何曉明主編《中國文化大事典》，武漢大學出版社 2019 年版，第 1579 頁。）

④ 唐君毅（1909—1978），四川省宜賓人。1925 年入國立北京大學，後轉入國立南京中央大學哲學系。畢業後，歷任國立四川大學、私立華西大學、國立中央大學、私立金陵大學教授，私立無錫江南大學教務長。1949 年秋，與錢穆等在九龍創辦亞洲文商專科夜校。1950 年該校改稱新亞書院，任教授兼教務長。1962 年與牟宗三等組織東方人文學會。1963 年 10 月任香港中文大學中文系教授。1974 年專任新亞研究所所長。著有《中華文化之精神價值》《哲學概論》《人心與人文世界》等。（參見唐士文：《中國唐氏人文蒼要》，北京燕山出版社 2017 年版，第 249 頁。）

⑤ 徐復觀（1903—1982），湖北浠水人，名秉常，字佛觀，亦名復觀。早年從軍，1944 年拜入熊十力先生門下，先生爲其更名爲「復觀」，取《老子》中「萬物並作，吾以觀復」。生平著書十餘種，凡三百餘萬言，行於世。（參見徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社 2013 年版，第 437 頁。）

來講，徐復觀的知名度要小一些。受熊十力影響，牟宗三對陽明學的研究也頗有建樹，他寫了很多陽明學相關的文章和著作。以上就是陽明學在民國期間的一次中興的大體情況。

1949 年新中國建立後，陽明學又沉寂了一段時間，一直沉寂到 2000 年。差不多整整半個世紀，陽明學在中國大陸的學術界、思想界幾乎無人問津，無人專門研究。儘管港台地區有牟宗三等學術大師整天講說陽明學，但是並沒有傳播、影響到中國大陸來。中國大陸的人並沒有受到港台幾位陽明學大師的影響，我們自己又沒有人研究，陽明學自然變得默默無聞了。

2000 年之後，特別是 2011 年之後，時任國家副主席的習近平極力推崇陽明學[①]，在這樣的背景下，短短幾年間，全國迅速掀起了「陽明學熱」。這波「陽明學熱」一直持續到現在（2021），已經有十年曆史了，照此下去可能還會持續很長一段時間。

如果把民國期間的陽明學思潮算作陽明學的第一次中興，那麼這波十年的陽明學熱則是第二次中興。我們現在就處在陽明學的第二次中興階段。在這期間，全國湧現出數以千計的陽明學研究專家；召開了各種級別的陽明學討論會，有一些還是國際級別的；發表在學術期刊上的相關論文也非常多；出版的著作也很多，光是王陽明的評傳一類著作就有好幾個版本。

然而，面對今天的「陽明學熱」或者叫「心學熱」，我們有必要進行冷思考。陽明學熱了十幾年，所取得的成果（專著、論文等）自不待言，這些都是好的一面，那有沒有不足之處呢？以我個人所見，不足之處還是有很多的，而且還相當嚴重。我們從中選取最主要的幾點進行闡述。

㈠務外而遺內，沒有內聖心性工夫

縱觀這十年，陽明學第二次中興熱潮所暴露出來的第一個問題，或者說最主要的問題，就是始終沒有明白踐行工夫與身心實證在儒家的重要性與必要性。

這一次陽明學中興熱潮的主要參與者是各大高校的老師、各級社科院哲學所的研究員，還有哲學、歷史、文學等社科人文類的碩士、博士以及感興趣的民間學者。其中主力是高校的教授、碩導、博導和各級社科院的研究員們。這些人差不多都是在 20 世紀 50 年代、60 年代、70 年代這三十年間出生的人。他們有個共同特徵：遭遇了亂世。他們或是生於亂世或是長於亂世。20 世紀 70 年代的人是生於亂世，五六十年代出生的人是長於亂世。他們要麼在出生的時候，要麼在上學讀書的年齡遭逢了「文革」（1966—1976）。「文革」期間，大中小各級學校停課，儘管 1967 年官方就下達通知「復課鬧革命」，但是很多學校仍然無法正常上課。正是上學年齡的這些學生們成立了「紅衛兵」組織，要天天串聯起來上街，去揪斗那些該被批鬥的人，把老師們都打成「臭老九」[②]。因此他們沒有接受過良好的教育，並不是他們不想接受教育，而是沒有老師教他們，因爲老師們都被他們批鬥了，他們想學習也學不了。他們要麼回家待著，要麼參加「紅衛兵」組織，到處抄家、批鬥，整天就做這些事。這種情況一直延續到 1977 年恢復高考，十年的光陰就這樣白白浪費了。高考制度恢復後，通過考試，他們又重新回到了學校，匆匆忙忙地學了點知識就走向社會了，有的就留校當了老師。留校當了老師的，因爲職業需要，也是匆匆忙忙地找了幾本書給自己充充電、壓壓底，屬於「臨陣磨槍，不快也光」（指臨時抱佛腳）式的學習，都是表面文章，沉澱不下來。

十歲到二三十歲之間是一個人受教育的黃金時期，是思想形成的關鍵時期。而他們錯過了，他們的思想是空白的。因此，他們很可能是中國文化史上最沒有文化的一代人，是被荒廢的一代人。他們的底子十分薄

① 見《習近平考察貴州：勉勵學子立志做大事》，《貴州日報》2011 年 5 月 12 日第 1 版。

② 「臭老九」:「文革」時期對知識分子的貶稱。當時，認爲知識越多越「反動」，所以知識分子就「臭」;「老九」是指在被打擊和批判的对象中排行第九。排在前八類的人是地主、富農、反革命分子、壞分子、右派分子、叛徒、特務和走資派。（參見陳璧耀：《漢字裡的中國》，上海遠東出版社 2018 年版，第 293 頁。）

弱，連基礎教育都沒有很好地完成。如果由這一代人去研究陽明學這樣高深的學問，他們是難以勝任的。即使他們能勤奮、好學、深思，認真看書，多少能取得一些學術成果，但有一點是永遠彌補不了的，那就是儒家的實踐工夫。因爲學校的老師和學生們衹是在書齋裡做些文字功夫，並不做身心實踐工夫，也就是學校裡沒有儒家所說的踐履、踐行。踐履、踐行是動輒需要數十年才能看見功效的，想一蹴（cù）而就是不行的。不管是佛家、道家還是儒家，踐履工夫要是沒有做足一二十年是入不了門的，要是沒有做足二三十年是不會有所造詣的。這是要用時間來磨的，必須磨夠時間，不磨夠是不行的。你要是勤奮，就可以快點獲得成就；要是懶惰，就要慢點纔獲得成就。但是無論你再怎麼勤奮，也要給足時間，而且是較長的時間，動輒都是以十年爲單位來計算：十年才能初步入門，二三十年才能登堂入室。

20 世紀 50 年代、60 年代、70 年代的學者，也算是中老年學者了，他們在國家的倡導下，積極配合，把自己的學術重心由別的方面開始轉移到陽明學上，這是很好的。但是，這種配合也衹能在字面上做點工夫，身心的實踐工夫已經來不及做了，因爲他們都已經五六十歲，甚至七八十歲了。轉移到陽明學上來，光過文字這一關，就得耗費很多時間，他們已經沒有多餘的體力、精力來做身心實踐工夫了。這是從主觀上講。就客觀上而言，他們也不具備踐行的條件和環境。因爲大學、研究所是學問之所，不是修行之所，不是踐行之所。總之，內在的體力、精力跟不上，外在的環境也不支持，這樣內外因素綜合起來，導致他們在踐行、踐履這一塊完全空白。

話說回來，即使他們有心踐履，也要有真正懂行的人來指導才行。做學問需要一個好老師指導才能入門，內聖之道、踐行之道，或者叫心性工夫，更需要一個真明師來指導才行。問題是目前的大學裡沒有一個真正懂心性工夫的明師。所以，即使有心踐行內聖之道，要是沒有明師，那也沒有辦法。心性之道可不是在書齋裡憑借個人的小聰明就能夠領悟的，必須有一個走儒家修行之路的真正踐履了幾十年，也就是在心性上下了幾十年工夫的人來指導才行。注意我的措辭是「必須」。這樣的人是什麼樣的人呢？王陽明一樣的人。

中國的所有大學都缺少踐行、踐履這一塊內容，也就是缺少內聖工夫這一塊內容。不僅現在的大學沒有內聖工夫，即使第一次陽明學中興的代表人物熊十力都沒有。熊十力衹是在學問上進入了儒家，並沒有內聖工夫，這也是他一生引以爲憾的事。到了晚年，每次談到此事，熊十力皆扼腕長嘆：「我這輩子最大的失誤，就是把全部的精力只用來做學問，而沒有用來做內聖工夫。所以我在學問上取得了一點兒小成就，但是，我在內聖工夫方面是個門外漢。這是我學儒學得最不好的地方。王陽明以及王陽明之前所有的儒者最擅長的就是內聖工夫，其次纔是思想的建構和傳播（這些都屬於學統範疇）。到了我這裡，我把注意力過多放在『外學』也就是學問上，沒有放在『內學』也就是內聖工夫上，這是我最大的遺憾。」這是熊十力晚年在會見朋友時一再提及的事情，他已經認識到自己的問題所在，可見他是有內聖意識的。他說：「我只傳承了儒學的外在學問，沒有傳承其內聖之道。所以，我的儒學是不完整的。完整的儒學應該是內聖外王并舉。」有其師必有其徒，他本人如此，他的三大弟子牟宗三、唐君毅、徐復觀同樣如此：衹有外在的學術成就，沒有內聖工夫。據瞭解，牟宗三晚年也像他的授業恩師（簡稱「業師」）熊十力先生那樣，感嘆連連：「我這一輩子也跟我的業師那樣，務外而遺內。」意思就是，他把所有的工夫都放在外面的辭章（也作「詞章」）、文字之學上，沒有做內在的心性工夫。這是他一生的遺憾，更是他們師徒的遺憾。

所以民國期間第一次陽明學中興的主要參與者都存在一個根本問題：務外而遺內，沒有內聖心性工夫。從 2011 年開始持續至今的第二次陽明學中興的主要參與者同樣是存在這個問題，他們都丟失了儒家最重要、最正宗、最核心、最靈魂的東西——內聖心性工夫，使儒學成了外在的辭章之學、口舌之學、名詞之學、名相之學。這是本次陽明學中興排在首位的問題。

內聖心性工夫不僅是陽明學，也是整個儒家的核心與靈魂。儒家有個傳統，衹有充分地做足了內聖心性工夫，把工夫做好了，才開始做外面的學問，才出去講學。在工夫沒有成熟，內在心性沒有打開的時候，是不可以出去講學的。這個傳統一直延續到王陽明這裡，他也是在龍場悟道也即明心見性後才開始出來講學的，在那之前他幾乎不講學。王陽明之前，這是不用說就能明白的道理，這是儒家所有入門者都知道的基本常識：先扎扎實實地下過一二十年，甚至三十年的心性工夫，待工夫相當成熟以後，才開始開門受徒[①]、講學傳道。第一個問題大體情況如此。

㈡分不清自律道德和他律道德之間的差別

最近十幾年，涉及陽明學的主要論文、著作、講學視頻，我基本上都瀏覽過，看得多，思考得多了，就發現了另外一個相當嚴重的問題。這個問題跟上個問題有一定的關聯性，那就是當代幾乎所有的陽明學學者都分不清自律道德和他律道德之間的差別。談陽明學也就是談儒學一定會涉及道德，不涉及道德是不可能的，因爲道德是儒學的核心與靈魂，儒學就是道德學，就是德性之學（簡稱「德學」），就是仁學。在古代，「仁」是道德的別稱。

道德分爲兩類：他律道德和自律道德。現在的學者把這兩種道德混爲一談，對兩者模糊不清。他們以爲道德衹有一個，就叫「道德」。他們以爲做好人好事就是道德的全部含義了。道德的含義遠不止如此。如果分不清他律道德和自律道德，就沒有辦法講透儒學。反之，要想講透儒學，首先必須透徹瞭解什麼是自律道德，什麼是他律道德，以及兩者有什麼共同處和不同處。包括陽明學在內的儒學是全人類唯一一個自覺、主動建立在自律道德之上的智慧體系、思想體系。因此，自律道德是儒學之核心，也是王學之核心。不明白自律道德怎麼可以？

那麼什麼叫自律道德？來自內在心性的先天本有、無形無相、自然無爲、生動活潑、超越種族與時勢的道德，就叫「自律道德」。什麼叫他律道德？源自外在的強加於我們並逼我們強行遵守的道德規範，統名曰「他律道德」。衹要不是從內心生起的道德就是他律道德。

那麼自律道德和他律道德的差別在哪裡？主要體現在兩個方面：一是來源不同，二是結果不同。下面先介紹兩者的不同來源，以及兩類來源的比較分析；其次介紹兩者在結果上的差別。

1.來源不同

⑴他律道德的幾種主要來源，兼論經權問題

①來自法律。所有法律都必須嚴格遵守。若是有人違背法律，通常情況下就會遭受其懲罰。

②來自社會的各種規章制度。比如，我們進入一個工廠，這個工廠製定了很多規章制度，儘管這些廠規不是法律，但因爲我們是工廠裡的員工，就必須遵守這些廠規；若是不遵守廠規，就會遭受批評、處罰，甚至被開除。總之，工廠逼著我們遵守廠規，不管我們樂不樂意都得遵守。包括廠規在內的各種規章制度，統稱「社會規章制度」。

③來自歷史的風俗習慣、鄉規民約。這些風俗習慣、鄉規民約是誰規定的？沒有人規定，它是從祖上一代一代流傳下來的。但是這些東西對我們也有極大的約束力。如果有人違背了當地的風俗習慣，違背了鄉規民約，就會受到種種處罰。我們中國人有一個習慣叫「入鄉問俗」，意思是，每到一個新地方，首先要問清楚當地有什麼風俗習慣、鄉規民約，以免冒犯當地人，尤其是一些少數民族的鄉規民約，對生活於其中的人還是具有相當的約束力和規範力的。

---

① 開門受徒：自立門戶，收徒講學。《後漢書・儒林列傳第六十九下》:「其著名高義開門受徒者，遍牒不下萬人，皆專相傳祖，莫或訛雜。」（參見葉子雄主編《漢語成語分類詞典》，復旦大學出版社 1992 年版，第 190 頁。）

④來自家庭。所謂「國有國法，家有家規」，這個家未必是三口之家，再放大一點兒，就是整個家族。整個家族在發展過程中會慢慢形成一種家規。家規一旦製定，不管好與壞、不論高不高興，你都得遵守：好，你得遵守；不好，你也得遵守；高興，你得遵守；不高興，你也得遵守。這就是家規。如果你不遵守，就會遭受種種處罰，比如你爺爺拿棍子打你，你父親罰你不准吃飯，等等。特別是過去的大家族，其家規是相當嚴厲的，有時候幾乎等同於國法。總之，若是違背家法，就會遭受種種處罰。

⑤來自聖賢的教導和言行。聖賢的教導和言行，在聖賢那裡是自律的，是從他們心性中流淌出來的。但這些教導和言行從他們那裡發出來後，對我們凡夫來說，就成了我們的他律道德。

這幾類合在一起，就叫「他律道德」。那麼儒家是否參與製定和創建他律道德呢？也參與。但參與歸參與，儒家並不把他律道德視爲永不可更改的鐵律。孟子曾就這個問題討論過，此即所謂「經權問題」[①]。

什麼叫經權問題呢？亙古不變謂之「經」，與時俱進謂之「權」。「權」即權巧之應變，在這裡作隨機應變或與時俱進講。孟子和他的學生、朋友們經常一起討論這個嚴肅的經權問題。用現在的話來說，「經權」的意思就是這個世界上什麼允許變，什麼不允許變。不允許變的，我們要用性命去捍衛它；允許變的，就無所謂了。這個「允許變的」就如水賦形一般：當它流到方形器皿中，其形狀就是方的；當它流到圓形器皿中，其形狀就是圓的。那麼，水到底是方是圓呢？水是隨方就圓的：遇到方它就方，遇到圓它就圓，遇到瀑布就往下走，遇到石頭就繞開走，等等。沒有人規定水一定是方形的，或一定是圓形的，或一定要像瀑布一樣往下流，不能緩緩地流。孟子說，很多時候，歷史、人生就應該像水一樣，隨方就圓，該方則方，該圓就圓，需要方時我就方一下，需要圓時我就圓一下。這叫「權變」。

那麼哪些東西是要歸到權中可以與時俱進、隨機應變，哪些東西是要歸到經中是亙古不變的呢？孟子及其學生討論後認爲：他律道德屬於權的範疇，可以與時俱進，隨方就圓；而自律道德（簡稱「德性」）屬於經的範疇，是亙古不能變的。也就是說，自律道德是儒學以及華夏之學的靈魂、核心，你若是有想改變它的念頭，趕緊打消，因爲這是經，是不能變的。

⑵自律道德的來源

在儒家看來，自律道德或曰德性就是天道，就是萬物的根源，換句話說萬物就是以此爲根基的。到了王陽明那裡，還是這個觀點，正所謂「無聲無臭（xiù）獨知時，此是乾坤萬有基」（王陽明《詠良知四首示諸生》）[②]。「無聲無臭」在此處指德性（心性）。這句話是說德性是乾坤萬有的根基（後文還會對兩句詩進行詳細講解，這裡衹是簡單提一提）。一旦德性發生了變動，就等於萬物（包括我們身心在內）的根基發生了動搖，這就是大事了。所以得出結論：德性一變，天道就變，或者說德性一動搖，天道就動搖；天道一動搖，乾坤萬物就動搖；乾坤萬物動搖，就是乾坤萬物崩塌。問題就這麼嚴重。所以，德性屬於經，絕對不能變，用現在的話來說，就是自律道德也即心性是絕對不能變的。

自律道德來源於哪裡？直接源於心性或曰仁。換言之，自律道德直接源自天道，簡稱「道」。在古代，「道」是天地萬物之母，「源自道」就是直接來自天地萬物之母。用現在的話說，自律道德直接來自生命本身。所以自律道德的源頭就是生命。儒家當時不叫「生命」，「生命」在不同時代有不同的術語，孔子就喜歡用「仁」或「天道」這兩個詞來描述心性。「天道」和「仁」是一個含義：從相對主體角度談心性，就叫「仁」；從相對客體角度講心性，就叫「天道」。到了孟子這裡，他喜歡用「本心」「本性」來表達：「本心」對應孔子的「仁」，本性對應孔子的「天道」。本心本性簡稱「心性」。這都是在不同的時代，不同的

---

① 儒學史上明確地將經（禮）與權對置而言的首個例子，見於《孟子・離婁上》:「淳於髡曰:『男女授受不親，禮與？』孟子曰:『禮也。』曰:『嫂溺，則援之以手乎？』曰:『嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺，援之以手者，權也。』」(楊伯峻:《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 177 頁。)

② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校:《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 790 頁。

大儒對心性的不同稱呼而已，其實這些稱呼指的都是同一個東西：過去統稱爲「心性」，我們現在統稱爲「生命」。所以儒學是典型的生命之學，儒家文化是典型的生命文化。不僅儒家文化如此，儒佛道爲代表的整個東方文化（中印文化）全部是心性文化，心性文化就是生命文化。

總之，源自心性或曰生命的道德規範——自律道德是絕對不能變的，而且也不可能變，因爲心性本是超越時空的存在，永恆不變。佛家把「心性」比喻爲「金剛」，所以專門有一部經叫《金剛經》。「金剛」是神話傳說中的東西，傳說這個東西特別堅硬，可以摧毀所有的事物，包括時間和空間，反之，所有的事物都摧毀不了它。佛家這個「金剛」指的就是心性。儒家、道家儘管沒有明確地把「心性」比喻爲「金剛」，但都一致認爲，心性是天地間最永恆的東西，所有事物都在瞬息萬變中，衹有心性不變，因爲心性是萬物之母。源自心性的自律道德，自然就分有了心性的特性。什麼特性呢？超越時空，亙古不變，因此叫「經」。儒家的「經」和佛家的「金剛」同義，金剛可以摧毀任何東西，但任何東西都無法摧毀它，經亦是如此。經都是萬古不變、亙古如斯的。除了經之外，所有的東西都是有生有滅、隨時變化的。所以儒家把萬古不變的自律道德劃歸到經的範疇，把可以隨時變化的他律道德劃歸到權的範疇。他律道德類似於佛家的方便法門。在儒家看來，外在的法律、社會制度、風俗民情，以及家風、家規等都是可以隨著時間、空間、情況的變化而隨時變化的，並不是不能變的。

後世的人們，尤其是最近幾代人對儒家有著很深的誤解，認爲儒家喜歡制定諸如裹小腳之類的各種陳規陋俗，而且還死守不放，不讓人改變。其實這是冤枉儒家了。儒家並不是不允許變化。在孟子，乃至孔子的時候，儒家就已經把這些東西歸到權裡去了，凡是歸到權裡的都可以變化。我們能創造它，也可以改變它。如果我們覺得這個東西過時了，甚至可以打碎它、拋棄它、毀滅它，重新再創造一個，這都沒有問題。誰說儒家是老腐朽，誰說儒家是冥頑不化之徒？儒家比誰都與時俱進，儒家是非常強調隨方就圓的。同時，儒家也告訴我們，有一些東西是不能變的，這些東西就是「經」。「經」範圍內的東西是不能變的，尤其是「經」中的核心「仁」也即「自律道德」不能變。無論你是哪一個國家的人，無論你的年紀是多大，無論你的性別是男是女，你都必須遵守自律道德！

正如西方哲學家康德[①]所說：「有兩樣東西，我越思考越感到敬畏，天上的點點繁星和我心中的道德律。」[②]心中的道德律就是自律道德。康德發現在我們靈魂深處有一個道德律，你必須對它生起敬畏，不可放肆！你不能動不動就改變它，無視它，漠視它，動不動就要如何如何，這些都是不可以的！因爲它屬於「經」，必須用最大的虔誠去正視它，執行它，實現它。用我們現在的話說，就是過有道德的生活，成爲一個有德之人。這不是你想不想的問題，而是你必須去做的事情，因爲它是來自道德律的命令，是來自內在的律令，這非常像宗教裡面說的，它是來自上帝的命令。對於信仰宗教的人而言，這個絕對命令來自他所信仰的神，或者說神會給他一些絕對命令，不准他違抗。因爲神的話就是命令。而儒家是去宗教化的，沒有神。那儒家的絕對命令來自哪裡呢？來自內在，來自心性，來自生命。從生命中彰顯出來的關於德性的命令，你必須遵守！

在過去，儒家稱自律道德爲天命，「天命」就是天賦予你的本性，所以叫「天命之謂性」。這個與生俱來的本性中就包含著道德律。其實本性不衹是包含著道德律，而是包含了三者：真、善、美。但由於儒家是

---

① 伊曼努爾·康德（1724—1804），德國哲學家、天文學家、星雲說的創立者之一、德國古典哲學的創始人。他被認爲是對現代歐洲最具影響力的思想家之一，也是啟蒙運動最後一位主要哲學家。從 1746 年起任家庭教師九年。1755 年完成大學學業，取得編外講師資格，任講師十五年。1770 年被任命爲邏輯和形而上學教授。主要著作有《純粹理性批判》《實踐理性批判》《判斷力批判》等。（參見崔玉樂編著：《中西政治思想家評傳》，上海交通大學出版社 2014 年版，第 229 頁。）

② 此句名言國內的譯本較多，主要有三種：第一，「有兩樣東西，我們愈經常愈持久地加以思索，它們就愈使心靈充滿日新月異、有加無已的景仰和敬畏：在我之上的星空和居我心中的道德法則。」（〔德〕康德：《實踐理性批判》，韓水法譯，商務印書館 1999 年版，第 177 頁。）第二，「有兩樣東西，人們越是經常持久地對之凝神思索，它們就越是使內心充滿常新而日增的驚奇和敬畏：我頭上的星空和我心中的道德律。」（〔德〕康德：《實踐理性批判》，鄧曉芒譯，楊祖陶校，人民出版社 2003 年版，第 220 頁。）第三，「有兩樣東西，越是經常而持久地對它們進行反覆思考，它們就越是使心靈充滿常新而日益增長的驚讚和敬畏：我頭上的星空和我心中的道德法則。」（〔德〕康德，李秋零主編：《康德著作全集》第五卷，中國人民大學出版社 2007 年版，第 169 頁。）

從善入手，所以就特別強調善惡。強調善惡就是強調道德。所以儒家只談「天命之謂性」中「性」含有的德（善），不談「性」含有的真、美。這並不等於說「性」中不含有真、美，不是的，所有人與生俱來的心性中都含著完整的終極的真、善、美。只不過儒學的入路是善，我們現在重點突出講善而已。但是在講善的時候要強調一點，我們並不否定先天之性中的真和美。

⑶對兩種道德之不同起源的比較分析

從他律道德和自律道德的不同來源看，我們可以得出結論：道德有兩種起源。那麼這兩種起源之間有什麼不同呢？可以從以下幾個角度進行分析：

①自律道德來自內在的心性，他律道德來自外部的社會或者說他者。

②自律道德來自先天，他律道德來自後天。源自心性的自律道德也可以說源自先天，由於心性在我們出生之前就存在了，因此它是先天本有。既然自律道德來自心性，那麼它就跟心性一樣是先天本有。而他律道德是在我們出生後，開始過上社會化生活時，外部社會製定了一些制度、法令強制讓我們遵守，它當然是來自後天。

③自律道德來源於無爲，他律道德來源於有爲。他律道德屬於有爲道德，爲什麼叫有爲道德呢？因爲它是人爲製定的，不是天然的或天生的。所有的法律等社會制度都是一群人給另外一群人刻意製定的。自律道德屬於無爲道德。爲什麼叫無爲道德呢？因爲它是天然的，或曰與生俱來的，不是某個人製定的。

④自律道德屬於形而上的道德規範，他律道德屬於形而下的道德規範。「形而上」「形而下」是儒家的一對重要概念，起源於《周易》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」[①]。「器」是物理世界，即我們肉眼所看到的這個外在的、物理的、客觀的世界。過去，我們中國的文化術語稱之爲「器世界」，簡稱爲「器界」。「形而上」是無形的意思。有形的全部屬於器界，無形的全部屬於道界。舉個例子，愛情是無形的，因爲愛情是看不見的，你不可能把愛情拿給我看，但是它又是真實存在的，這樣的存在就屬於形而上的存在。而桌子則是形而下的存在，因爲它有一定的質量和重量，它是可以看得見、摸得著的。

說他律道德屬於形而下的道德規範，因爲它是後天人爲製定的，也是可以看得見的。說自律道德屬於形而上的道德規範，因爲它是先天的、無爲的道德，是看不見、摸不著的，你不可能把道德抓出來讓我看。但法律是可以看見的，我可以寫一本書，裡面記載的全是法律條文，這些條文你是可以看見的。所以說，法律屬於他律道德。包括法律在內的他律道德是可以一條一條寫出來貼在牆上，讓你看見並嚴格遵守的。但是，自律道德是無法一條一條地寫在牆上的。它起源於形而上，其本質屬性始終都是無形的，它就像愛情一樣衹能感覺到，但是看不見摸不著。

⑤自律道德來源於般若智慧或者叫先驗智慧，他律道德來源於經驗智慧。什麼是經驗智慧？經驗智慧是出生以後，由長期的學習和技能訓練而來，故又名「後天智」「世間智」「俗智」「相對智」等。什麼是先驗智慧？先驗智慧爲生命本有，故又名「自然智」「先天智」「根本智」「出世間智」等。[②]

在不同的思想體系中，先驗智慧有不同的別名。佛家稱其爲「般若智慧」，基督教（天主教、東正教、新教）這些有神宗教則稱其爲「神智」或「上帝的智慧」，伊斯蘭教稱其爲「安拉的智慧」，道家稱其爲「玄覽之智」，佛家稱之爲「法界體性智」。因此，先驗智慧、般若智慧、神智、安拉之智、上帝之智、玄覽之智、法界體性智是一個意思。

---

① 《周易・系辭上》:「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業。」(黃壽祺、張善文:《周易譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，526 頁。)

② 關於先驗智慧和經驗智慧，我們之前已經用了大量的篇幅進行闡釋，爲了避免重複，此處不再贅述。如果讀者想進一步瞭解相關理論，可參閱新國學系列著作。

「玄覽之智」的「玄」最早是指一種顏色，水深而黑謂之「玄」。大海的深藍色就帶著一點兒深黑色，那種顏色就叫「玄色」，簡稱爲「玄」。（「玄色」爲黑青色衹是其中一種說法，「玄色」的另一說法取自天象，指黑中帶紅的顏色，即黎明時分太陽躍出地平線前天空的顏色，所謂「天地玄黃」者是。）後來，這個詞上升到哲學的高度，成了哲學用語，有了新的含義。比如道家就有「玄之又玄，眾妙之門」的形容。那麼什麼叫「玄」呢？幽深難測謂之「玄」，用現在的話來說，就是深奧的意思。深奧啊，深奧啊，無比的深奧，就叫「玄之又玄」。因此，「玄智」就是無比深奧的智慧。它有多深奧？衹能說無有邊際，超出你的想像。它是從哪裡來的？不知道，因爲太深奧了，說不清楚。

「玄覽之智」的「覽」又是什麼意思呢？所謂「覽」就是觀看。但這個「觀看」不是隨便地看，隨便地看衹能叫「看」。「覽」可不是隨便地看，而是全面透徹地看，就是把一個東西的上下內外全部看清楚。生活中，我們通常會說「去看一個展覽」。那爲什麼叫「展覽」，不叫「展看」呢？用「展覽」的意思就是告訴來賓，展會展出的這些東西，要用心品鑒，就是駐足盯著展品，將其上下內外都看清楚，而不衹是走馬觀花地看一看。

因此「玄覽之智」的「覽」這種智慧能把事物的內內外外全部瞭解清楚。我們常人的眼睛衹能看前，不能看後；衹能看外，不能看裡。所以，常人的看是片面的。但是玄智可以全面瞭解事物的全貌。這種智慧就像圓鏡一樣，把事物的任何一面都照徹得清清楚楚，佛家稱這種智慧爲「大圓鏡智」。如果我擁有大圓鏡智，要是想看你，就能把你的上下內外全部看清楚。

佛家還有一個比大圓鏡智更高明的智慧，叫「法界體性智」。法界體性智爲什麼比大圓鏡智更高明呢？因爲大圓鏡智無論怎麼高明，還是主體看客體，還是有看者和被看者之分，也就是大圓鏡智沒有超越二元。儒佛道都認爲，衹要陷入二元，有看者與被看者之分，那麼無論看者怎麼瞭解被看者，總有一些地方是瞭解不到的。哪怕瞭解到了百分之九十九，還是有百分之一未瞭解之處。爲什麼會這樣？這就是二元的屏障性，衹要有二元，兩者之間就有一種天然的屏障。在這種天然屏障的作用下，無論你對我瞭解得多麼透徹，永遠都不可能是百分之百，衹能是無限接近百分之百，總有一丁點是你瞭解不到的。這個不瞭解是二元屏障產生的結果。要想把殘餘的那一丁點不瞭解也突破，唯一的辦法就是超越二元，合而爲一。這個時候，你纔能百分之百地瞭解我，而不是百分之九十九。當你我成爲一體時，就不存在「我瞭解你，你瞭解我」這回事了。既然是一體的，那麼「你瞭解我，就是你瞭解你自己」，或者說「我瞭解你，就是我瞭解我自己」。無論是「你瞭解你自己」還是「我瞭解我自己」，都是「自己瞭解自己」。因爲自己最瞭解自己，所以，都能達到百分之百。「自己瞭解自己」的這種智慧就叫「法界體性智」。

總之，法界體性智就是事物對它自己的瞭解，宇宙對它自己的瞭解，生命對它自己的瞭解。具體到儒家，法界體性智就是道德對它自己的瞭解。不是外在的事物瞭解道德，而是道德瞭解它自己。由於法界體性智屬於內證智，言語道斷，衹能講到這種程度。

2.結果不同

結果是排在第一位的、最主要的衡量標準。從結果上講，也就是從效果上講，兩者的差別是：他律道德永遠不會給我們帶來解放和解脫，它衹能給我們帶來束縛，就像枷鎖一樣永遠束縛著我們，就像牢籠一樣永遠囚禁著我們。而自律道德能給我們帶來解放和解脫。

現在的人討厭道德，藐視道德，以破壞道德爲榮，這個「道德」指的是他律道德。因爲他律道德的一個根本屬性就是束縛性，把人越捆越緊，越鎖越死，讓人永無出頭之日。所以，久而久之，人們就開始反感他律道德，接著就要反抗，乃至打碎枷鎖，破壞囚牢。總之，爲了追求解放，人們刻意不遵守他律道德，逃避

他律道德的制裁和束縛。但是由於我們現在的人分不清自律道德與他律道德，他們在反抗他律道德時，把儒家爲代表的自律道德也一并否定，嘲笑，打碎，拋棄。專家學者都是如此，普通老百姓就更是這樣了。

事實上，以儒家爲代表的自律道德，帶給我們的是解放、覺醒和解脫。所以儒家的自律道德越多越好，因爲自律道德越多，代表覺醒程度越高，自覺度越高，解脫程度越高，這是成正比的。在儒家，道德覺醒就是生命覺醒。這個「道德」指的是自律道德。我們的自律道德覺醒多少、彰顯多少，我們的心性就覺醒多少、彰顯多少，這是一回事。

這就是自律道德與他律道德的本質不同，它們所帶來的結果或效果是不同的。他律道德是束縛我們，讓我們越來越僵化、教條、死板、失去生命力。自律道德正好相反，它讓我們越來越光明，越來越解放，越來越解脫，越來越智慧，越來越成熟，越來越實現終極關懷。

它們是完全相反的兩條路。這就是我們要區分自律道德與他律道德的重要意義。如果不區分清楚兩者，那就會做出倒洗澡水時連同嬰兒一起倒掉的事情來。我們現在幹的就是這樣的事，我們在反抗他律道德時，也一并革了自律道德的命；革了自律道德的命，就是革了儒家的命；革了儒家的命，就是革了中華文化的命。因爲儒家是中華文化之正宗或代表。革了儒家的命，意味著四大文明古國之一的中華文化的命就被我們革掉了。那後果是不堪設想的。

如果不把自律道德與他律道德的來源、結果區分清楚，怎麼能講好儒家？怎麼能講好陽明學？那是講不好的，無論你如何巧舌如簧，無論你的學問有多深厚，也講不好。這與你的學問是否深厚沒有關係，與你讀書的多寡也沒有關係，而是與你的方法論是否正確有關係。

3.中華「十六字心法」

儒家有一個重要起源，源自《尚書》中的一句話，這句話叫作「十六字經句」或「十六字心法」。原文云：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」[①]（《尚書・大禹謨》）。爲何說這句話是儒家的重要起源呢？它又是怎麼一代代傳承下來的呢？韓愈在《原道》中這樣說：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳焉。」[②]就是說，堯將這十六字傳給舜，舜又將它傳給禹，禹又將它傳給商湯，就這樣聖聖相傳，一直傳到周文王、周武王、周公，最後到孔子、孟子這裡。所以，中華「十六字心法」是中華之正宗，是從我們中國最早的聖人一代一代傳下來的聖人心法，被公認爲我們中華民族上古時期的文化精髓。而儒學自覺繼承并發揚了此中華「十六字心法」，因此說，儒學是華夏正宗之學或者中華正宗之學，是中華文化的正宗和靈魂。整個儒學也即孔孟之學，都是建立在這「十六字心法」之上。既然整個儒學都是建立在這「十六字心法」之上，那麼陽明學也是儒學的重要組成部分，所以陽明學也是建立在這「十六字心法」之上。既然它如此重要，那我們當然要討論清楚。如果不把它討論清楚，陽明學也不可能討論清楚。

⑴道心惟微

所謂「道心」，就是現代哲學裡所說的先驗智慧。「道心惟微」的「微」，幾乎等同於道家《道德經》裡所說的「玄」。「微」在這裡不是微小的意思，而是幽深無底之意。究竟有多深？不知道有多深，總之是深不可測之深。「道心」最大的特點就是微妙、玄遠、深奧，不能用普通的智慧測度。這非常像佛家說的「佛智高遠，切不可以凡心測之」[③]，意思是佛的智慧境界太高遠，用凡心是永遠也測不到的。所以佛家有一個詞叫「不可思議」。「思」是思考，「議」是議論、討論。「不可思、不可議」合在一起就叫「不可思議」。這個「不可思議」指的是不可用凡人之心妄自測度佛的智慧和境界。我們中國文化從發軔之初就提出了這樣一個觀點，生命的

① 李民、王健：《尚書譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 32 頁。
② 屈守元、常思春主編《韓愈全集校注》，四川大學出版社 1996 年版，第 2665 頁。
③ 《無量壽經》曰：「如來智慧海，深廣無涯底，二乘非所測，唯佛獨明瞭。」

深遠，天地的深遠，形而上的深遠，心性的深遠，不可用凡夫之心去輕易地測度。因爲道心最大的一個特點就是深遠，你若是輕易地去思就叫胡思亂想，毫無意義；你若是輕易地去議就叫妄議，妄議不僅對自己沒有好處，對他人更沒有好處。總之就是讓你不要胡亂討論，因爲你是討論不清楚的。除非你的生命成長了，覺醒了，你不用討論都能明白。如果你的生命沒有成長，沒有覺醒，尚處於很低級的凡夫狀態，就不要擅自去思、去議。因爲它太深遠了，超出了你的想像與認知範圍。這就叫「道心惟微」。

⑵人心惟危，兼論三種認知及三種直覺

所謂「人心」，就是現代哲學裡所說的經驗智慧，也就是我們常人的智慧。作爲一個普通人，我們就生活在經驗智慧中，幾乎沒有先驗智慧，也就是說，我們衹有人心，幾乎沒有道心。

人類有三種認知能力：感性認知、知性認知和理性認知。經驗智慧（人心）和先驗智慧（道心）是分別建立在不同的認知功能之上的。

經驗智慧建立在兩種認知功能之上：一是感性認知，感性認知建立在眼、耳、鼻、舌、身等感官之上；二是知性認知，知性認知建立在意識（「眼耳鼻舌身意」之「意」）的學習模仿、邏輯思維、分析推理、綜合總結等之上。知性爲意識的主要功能，它與眼、耳、鼻、舌、身等感官的感性功能相互依存，協同工作，其成果便是不斷地整合與昇華出經驗智慧，故說經驗智慧建立於感性認知與知性認知兩種功能之上。比知性認知更深刻的叫「理性認知」。

先驗智慧就建立於理性認知之上。「理性」是我們現代人的叫法，在宋明儒學那裡是反過來稱呼的，那時就叫「性理」。什麼叫性理呢？從內在的心性中顯現出來的規律、法則和智慧（特指內在的先驗智慧）就叫性理（這些規律和法則主要有無我、無爲、無執，以及自明、自足、自律、自由、自發、自覺等等）。有一本書叫《性理大全》[①]，這是把宋明時期很多大儒們的著作、言論合在一起的彙編大全書。這相當於是給大儒們的學問做了定性：他們所有的學問都是討論內在心性先天本有的各種屬性、法則以及智慧（指先驗智慧），這些統名曰「性理」。所以用「性理」這個詞是非常準確的。整個儒家的確在討論性理，而不是討論外在的事物。「性理」就是來自「性」中的諸多法則，我們現在稱之爲「理性」。如果一個人爲人處事、言行舉止處處遵循他心性中的法則，我們就稱其爲「理性的人」，或者說「這個人很理性」，否則，我們就不能稱之爲「理性的人」。

那麼哪些人是理性的人呢？包括儒佛道在內的所有東方聖賢都是理性的人，因爲他們所有的言行都來源於他們的心性，都遵循他們心性中所彰顯出來的法則，因此，他們是理性的化身。換句話說，他們所有的言行都是理性的，而不是胡來的。包括王陽明本人也是理性的人，因爲他處處遵循自己良知的指引來行事。遵循良知的指引，就是遵循性理的指引，所以，王陽明是一個高度理性的人，他就是理性的化身。因此，他的一言一行、舉手投足都充滿了理性。而由於我們沒有遵循良知生活，都是遵循自己獸性中的生物性法則來生活，因此我們的一言一行、舉手投足都不是理性的，而是感性的，最多是知性的。

所以，人類的認知共有三種：最外層的認知是感性認知，再往裡一層是知性認知，最裡面的一層是理性認知。感性認知和知性認知合在一起構成了經驗智慧的基礎。反過來說，經驗智慧就是建立在感性認知和知性認知基礎之上的。而先驗智慧是建立在理性認知之上的，它是性之智，是從心性或德性中彰顯出來的智慧。遵循哪種智慧或認知而行事的人，就是哪種智慧或認知的化身。上面已經講了哪些人是理性的人，下面再介紹哪些人是知性的人和感性的人。

---

① 《性理大全》：宋儒性理學說的彙編。「性理」出自朱子門人陳淳所譔《性理字義》。胡廣等於永樂十三年（1415）奉明成祖朱棣之命編譔。共七十卷。雜抄宋儒之說凡一百二十家。二十六卷以前，輯自爲卷帙者，有《太極圖說》《通書》《西銘》《正蒙》《皇極經世》《易學啟蒙》《家禮》《律呂新書》《洪範皇極內篇》等九種。二十七卷以下，分門編纂爲理氣、鬼神、性理、道統、聖賢、諸儒、學、諸子、歷代、君道、治道、詩、文等十三類。書成以後，與《五經四書大全》同頒於兩京、六部、國子監及國門府州縣學。因其龐雜無緒，清康熙命李光地「擷其精華」，節編《性理精義》十二卷。（參見顧明遠主編《教育大辭典》第 8 卷，上海教育出版社 1990 年版，第 230 頁。）

那麼哪些人是知性的人和感性的人呢？西方的社會精英，比如說自然科學家、作家、社會活動家、政治家，他們無論做什麼事情都是經過百般思考的，也就是說他們所有的言行都是經過嚴格的思考和審視才會做出來的，不是隨便胡來的，因爲他們是政治家、科學家、作家。過去，我們習慣上把這樣的人稱爲「理性的人」，嚴格來講，這個說法是錯誤的。他們不是「理性的人」，最多是「知性的人」。因爲他們在知性上有著很好的訓練以及素養。一般的人連「知性的人」都不是，衹能算是「感性的人」。因爲他們完全生活在感性中，尤其是女人，更是感性的人。她們就是用眼睛、耳朵思考，而不用大腦思考的人，就是說她們的思考完全建立在感官之上。比如，她今天要去拜見一位著名作家，在此之前，她聽說這位作家很有智慧和成就，對他的仰慕如滔滔之江水，綿綿不絕。她一直想去拜訪，但苦於沒有機會，今天終於有機會去拜訪他。然而當她見到這位作家以後，看到他穿得破破爛爛，一身油膩，完了，這個視覺印象嚴重影響了她的認知。從此以後，她再也不仰慕這位作家了。每當提到這位作家，她內心總是充滿了鄙視、厭惡，總之是一些特別不好的情緒。她衹是因爲看到了作家身上穿的衣服比較破爛，有點兒油膩，就對其產生了反感。在她眼中，這位作家再美好的成果都不算什麼了。這就是典型的女人式的思考。女人是用眼睛來思考的，她只相信自己看到的東西，你不要跟她講別的。

因此，普通人（指不是政治家、科學家、作家、教育家、物理學家等社會精英的人）只停留於感性思維、感性認知上，其思考是感性思考。受過訓練的人或有文化的人，就進入到了知性思考。做過東方內聖心性工夫而打開、彰顯了心性的人，才會有理性智慧和理性思考。所以，嚴格地講，衹有東方的聖賢和君子纔是真正理性的人，那種深思熟慮的人衹能算是知性比較成熟的人而已。

感性和知性都是後天的：知性是後天訓練出來的，感性也是後天培養、成長起來的。因此，建立於感性和知性之上的經驗智慧是後天智慧。而先驗智慧或理性智慧是與生俱來的先天智慧，儒家稱之爲「德性之知」或「德性之智」。此處的「知」和「智」是通假字，「知」即「智」，「智」即「知」。因此「德性之知」就是「德性之智」，簡稱「德智」。德智就是先驗智慧，也即理性智慧。理性智慧就是來自心性中的智慧。因此衹有東方這些做過心性工夫而獲得一定心性成就的人，纔是真正理性的人。除此之外，都是知性或感性的人。

感性認知、知性認知和理性認知這三種認知都有直覺。什麼叫「直覺」？就是直接覺知，不需要經過中間環節而直接認識事物，直接得出結論或結果。下面分別介紹一下這三種直覺。

①感性認知的直覺，簡稱「感性直覺」。感性直覺有時候很精準。我們經常把感性直覺稱爲人類的第六感，尤其女人的第六感是很強的。比如，她看人只看了一眼，就得出結論說：「周圍人都說他是好人，但是我看他第一眼就覺得他不是好人。」後來發現，他果然不是好人。如果問她：「你這個結論是怎麼得來的？」她說：「我也不清楚是怎麼得來的，這是直覺。我看他第一眼，就直接得出結論：他不是好人。別人都說他是好人，怎麼自己只看了一眼就得出不一樣的判斷和結論？這個結論還把自己嚇了一跳，太讓我意外了！」

②知性認知的直覺，簡稱「知性直覺」。把知性直覺發揮得最好的人就是作家，尤其是想像力豐富的作家（比如詩人），以及原創性的科學家。相當多的原創性科學家，他們最初提出的科學理論，並不是來自深思熟慮，而是來自大腦中的直覺。他們先由直覺得出一個模糊的結論，然後根據這個結論開始進行推理，最後終於成功了，這個結論就成立了。其中最有代表性的人就是愛因斯坦。愛因斯坦的知性直覺極強，很多時候，他都是先有結論，後來再去進行數學演算、推算，或者是實驗室的觀察、推演，果然就和他的結論很類似，或者是完全一樣。這就叫「知性直覺」，這種直覺要比感性直覺更高。

③理性認知的直覺，簡稱「理性直覺」。感性直覺和知性直覺都會受到很多條件的限制，也就是它們都有局限性，衹有一種直覺不受局限或限制，這種直覺就是「理性直覺」，或者叫「心性直覺」。那麼先驗智慧是什麼？先驗智慧就是心性直覺或理性直覺。因此，先驗智慧瞭解任何事物都是直接瞭解，不需要借助任何中

間環節。就好比上帝如果想認識任何事物，不需要借助望遠鏡和顯微鏡就能瞭解，衹有科學家才需要用望遠鏡和顯微鏡來瞭解事物。上帝想要瞭解什麼，當他有了這個想法時，結論就呈現在他的心中了。所以，上帝不需要科學，也不需要數學。上帝想要瞭解地球是怎麼繞著太陽轉的，衹需要動一個念頭——「地球是怎麼繞著太陽轉的呢？」，瞬間結果就出來了。而科學家想要瞭解地球如何繞著太陽轉，就需要運用大量的數學公式進行推算，還要加上望遠鏡的觀察，最後才能得出結論。衹有包括科學家在內的普通人才需要科學，上帝不需要科學。因爲上帝可以直接知道結論，這種能力叫「理性直覺」。

理性直覺在佛家叫「般若智慧」，在道家叫「玄覽之智」或「玄覽智慧」，在有神論的宗教裡叫「神的智慧」或「上帝智慧」，在儒家叫「德性之智」（簡稱「德智」「性智」或「性理」）。其實，儒家的「性理」指的就是「性智」，「理」和「智」在此處是同一含義。我們把般若智慧、玄覽之智、神的智慧、德性之智，統名曰「先驗智慧」；把建立在感性與知性之上的智慧，統名曰「經驗智慧」或「後天智慧」。先驗智慧是先天智慧，是與生俱來的，所以它是先天本有的能力，不需要後天培養。但是，經驗智慧需要經過後天的培養、強化、訓練才可以掌握，尤其是知性智慧，需要從小在學校裡不斷訓練，學習很多知識，最後才能成爲一個專家。所謂專家就是把知性智慧訓練到相當成熟的水平，能夠運用心智駕馭某個領域的人。那麼沒有受過知性訓練的普通人就衹有感性智慧。

不管是感性智慧還是知性智慧，都是經驗智慧、後天智慧。後天智慧在中華文化中最早的稱呼是「人心」，先驗智慧叫「道心」。

經驗智慧本質就含著表面化（片面化）、蟲洞化、膚淺化、偏激化、碎片化、極端化等特點，它認識事物、瞭解事物、駕馭事物時都含著這些特點，尤其是含著蟲洞化傾向。所謂蟲洞，原本是指蟲子在樹上或者其他地方鑽的一個小洞，引申出來就是局限的意思。因此，「蟲洞化」是指經驗智慧認識事物衹能認識洞內這一點兒，這一點兒之外的地方就不認識了。舉個例子，我們接觸過大量的專家學者，他們在自己的領域排在前三名，簡直就是行業內的大師、泰斗級人物，但一離開這個領域就一無是處，什麼事都不會幹。比如：要是讓他騎自行車，他騎不了兩圈就摔倒，還不如一個孩子騎得溜。要是讓他切菜，他得切上半天時間，搞不好還把手指頭給切了，都不如一個普通婦女切得好。普通的婦女拿起菜刀，三下五除二就切好了，他就不會。哪怕讓他去買一把青菜都買不好。這就叫蟲洞現象。他就相當於蟲洞中的蟲子，在洞裡他是專家，一旦到了洞外，他連基本的生活能力都沒有。其實，他自己也不想這樣，他當然也想做好這些日常事務，但是想歸想，實際上他做不到。這就是經驗智慧的特點。

先驗智慧就沒有經驗智慧這些局限，因爲先驗智慧是大圓鏡智，是法界體性智。大圓鏡智要瞭解一個事物，它是方方面面、內內外外同時瞭解的，換句話說是事物的全貌一起呈現無遺，無內亦無外。用儒家的話說，是徹內徹外、徹上徹下的瞭解。由於有這麼一個特點，所以先驗智慧深不可測，「其大無外，其小無內」。因此，我們中國人就形容先驗智慧曰「道心惟微」，而形容經驗智慧曰「人心惟危」。

「人心惟危」的「人心」就是經驗智慧。爲什麼說經驗智慧「危」呢？因爲經驗智慧的特點是碎片化、表面化（片面化）、蟲洞化、偏激化、膚淺化、極端化。由於它有這麼多的特點，導致我們對事物的認識不深刻、不全面、不系統、不透徹，最終引發了種種危險。

具體到人這裡，由於我們對外面事物的認識是碎片化、表面化（片面化）、蟲洞化、偏激化、膚淺化、極端化的，這種認識就會把我們置於無知之中。無知就是危，危就等於無知。這是指我們對周邊事物的無知認識會帶來危險。若是我們對自己的認識也是碎片化、表面化（片面化）、蟲洞化、偏激化、膚淺化、極端化，那會更危險。它會讓我們時刻處於危險、煩惱、痛苦之中，甚至讓我們放棄生命。比如說，一個女孩子失戀了，她非常痛苦，難以自拔，最後很絕望地站在樓頂上說「我不活了」，周圍人就勸她「姑娘啊，想開

一點兒，人生還漫長著呢！」，她馬上反駁說「去你的，誰說生命漫長了？不長了……」無論你說什麼，她都聽不進去，最後遺憾地跳了下去，結束了她的生命。

爲什麼會這樣呢？就是她認知的碎片化、表面化（片面化）、蟲洞化、偏激化、膚淺化、極端化，把她推向了死亡。如果她的認知能夠寬泛一點兒，她就不會那麼極端。如果她對生活、人生的理解能夠長遠一點兒，她就不會那樣想了。如果旁邊人在那個關鍵點有一個辦法，不管是用欺騙，還是用別的什麼辦法，衹要讓她從樓頂走下來，再活上三年，她保證把你當恩人：「當年幸虧你把我騙下樓了，接著你又騙了我三年，三年以後的今天，我纔醒悟過來。感謝他當時的不娶之恩，如果他當時娶了我，我要遭罪一輩子。正是他當初沒有娶我，我纔有了今天的幸福生活！」她再也不會想死了。爲什麼她三年以後不想死了，三年前她非死不可呢？這就是經驗智慧的缺點造成的，那會兒她鑽到自己的蟲洞裡去了，或者說鑽到牛角尖裡出不來了，她一門心思就是不想活了，無論你怎麼說都沒有用。

生活中這樣的例子太多了，這些事例都是怎麼造成的？就是我們經驗智慧的片面化、碎片化、蟲洞化等造成的，說到底，都是局限性造成的。這種認知的局限性、智慧的局限性會給我們帶來很多危險。衹要一天生活在經驗智慧中，我們就會不停地遭遇經驗智慧之局限性所帶來的種種危險，這是不可避免的，佛家把這種危險統名曰「煩惱」。我們衹要生活在經驗智慧中，就有無窮無盡的煩惱和痛苦。極端的時候，這些煩惱和痛苦能夠把我們推向死亡，讓我們做出跳樓、割腕、喝安眠藥等蠢事，甚至做出很多傷天害理的事後深感後悔的事。這就是「人心惟危」。

⑶惟精惟一，允執厥中

我們每時每刻都處在看得見或看不見的重重危機、種種危險之中，而這重重危機、種種危險是誰帶給我們的呢？就是我們自己，不是別人。用佛家的話說，「重重危機、種種危險」就是煩惱無邊或苦海無邊。我們如何才能走出無邊苦海或煩惱呢？要做內聖工夫。怎麼做呢？「惟精惟一」，也就是做精一工夫。王陽明的一生就是做精一工夫的一生。我們學習王陽明，就是要學習他怎麼做精一工夫。可以說整個《傳習錄》就是對他如何做精一工夫的側面記錄。一部《傳習錄》就是一部做精一工夫的經典。其實精一工夫也就是內聖心性工夫。（後面會詳細介紹這個精一工夫，這裡衹是簡單提一提）

精一工夫（內聖心性工夫）做足了，結果是什麼呢？「允執厥中」。「允」即允許之意。「執」就是到達的意思。「厥」在這裡是代詞，作「其」或「那個」講。「允執」意思就是允許你到達。「厥中」就是「那個中」或「其中」的意思。「允執厥中」意思是允許你到達那個「中」的境界。

「中」是什麼意思呢？字面意思是既不偏於左，也不偏於右。引申義是指超越所有二元關係的狀態與境界（這裡的「中」取引申義）。凡是構成「一對」的，如主客、上下、左右、內外、前後等等，都叫「二元」。超越二元就是超越相對，就是超越主客、上下、左右、內外、前後等等。超越二元後的境界就叫「中」的境界。因此，「中」不是折中，不是取兩者的中間點，而是指超越兩者的境界。《中庸》就是專門討論「中」的一部偉大著作。《中庸》的「庸」是什麼意思呢？「庸」是個多義詞，在這裡的意思是：與「中」的特性、價值、意義、狀態、境界、功能、作用、效果等有關的統稱「庸」。因此也可以說《中庸》就是討論「中」之「庸」的一部偉大著作。

「惟精惟一，允執厥中」的意思是：你衹要不斷地做精一工夫，做久了，就可以到達那箇中的境界。「中的境界」就是先天的境界，就是心性彰顯的境界，也是道德覺醒的境界。在儒家，「中的境界」特指道德覺醒的境界。

⑷整句釋義

我們現在把中華上古聖聖相傳的「十六字心法」系統地翻譯一下：那個先天的智慧是如此微妙而深遠啊，千萬不要用凡夫之心望文思議呀。人心這個東西呀，是很不可靠的。建立在感官和知性之上的智慧是充滿了片面化、膚淺化、極端化、蟲洞化和碎片化的，它時時處處把我們置於無窮無盡的煩惱之中，甚至能夠殘害我們的身心，讓我們不得好死，乃至讓我們自殺（跳樓、割腕、喝藥等）或殺人，它給我們的一生帶來了無窮無盡的痛苦與危險。我們要遠離這些痛苦和危險啊，所以一定要做內聖心性工夫呀，要過有德的生活呀。當我們不斷地喚醒自己的心性，不斷地喚醒自己的道德，讓自己的道德越來越覺醒，越來越覺醒，最後，我們就會到達中的境界，也就是解脫的境界。從此，我們就實現了人生的終極關懷和終極解脫。這就是用現代語言詮釋的「十六字心法」。

「十六字心法」作爲我們上古時期的無上心法，由堯、舜、禹聖聖相傳，一直傳到孔子、孟子，再傳到二程、陸九淵，最後傳到王陽明這裡。王陽明把自己的學問叫作「心學」，就是爲了呼應上古時期的「十六字心法」。他想告訴世人，他的學問一脈相承於上古時期的堯、舜、禹諸聖賢，他的學問是從上古聖賢一代一代傳到他那裡的，是中華之正宗或中華之正脈。這個「正脈」是什麼脈？是道德覺醒之脈，是生命覺醒之脈。包括儒學在內的中華文化從肇始之初，就是最典型的生命文化、道德文化、覺醒文化、解脫文化、心性文化、先驗智慧文化。這些是我們中華文化的基本特色、基本屬性，更是我們中華文化的核心、靈魂，一直被我們歷代聖賢自覺地傳承著、維護著，最後傳到王陽明。

中華文化的這些基本特色、基本屬性，就是孟子所說的「經」，「經」是不能變的。因此中華文化屬於經學，不是權學，不是權宜之學，不是方便法門，它亙古如斯。遺憾的是，這個經學失傳了。儘管歷代聖賢一再地說：經不能變也不能斷，一定要傳承下去，但是，到我們這裡它還是變了，還是斷了。它是從哪裡中斷的呢？從王陽明那裡就中斷了。王陽明之後，聖學不傳，「十六字心法」隱沒，再也沒有了。

民國時期陽明心學第一次中興期間，熊十力等新儒家的代表人物沒有復興「十六字心法」。最近十幾年的第二次中興期間，更是沒有復興這「十六字心法」。所以「十六字心法」自王陽明之後一直中斷至今。希望從我們這裡重新接續這「十六字心法」。接到哪裡去呢？接到王陽明那裡去。「爲往聖繼絕學」[①]就是這個意思，「繼」就是「續」，「爲往聖繼絕學」就是「爲往聖續絕學」，就是把中斷的聖學、絕學再續上，再接通。但是，之前的兩次陽明學熱沒有續上，希望從我們這裡可以再續上。

這是我對當代陽明學熱的冷思考的第二個結果，就是當代陽明學沒有分清先驗智慧與經驗智慧，或者說沒有分清德性之知與見聞之知。儒家的德性之知就是先驗智慧，見聞之知就是經驗智慧。他律道德是建立在經驗智慧（見聞之知）之上的，而自律道德是建立在先驗智慧（德性之知）之上的，這是完全不同的兩種道德。而儒家所傳承的是自先驗智慧中流顯出來的自律道德，對於他律道德，儒家的態度是它屬於權學，並非萬古不變。由於分不清他律道德與自律道德，導致陽明學，乃至整個儒學，以及中華「十六字心法」所傳下來的整個中華文化都沒有辦法講。

㈢不知自律道德的終極旨歸和究竟價值

當代陽明學熱所暴露出來的第三個問題，是不知道自律道德與生命覺醒、終極解脫之間的關係，即不知道自律道德的終極旨歸與究竟價值。其實這個問題前文已經講清楚了。道德覺醒是指自律道德的覺醒。道德覺醒就是生命覺醒，生命覺醒就是生命解脫，生命解脫就是生命終極關懷的圓滿實現。佛家把圓滿實現生命終極關懷的人稱爲「佛陀」；道家將其稱爲「僊人」，或者「真人」；儒家將其稱爲「聖人」，就是成聖了

① 北宋張載「橫渠四句」之一。「橫渠四句」原作「爲天地立心，爲生民立道，爲去聖繼絕學，爲萬世開太平」，後以「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」流行於世。

的人。因此，儒家的終極目的不是做一個好人，做一個好人衹是儒家的起點，不是終點。儒家的終點是成爲聖人，這是非常清楚的，一點兒都不含糊。現實是我們把起點和終點搞顛倒了。成聖纔是儒家的終點或目的。我們踐行道德，追隨道德，提陞道德，過有道德的人生，最終目的是要獲得包括身心在內的生命的全然解放、完美解放。這一點，我們當代「陽明學熱」沒有說清楚，衹是說儒家強調道德，是爲了讓我們當一個好人。

還有的人竟然說儒家之所以如此強調道德，是爲了給統治階級服務的，是要通過道德把老百姓都訓練成順民。什麼叫「順民」？無論統治階級怎麼欺負他，他都逆來順受，這樣的人就叫「順民」。哪個統治者不喜歡他統治下的百姓個個都是順民呢？統治階級都希望百姓被訓練成順民：「無論我怎麼欺負你們，你們都喊我萬歲。」儘管統治者有這個願望，但是他們沒有能力把民眾都訓練成順民。正在此時，上天送來一個叫孔子的人。孔子說：「大王，您不用擔心，此項工作交給我吧，我有能力把您統治下的全部臣民訓練得百依百順，可好？」統治者說：「你去做吧。」孔子就發揮他的才華，用道德把所有老百姓都訓練成了順民。統治者連誇孔子：「幹得棒！」所以幾千年來，統治階級都讚美孔子。說這就是孔子得到統治階層歡心的原因，因爲孔子完成了統治者想完成卻沒有能力完成的一件非常艱難的事：用道德把所有混蛋、叛逆的臣民全部訓練成了順民。說這就是孔子要提倡道德的原因。在當代，有相當多的一批人持這樣的觀點。

這是對道德，對孔孟之學，以及對我們聖聖相傳的「中華心學」（不是陽明心學了，因爲這個「中華心學」是從堯、舜、禹傳來的，說陽明心學就顯得窄了）極大的誤解。他們根本不瞭解儒家所提倡的道德是自律道德，自律道德給我們帶來的是內解放，而不是要給統治者培養幾個順民的。孔子不是一個替統治階級服務的人，而是一個替無比莊嚴而神聖的生命服務的人。孔子只服務於自律道德，只服務於性理，不服務於統治階層。至於統治階層拿孔子的學說來做什麼，那就不是孔子的事了。

我們的責任衹是告訴大家孔孟的本意是什麼。孔孟的本意絕不是讓我們當一個順民、一個老好人就行了。即使是讓我們當老好人，也衹是起點，不是終點。終點是孔子自己所說的：「七十而從心所欲，不逾矩」[①]（《論語・爲政》）。「從心所欲不逾矩」的人就是聖人。但孔子謙虛，他不好意思直接說自己成聖了，他可以說別人是聖人，但是他不能自稱聖人。不過他又想把自己聖人的境界如實地告訴我們這些後人，所以就有了那幾句話：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」[②]（《論語・爲政》）孔子說：「我到七十歲的時候就已經徹底實現了自由圓滿。」這個自由圓滿是怎麼獲得的？是踐行道德而來，是實現了道德覺醒而實現了生命覺醒，實現了生命覺醒而實現了生命圓滿的結果。這纔是孔子念茲在茲的事。

孔子不是爲了道德而道德，不是爲了讓我們當好人而當好人，他最終的目的跟老子、佛陀是一樣的。佛陀最終的目的是讓所有的眾生都成佛；老子的目的是讓所有的眾生都成僊、成真人；孔孟的目的是讓所有的人都實現「從心所欲不逾矩」，成爲聖人。所以儒家、儒學之目的不是社會目的，而是生命目的，就是讓我們的生命獲得解脫。因此，儒家的學問是生命的學問，儒家的文化是生命的文化，儒家的覺醒是生命的覺醒，儒家的解脫是生命的解脫。這纔是儒家的本質所在，也是儒佛道在內的中華文化的本質所在。如果這點不弄清楚，我們是永遠也講不好儒學的，只會把儒學講成一堆教條，一堆道德訓示。實際上，儒學不是一堆道德的教條或訓示，它是道德的覺醒，這之間是有本質差別的。

但我們這次的「陽明學熱」，並沒有說清楚這個差別。我參加過他們的會議，讀過他們的著作，看過他們演講的視頻，發現他們都沒有指明儒家的靈魂、終極目的。不僅沒有指明，而且還有很多的誤解和扭曲。就像前文說的那樣，有相當一部分學者把儒學誤解成幫助統治者訓練順民的工具，這太冤枉孔孟了，太冤枉儒學了，孔孟及儒學根本不是這個目的。

---

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 12 頁。
② 這句話的詳細解釋，參見潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版。

㈣失「心」的陽明心學

這一次的陽明學熱還有一個重要的問題：天天談陽明心學，但沒有說清楚這個「陽明心學」的「心」字到底是什麼意思。面對這個最關鍵的問題，「王顧左右而言他」[①]。陽明心學的核心當然在「心」字上，不講清楚「心」字，怎麼能講清楚陽明心學呢？但是這一期的陽明學熱有意無意地忽略了對「心」字的解釋，其中既有有意的成分，也有無意的成分。反正就是不說陽明心學的「心」是什麼意思，不解釋，不談論，始終在迴避這個問題。爲什麼不談論？具體原因不得而知。但這個問題是迴避不掉的，除非不談陽明心學。衹要談陽明心學，就必須正面解釋陽明心學的「心」字是什麼意思。這個問題是不可以迴避也不允許迴避的，必須無條件面對。但是，這些學者的態度卻是無條件迴避，堅決不面對。

這還不是某個人在迴避，而是集體在迴避。我猜測其中的原因，就是他們擔心把陽明心學的「心」字解釋成唯心主義。在中國當代的學術語境、政治社會語境中，唯心主義是一個禁區，這個禁區來自馬列主義。馬列主義公開說自己是辯證唯物主義哲學，是反對唯心主義的。如果把陽明心學的「心」字解釋成了唯心主義的「心」，就違背了政治正確，違背了國家的意識形態和政治哲學。這個問題是很嚴重的。他們不敢、不願觸碰這個雷區，乾脆對其視而不見。這衹是我個人的猜測，可能我的猜測是錯的，或許他們是出於別的原因，也未可知。但我想說的是，諸位學者們，各位陽明學熱的重要參與者們，大家的顧慮是多餘的，完全不應該生起這樣的顧慮。爲什麼？因爲陽明心學所說的「心」跟馬列主義所說的「心」，根本就不是一個心，它們是兩個心。你們無意中把它們弄混淆了，張冠李戴了。

王陽明或陽明心學所說的「心」是良知之心，這是王陽明自己說的，後面介紹到《傳習錄》時將會涉及這個知識點。「良知」一詞起源於孟子，孟子對良知有著明確的定義：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」[②]（《孟子・盡心上》）「慮」就是考慮、思考，思考了半天才認識一個事物，才考慮明白一個問題，那叫「知性之知」「知性之智」或「經驗智慧」。現在科學家全部用的是這個知性之知、知性智慧、經驗智慧。「不慮而知」是理性的直覺，是先天與生俱來的智慧，它不需要經過後天的思考而直接得出結論，這樣的智慧叫「良知」。還是那個例子，上帝認識任何事物，都不需要經過中間環節，直接就能知道。上帝不需要科學，通過大圓鏡智、法界體性智他直接就知道地球是怎麼轉的，這就叫「不慮而知」的「良知」。從孟子對良知的定義上來看，良知是典型的、真正的、正宗的先驗智慧。「良知」是當時的叫法，「先驗智慧」是我們現在的叫法。良知之心是什麼心？是道心，不是人心。孟子還有一個詞來指代良知：「本心」。本心就是道心，道心就是良知。本心、良知、道心、先驗智慧，這四者是同一個意思。

馬克思（1818—1883）所說的「心」是指後天的經驗之心，尤其是指後天的感性之心，就是女人特別擅長的心。女人最擅長感性認識。馬克思認爲眼睛、耳朵等五官所得來的結論往往片面化、膚淺化、碎片化，而且還有個體差異。同樣一個東西，你看了喜歡，我看了未必喜歡，他看了又是另外一個結論，所以說，一人一條心。這個「心」指的是感性之心。感性之心是不確定、不可信的。那怎麼辦呢？我們一定要把認知建立在知性上，經過深思熟慮的結論纔是值得信賴的，沒有經過深思熟慮的不要相信。所以，馬克思所說的「心」指的就是感性之心、情緒化之心、感官之心，這不可靠，不能信。因此，我們要否定它，遠離它。我們應該多多地培養知性之心，也就是培養知性能力（因爲西方沒有理性衹有知性，所以衹能培養知性），比如邏輯能力、分析能力、模仿能力、整合能力等等，通過這些知性思考得出來的結論纔是可靠的。因此，馬克思在

---

① 王顧左右而言他：語出《孟子・梁惠王下》，原指齊宣王左右張望，避開正題而談別的事情。後比喻故意岔開話題，迴避難以答覆的問題。（楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 40 頁。）

② 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 307 頁。

認識論上否定唯心，強調唯物，強調知性。馬克思這個觀點沒有任何問題。不僅馬克思反對唯心，否定唯心，嘲笑唯心，但凡有點兒智慧和知識的人都會覺得感性之心不靠譜，這點無須大驚小怪。

從以上的分析可以看出，馬克思所說的「心」跟良知之「心」（簡稱「良心」「良知」）完全是兩回事。它們一個是先天之心或曰道心，一個是後天之心或曰人心，根本就不是某些人說的那樣：唯心的「心」是心，良知之心的「心」也是心，不都是一個意思嗎？本來完全不同的兩回事，卻被我們中國人混淆到一起去了，這就叫「望字生義」。

由於沒有把道心與人心（包括感性之心和知性之心）分開，尤其是沒有把道心與人心中的感性之心分開，這就導致我們的學者不敢談「心」了。他們認爲一旦談「心」就違背了政治正確，違背了幾十年來的哲學成果，也就是學習馬列主義哲學的成果。我們現在區分清楚了，就可以大大方方地來談「心」，再也不用藏著掖著，不用「王顧左右而言他」，不用選擇性遺忘，這些都是沒有必要的。

我們就正面談陽明心學的「心」，此「心」就是道心，就是良知之心，就是先驗智慧，等等。因爲道心能夠給我們帶來解放、覺醒，所以我們要追隨道心。所謂致良知，就是我們要追隨道心，最後成爲道心。就是這麼一回事。怎麼就不能談「心」了呢？陽明心學不談「心」，不把「心」談透，還能叫「心學」嗎？這叫無「心」的心學，丟了「心」的心學，空了「心」的心學，而不是真正的心學。這就是當代「陽明學熱」存在的第四個問題：陽明心學成了無「心」的心學，被遺忘了「心」的心學，被刻意迴避掉「心」的心學。這個是完全不應該有的顧慮和猜忌。我們要把這個問題再正面解答清楚。

我們以上只總結了陽明學熱中出現的最爲主要的四個問題，要是細說起來，可能會有二三十個問題，不過那些都是次生問題，這裡就不做展開了。我們衹是擇其要者，將這四個問題提出來，希望我們通過講授陽明心學能夠解決這四個問題。這四個問題中的無論哪一個都是核心的問題，都是極度重要的問題，都是不能犯的錯誤，犯了那就不叫陽明心學了。衹要講陽明心學，這四個問題中的任何一個問題都不能迴避，不能丟失，不能刻意地抹掉或否定。

上 卷

評傳作者張祥浩概況

我們本次學習王陽明評傳的參考版是由南京大學出版社出版的《王守仁評傳》，作者是張祥浩，他曾經擔任過南京大學的教授。前面說過，近年來關於王陽明的評傳有很多版本，這次我們選用的版本是公認寫得最好的一版。首先，我們學習一下本書的作者簡介。

張祥浩，東南大學文學院社科系教授。浙江樂清市人。1945 年 3 月生。1969 年中國人民大學哲學系本科畢業，1981 年南京大學哲學系研究生畢業，獲碩士學位。曾任安徽省人民廣播電台編輯和記者，南京大學哲學系講師、副教授、教授。長期從事中國哲學史、儒家倫理思想史方面的教學和研究。編有《文化意識宇宙的探索》，著有《中國古代人物論》《中國古代道德修養論》《唐君毅思想研究》等書，並參與十餘部書的編寫工作，發表論文三十餘篇。[①]

張祥浩是出生於 20 世紀 40 年代的人，今年（2021）年紀已經很大了（七十七歲高齡）。他在 1969 年能夠本科畢業，是非常困難的。因爲 1966 年「文革」爆發，接下來的十年「文革」期間，大學幾乎都停課了，他居然能夠本科畢業，這是很僥倖的一件事。1981 年他還在南京大學哲學系順利實現研究生畢業，獲得碩士學位，所以他是很早的研究生。這點更加難得。那個時候不要說研究生了，連本科生都非常少見，甚至高中生都算是高級知識分子了。而他不僅是本科畢業，還是碩士研究生畢業，在當時已經算得上是頂級知識分子。但現在碩士生，乃至博士生都已經很多了，所以現在的碩士和博士不像當年那麼有含金量。

需要指出的是，張祥浩「曾任南京大學哲學系講師、副教授、教授」，這就等於他又回到了他的母校去任教。「長期從事中國哲學史、儒家倫理思想史方面的教學和研究。」這句話就不解釋了。

簡介提到張祥浩編有《文化意識宇宙的探索》一書。這本書是以唐君毅的學術思想發展爲線索，彙集了唐君毅在新儒學研究方面的代表作。這本書提到唐君毅是「文化意識宇宙之巨人」，是對唐君毅一個非常中肯的評價。下面先簡單介紹一下唐君毅。

唐君毅（1909—1978），熊十力的三大弟子（牟宗三、唐君毅、徐復觀）之一，四川宜賓人，祖籍爲廣東五華客籍。父親唐迪風（1886—1931），曾於 1925 年進入南京內學院，師從歐陽竟無。其父唐迪風曾任《國民公報》主筆，有《孟子大義》傳世。其母陳大任，著有《思復堂遺詩》五卷。唐迪風夫妻育有子女六人，唐君毅爲長子。[②]1940 年，唐君毅結識牟宗三，兩人從此成爲一生摯友，牟宗三有言：「生我者父母，教我者熊師，知我者君毅兄也」[③]。與牟宗三結識不久後，唐君毅正式拜入熊十力門下，成爲其弟子。1949 年，唐君毅與錢穆、張丕介、程兆熊等離開中國大陸，到香港創辦新亞書院，擔任教務長兼哲學教育系主任，1963 年擔任香港中文大學哲學系講座教授兼哲學系系務會主席，同時擔任文學院院長，直至去世。

唐君毅的文化意識非常強，強到什麼程度呢？他去世後，他的師兄牟宗三寫了一篇《哀悼唐君毅先生》的文章，以紀念這位真正意義上的終生好友。文章稱，唐君毅是文化意識宇宙中的巨人。這是牟宗三給唐君毅的定義，認爲他是當今世界文化意識最強的人[④]。唐君毅不僅儒家文化意識最強，而且整個中華文化意識也

---

① 張祥浩：《王守仁評傳》，南京大學出版社 1997 年版，勒口處作者簡介。
② 李山、張重崗、王來寧：《現代新儒家傳》，山東人民出版社 2002 年版，第 378—379 頁。
③ 牟宗三：《五十自述》，台北鵝湖出版社 1993 年版，第 100 頁。
④ 牟宗三說：「唐先生是文化意識宇宙中之巨人，亦如牛頓、愛因斯坦之爲科學宇宙中之巨人，柏拉圖、康德之爲哲學宇宙中之巨人。吾這裡所謂文化意識宇宙與普通所謂文化界不同，文化意識不同於文化。這一個文化意識宇宙，是中國文化傳統之所獨辟與獨顯，是由夏、商、周之文質損益，經過孔孟內聖外王成德之教而開闢出。此後中國歷史之發展，儘管有許多曲折，無能外此范宇。宋明儒是此宇宙中之巨人，顧（顧炎武）、黃（黃宗羲）、王（王夫之）亦是此宇宙中之巨人。唐先生是我們這個時代此宇宙中之巨人。唐先生不是此宇宙之開闢者，乃是此宇宙之繼承與弘揚者。沒有科學傳統，不能有牛頓與愛因斯坦之爲科學宇宙中之巨人；沒有希臘哲學傳統，不能有柏拉圖與康德之爲哲學宇宙中之巨人。同樣，沒有中國文化傳統，亦不能有唐先

是最強的。他是真正地理解中華文化的本義，並十分自覺地擔當起文化復興的代表性人物之一。所以，在對中國文化的保存、梳理、整理方面，唐君毅稱得上是 20 世紀第一人。唐君毅著有《中國哲學原論》（共六卷，包括《導論篇》一卷、《原性篇》一卷、《原道篇》三卷和《原教篇》一卷）以及《生命存在與心靈境界》等大作。

牟宗三和唐君毅在學術上有許多共通之處，又各有自己的側重點。唐君毅的文化意識是最強的，而牟宗三的哲學意識是最強的。哲學跟文化是兩個不同的概念。牟宗三除了在新儒學方面擁有巨大成就以外，在外國思想文化研究方面，他是中國學者中研究康德思想的第一人。從 20 世紀到現在，中國一直在學習西方，其中就包括西方的宗教、哲學等。「五四」之前，中國就開始學習西方哲學了。「五四」之後，中國全面學習西方，就更加重視西方哲學的研究了。西方哲學史中就有現代哲學的奠基人康德。可以說，要想研究明白西方現代哲學，就必須追溯到康德。一百多年下來，縱觀中國學術界，除了牟宗三之外，還沒有一個公認的康德研究專家。牟宗三以一己之力把康德的代表作「三大批判」[①]英文版全部翻譯成了漢語。此外，他譔寫的康德研究有關的論著、長短論文也不少。所以他是大家公認的康德研究專家。而唐君毅則對黑格爾的研究用功最深，也就是說，唐君毅是中國最權威的黑格爾哲學專家，從 20 世紀初到現在，這一百多年以來，他都是研究黑格爾哲學的泰斗級人物。這是牟、唐二人對外國哲學思想研究的大體情況。

他們的師父熊十力曾學習過佛學，且極爲用功，後來出佛入儒，就是從陽明學進入儒家之門的。他後半生只談儒，最終成爲 20 世紀前半葉的三位儒學大師之一（另外兩位是馬一浮和梁漱溟，三人并稱「新儒家三聖」）。熊十力是新儒學開山祖師，身爲新儒學第二代傳人，牟宗三、唐君毅自然也都在此方面有所成就，成爲儒學大師或國學大師。不過他們之間略有差別。唐君毅在文化史方面別具一格，牟宗三在中國哲學史研究方面獨樹一幟。牟宗三不僅對儒學有著十分博大精深的造詣，他對佛學、道學的造詣也獨步古今。他將在道家方面的研究凝結成了一本書，名字叫《才性與玄理》，對佛家的研究也有代表作《佛性與般若》，至於儒家方面的研究著作，那就很多了，其中的代表作爲《心體與性體》。

張祥浩教授譔寫有《文化意識宇宙的探索》《唐君毅思想研究》等幾本著作，表明他對唐君毅的思想有深入的研究。他應該算是中國內地唐君毅思想研究的代表人物之一。凡是研究唐君毅的學者，沒有不兼研究牟宗三的，因爲他們是分不開的。而研究了牟宗三、唐君毅，沒有不研究熊十力的。因爲要想追溯牟宗三、唐君毅的思想精神，一定得追溯到他們的師父熊十力那裡去。追溯到了熊十力，也就會追溯到陽明心學那裡去。最後，張祥浩就寫出了一部《王守仁評傳》。他一定能寫好這部書，至少比其他學者更加貼近儒學的本義，這個判斷完全在情理之中。爲什麼？因爲他有熊十力、唐君毅、牟宗三師徒幾人的思想作爲學術底子。在此基礎上，他再來研究陽明，就比一般學者的功底要紮實得多。果然，他這部評傳一出來，學術界就公認其比其他版本的陽明評傳譔寫得更深刻，可靠性更高，對陽明的評論也更中肯。爲什麼他的評傳具備這幾個特點？從他的學路歷程就可見一斑：與那些半路出家的人相比，他有很好的儒學底子，而且都是大師給他打下來的。所以他的學術功底更紮實，知識儲備更雄厚，看待問題更深刻。基於這些考慮，我們選擇了張祥浩教授的《王守仁評傳》作爲我們這一次講學的教材。

需要說明的是，我們本次只學習《王守仁評傳》一書的第一章《王守仁的生平經歷》，下文統稱「王陽明評傳」。「王陽明評傳」又細分爲王陽明生平總體概況，以及十個小節，這十個小節依次爲：一、詩書家世；二、少年志趣；三、學海求宗；四、龍場悟道；五、兩都講學；六、巡撫南贛；七、擒獲叛藩；八、居越講學；九、起征思田；十、身後際遇。下面分別對王陽明生平總體概況以及十個小節展開講解。

生之爲此時代所須要弘揚之文化意識宇宙中之巨人。」——摘自《哀悼唐君毅先生》，此文根據牟宗三於 1978 年 2 月 12 日的演講整理而成，原載《聯合報》1978 年 3 月 15 日，現收錄於牟宗三的著作《時代與感受》中。

① 指《純粹理性批判》《實踐理性批判》《判斷力批判》。

王陽明生平總體概況

明代是我國思想家、哲學家輩出的時代，其中以王守仁最爲著名。王守仁，字伯安，號陽明，浙江餘姚人，生於明憲宗成化八年九月三十日（1472），卒於明世宗嘉靖七年十一月二十九日（1529 年 1 月 10 日）[①]。他的一生，有著獨特的經歷，兼有立德、立功、立言的特點，被後世學者稱爲封建時代的完人。不僅在當時，而且在後世，不但在中國，而且在世界各地，特別是日本，都有著廣泛的影響。[②]

明代是我國思想家、哲學家輩出的時代，其中以王守仁最爲著名。王守仁，字伯安，號陽明，浙江餘姚人，生於明憲宗成化八年九月三十日（1472），卒於明世宗嘉靖七年十一月二十九日（1529 年 1 月 10 日）。

這句話提到王陽明的本名是守仁，字伯安，號陽明。這個「號」又稱「別號」「表號」，可分爲兩種：一種是自號，一種是他號。他號就是別人給某個人起的號。別人給一個人起號，多數情況下都是以這個人所在的地名來稱呼，山名、城市名等都是地名的一種，這在儒佛道各家中特別常見。比如，禪宗裡有一個禪師，法名「靈佑」，遵師之囑到溈山修行，後來他又在溈山建了一座寺院，廣收門徒，人稱「溈山大師」[③]。溈山大師有個弟子叫慧寂[④]，後來出師，住在另外一座山——仰山之上，人稱「仰山大師」。一說起溈山大師，大家就知道是靈佑禪師；同樣，一提起仰山大師，大家就知道是慧寂禪師。其實「溈山」「仰山」並不是他們的真實名字，只不過是人們以他們所在的山名起的號。當大家習慣「溈山」「仰山」這兩個稱號之後，就把他們本來的法名「靈佑」「慧寂」給忘記了，而稱他們爲「溈山大師」「仰山大師」。這師徒二人創立了一個宗派——溈仰宗。禪宗自六祖慧能之後，衍生出五大宗派，即溈仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗，臨濟宗後又分化出了黃龍派和楊岐派，合稱「五家七宗」。就連「溈仰宗」這個宗派名稱，也是以兩座山的名字起的名，過去，這在儒佛道三家都是很常見的。

那麼，王守仁是自號「陽明子」，也就是他自己給自己起了一個號。後來，人們把「子」字去掉，稱呼他爲「陽明大師」，或者乾脆就叫「陽明」。叫到後來，大家都忘記他的本名了，都以爲「王陽明」就是他的本名。現在除非是研究儒學的專家知道王守仁就是王陽明，一般人，你要是突然說起「王守仁」，他還得思考一下「王守仁」是誰。

關於王陽明的生卒年，張祥浩給了一個腳註：「王守仁享年，依農曆計，爲五十七歲，而以公曆計，則爲五十八歲。」王陽明生於成化八年（1472），若是「依農曆計」，也就是按中國傳統的曆書來計算，他是於嘉靖七年（1528）十一月二十九日去世的，享年五十七歲；若「以公曆計」，也就是把嘉靖七年十一月二十九日換算爲公曆來計算，其卒年爲西元 1529 年 1 月 9 日，王陽明享年五十八歲。所以，說他活了五十七歲也對，活了五十八歲也對，其實農曆換算爲公曆後，就差了一兩個月，但因爲紀年方法不同，就差了一年。總之，他是較爲短命的，並不長壽。

他的一生，有著獨特的經歷，兼有立德、立功、立言的特點，被後世學者稱爲封建時代的完人。

---

① 王守仁享年，依農曆計，爲五十七歲，而以公曆計，則爲五十八歲。（原註）

② 張祥浩:《王守仁評傳》，南京大學出版社 1997 年版，第 1 頁。

③ 溈山靈佑禪師（771—853），唐代高僧。溈仰宗（禪宗五家七宗之一）初祖。福州長溪（福建省）人，俗姓趙。十五歲從建善寺法常（一作法恆）出家，三年後，受具足戒於杭州龍興寺，又從鍐塘義窴受律部。後參百丈懷海禪師，並嗣其法。唐憲宗元和（806—820）末年，奉懷海之命，至溈山（在今湖南省寧鄉縣西）弘揚禪風，山民感念其德，群集共建同慶寺。其後，相國裴休前來聞道，聲譽大揚，學侶雲集，遂於此敷揚宗風達四十年之久，世稱溈山靈佑。大中七年示寂，世壽八十三。敕謚「大圓禪師」。著有《潭州溈山靈佑禪師語錄》一卷、《溈山警策》一卷等。法嗣有仰山慧寂、徑山洪諲、香嚴智閑等四十一人，其中，慧寂於仰山（在今江西省宜春縣南）宣揚師風。靈佑與慧寂之法脈，世稱「溈仰宗」。

④ 仰山慧寂禪師（807—883），唐代高僧。溈仰宗（禪宗五家七宗之一）二祖。韶州懷化（廣東省）人，俗姓葉。

這裡出現的「封建時代」「完人」以及「立德」「立功」「立言」都需要解釋，它們都是有特殊內涵的。我們先介紹「封建時代」，再介紹「完人」和「立德」「立功」「立言」。

「封建」即分封建國的意思。分封建國是夏商週三代使用的制度。夏商週三代的開國國君在建國以後，根據功勞大小，對曾經跟隨他四處征戰的有功之臣大肆封賞——封侯、封爵、封地，所以封地與封侯、封爵是關連在一起的。

封地又叫「食邑」或「采地」「采邑」，指的是君主賜給宗室、外戚和功臣的一個作爲收取賦稅的專屬之地。（最早的叫法是「采邑」，戰國時期才從「采邑」演化出「食邑」。戰國之前，采邑主不能私相授受和買賣，但充分享有統治權，並對上承擔義務。天子與諸侯有權削奪下屬的采邑。春秋時，東周王室衰微，各國諸侯任意賞賜采邑，卿、大夫的封邑變爲世襲。戰國秦漢時，采邑逐漸和行政權力分離，成爲專供封君衣食租稅的食邑。封君則成爲食租稅的地主。史籍中「采邑」「食邑」兩者時有混用，有時又有區別。區別的地方在於是否有統治權。[①]）「食邑」的「食」指封地就是領主的生活來源。無論封地有多少人都歸領主管理，領主就是他們最高的領導。所以，封地內的人民種地，其實就是給領主種地，收穫時節就要給領主交租。封地內收來的租子就是領主的私有財產，全部歸領主所有。領主可以將這些租子或是賣掉換錢，或是換取其他物品，或是留作封地內的口糧。儘管封地內的所有東西都歸領主所有，但是因爲領主所得到的東西都是天子封賞的，絕不能獨食、獨享。所以，領主每年要把食邑範圍內最好的東西挑出來，上貢給天子，以示忠心，以表恩謝。

當時有個專用術語叫「朝聘」。「朝」和「聘」是諸侯要定期派使臣或親自去朝見天子的禮儀，使臣或諸侯在朝聘時，不僅要向天子述職，還要獻貢。那麼，諸侯對天子行朝聘之禮共有三種形式：每年派遣大夫前去朝見天子的稱爲「小聘」，每三年派遣卿前去朝見天子的稱爲「大聘」，每五年諸侯親自前往朝見天子的稱爲「朝」。如果諸侯一次不去朝見天子，就被貶低爵位；兩次不去朝見，就被削減土地；三次不去朝見，就被視爲背叛，天子就會調動六師也即軍隊討伐該諸侯。這在《孟子・告子下》中有明確記載：「一不朝，則貶其爵；再不朝，則削其地；三不朝，則六師移之。」[②]這裡的「三不朝」就是連續十五年不去朝見天子之意。一旦諸侯連續十五年不去朝見天子，天子就派出軍隊討伐他。

言歸正傳，一般情況下，封地分爲兩種：第一，小的叫「食邑」或「采邑」，面積不超過一個縣，最多也就是半個縣或兩三個鄉鎮那麼大。第二，如果領主的功勞更大，天子會給他封更大的地方，面積差不多有一個市或半個省，甚至一個省這麼大。這就不叫「采邑」了，而叫「國」。夏商周最多的時候封了幾十上百個國。據說，周初之際，周武王就對開國功臣進行了分封（實則是周武王之弟周公執行），總計七十一個諸侯國，其中周文王姬昌及其兄弟的直系子孫之國是十五個，同姓也即姬姓之國四十個（有兩個是周公之後加封的），其餘的十幾個國則分封給了異姓的有功之臣，或是前朝的貴族，或是三皇五帝、夏商王朝等的後裔。[③]

到了春秋時期，國與國之間就開始相互吞并，割據稱雄，混戰不已，這就叫「春秋戰國」。爲什麼孔子說這個時代已經禮崩樂壞了呢？因爲那時，諸侯國收取上來的好吃、好喝、好玩的東西，國君自己就享用了，再也不給週天子上貢了。按道理，要是諸侯國連續十五年不上貢，週天子就可以發兵討伐此國。但問題在於諸侯國都變大變強了，週天子直接控制的土地越來越小、軍隊越來越弱，經濟衰敗，亦無兵可用，權威大大降低，諸侯國再也不願聽週天子號令，也就是把週天子給架空了，使週天子敢怒不敢言。也就是說，週天子

① 參見王家范、謝天祐主編《中華古文明史辭典》，浙江古籍出版社 1999 年版，第 136 頁。
② 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 287 頁。
③ 《荀子・儒效》稱周公「兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人」，《左傳・昭公二十八年》稱「昔武王克商，光有天下，其兄弟之國十有五人，姬姓之國者四十人」。（參見劉師培：《清儒得失論》，吉林出版社 2017 年版，第 70 頁。）

看到諸侯國越來越無禮，相互吞并，是想出來主持公道的，但他說話不管用，根本沒人聽從他的旨意。無奈之下，週天子衹能任由各諸侯國之間相互征伐。這樣一來，天下大亂，周王朝岌岌可危，時刻處於崩潰的邊緣。

到了戰國時期，其他小國都被吞并了，只剩下了七個國家，史稱「戰國七雄」（秦齊楚燕韓趙魏），這七國最終以秦滅六國實現大一統而結束。秦始皇嬴政即位初期，一直思考一個問題：秦國統一了天下，如何在制度層面避免重蹈夏商週三代的覆轍？若是秦朝仍然實施分封制，時間久了，天子權力旁落，秦國將淪爲第二個周王朝，再次重演「春秋戰國」的歷史。在與丞相李斯等大臣反覆商議後，他最後決定取消封建制（封邦建國制），大力施行郡縣制，廢諸侯，立郡縣，把天下分爲了三十六郡（另有四十郡、四十八郡、五十四郡之說）和京畿（亦稱「內史」，其區域相當於一個郡），把權力都集中到了中央。秦帝國實施郡縣制後，在郡下再設縣，郡守和縣令（長）皆由皇帝直接任命。自此秦朝成爲中國歷史上第一個大一統的中央集權制國家。

秦之後的歷代王朝，從漢朝、隋朝、唐朝、宋朝、元朝、明朝到清朝，均沿用秦制，即以郡縣制爲主，封建制爲輔，一直到 1912 年 2 月清王朝滅亡。儘管漢初劉邦（前 256 或前 247—前 195）曾經也分封過劉姓諸侯王，但他汲取了秦朝的教訓，在郡縣制的基礎上，實施了少量的分封，即漢朝的政體主體還是郡縣制。此外，即使分封它也有一定的限制：第一，封地面積很小，不像夏商週三朝，凡是有功之臣都大封特封，動輒一個省那麼大的面積都給出去了，齊、燕、趙等國都是這樣形成的；第二，只給劉姓子孫封王、封地，給外姓則只封官，不封爵更不封地。[①]即使如此，它後來仍然出了問題。因爲第一代都是劉邦的子侄，都是很親的關係，親兄弟之間還是講一點兒情分的；到了第二代，就成了表親關係，情感上就已經疏遠很多了；到了第三代、第四代，那就是表上加表，相互之間沒有任何感情了。如此，劉氏後人就開始相互算計對方，出現小範圍的吞并土地（采邑或食邑）現象。這個時候已經來到了漢武帝（前 156—前 87）時期，他就警覺了：這不是又重演春秋戰國的歷史了嗎？而且還是在劉姓家族內相互傾軋（yà）。他想：這個事情不能拖，我這一代必須解決，越往後拖問題就越多。因爲越往後相互之間的感情越淡，等到沒有感情維繫時，就只剩下暴力爭奪了。

爲瞭解決這個問題，漢武帝採取謀臣主父偃（？—前 126）的建議[②]，實行「推恩令」[③]。「推恩令」堪稱中國歷史上的第一陽謀（指光明正大的、公開的計謀，與陰謀相對）。「推恩令」實施之前，衹有嫡長子才能繼承家業，包括官爵、土地、房屋在內，而次子是沒有權利繼承的，庶出就更不用說了。所謂嫡長子，是指正室所生的第一個男孩（若頭一胎是女孩，第二胎是男孩，則第二胎就是嫡長子，以此類推）。漢武帝的辦法是，強行命令諸侯家裡所有的兒子必須分到土地、房屋，也就是說將家業平均分配。爲什麼叫「恩」呢？這是對嫡長子以外的男丁來說的。因爲過去嫡長子以外的男丁不能分家業，而現在不分嫡庶，衹要是男丁都有權利繼承家業，所以皇帝對他們的確有恩。女孩不算在內，因爲過去重男輕女。

按照推恩令，如果家裡面有一千畝地，共有十個男孩，把一千畝平均分給十個人，每個人就分得一百畝。他們長大以後結婚生子，假設每個男孩又生了十個男孩，每人的一百畝地就被平分成十份，每個人只分得十畝。再分一代，每個男孩就衹能分得一畝了。也就是說，最多三四代，他們就平民化了，自己耕地上收穫的口糧都不夠養活自己，變得連普通的平民百姓都不如。但是，他們變成平民之前，還要高呼：「皇恩浩蕩！」

---

① 《漢書・周亞夫傳》:「非劉氏不得王，非有功不得侯」。

② 《資治通鑒》卷第十八《漢紀十》載:「令諸侯得推恩分子弟，以地侯之，彼人人喜得所願；上以德施，實分其國，不削而稍弱矣」。(〔宋〕司馬光編著,〔元〕胡三省音註:《資治通鑒》, 中華書局 2013 年版，第 497 頁。)

③ 推恩令：漢代法令。推恩：帝王對臣屬推廣封贈以示恩典，稱「推恩」。據《漢書・主父偃傳》，漢武帝爲削弱諸侯王勢力，於元朔二年（前 127）採納主父偃建議，頒行此令。規定諸侯王得推恩將其封地分封給繼承王位的嫡長子以外的子弟，並上報朝廷，由皇帝製定列侯封號，諸侯王無權廢除或更改。所分王子侯其國歸郡統轄，不得過問政事，僅收納封地內租稅。此後諸侯王權勢、封地愈益縮減，名存實亡。(鄭天挺、吳澤、楊志玖主編《中國歷史大辭典（音序本）》, 上海辭書出版社 2007 年版，第 2662 頁。)

要是沒有皇恩，我連一畝地也得不到。正是因爲有了皇恩，我纔有了十畝地。如此三四代後，諸侯的勢力就全部被分化！所有這些有封邑的後人手裡衹有一畝地，跟沒有土地差不多，他們也沒有任何勢力了，平民化了。這就從根本上解決了封建問題。所以，中國解決封建問題的最後一個環節，就是推恩令。實際上，雖然早在秦始皇時期，封建制度已經取消，但多少還留有點兒尾巴，還有幾個同族姓的人有一點兒封地。到了漢初，劉氏家族的人和有功之臣也有一點兒封地。漢武帝之後，那是徹底沒有了。

一般的觀點認爲，以秦始皇爲標誌，秦始皇之前是封建制，秦始皇之後是大一統君主制（或郡縣制）。「秦始皇」是中國歷史上第一個自稱「皇帝」的君主，他自認爲「德兼三皇，功高五帝」，故兼采「三皇五帝」之號稱「皇帝」。換言之，「皇帝」之稱從他這裡開始，因此叫「始皇」。此後，歷代君主皆稱「皇帝」。從西元前 221 年秦始皇即位開始，一直到 1912 年 2 月清宣統皇帝溥儀（1906—1967，1908—1912 在位）被迫退位爲止，中國的政治制度都是君主制（郡縣制）。因此，西元前 221 年之前，夏、商、週三代纔是真正意義上的封建制，準確地說，應該叫「封建農奴制」，因爲那時存在著大量的農奴。

當時，整個社會分成兩層，一層是貴族，一層是奴隸（那時平民數量極少，可以忽略不計）。夏商週三代的奴隸跟西方的奴隸不是一個概念。相對而言，夏商周奴隸的自主性、自由度較高；而西方的奴隸自主性是零，他們所有的權利，包括生存權都被剝奪了。夏商週三代奴隸的生存權並沒有被剝奪，即使奴隸的主人，也不能對他們想殺就殺，因爲國家法律是不允許的。但是西方不一樣。在西方，例如十七八世紀的美國，非洲的黑人被販賣過去以後，奴隸主對奴隸是握有生殺大權的。哪天要是看哪個奴隸不順眼了，即使把他殺了也沒有任何人找麻煩，法律更不會追究奴隸主的責任。因此中國夏商周時候的農奴，最多隻能算半奴，不能算全奴。所以，關於夏商周算不算奴隸時代，學界一直有爭議：有一些證據表明，夏商周算奴隸時代；有一些證據又證明，夏商周不算奴隸時代。現在更多的學者傾向於半奴制——在某些方面的確像奴隸制，比如農奴沒有人身自由；但是從另外一些方面來看，他們又不完全是奴隸，所以叫「半奴制」。總之，那個時代是封邦建國制，簡稱「封建制」。

1939 年，毛澤東在《中國革命和中國共產黨》中，將 1912 年之前的社會全部稱爲「封建社會」。所以「封建社會」這個詞語是起源於毛澤東的。這就把「封建」的範圍放大了，他定義的「封建時期」，既包括了夏商週三代，又包括了秦始皇建立大一統君主制（郡縣制）之後的歷代王朝，一直到清朝末年。嚴格意義上講，這個稱呼是錯的。中國的封建制在秦朝滅亡就截止了，秦朝之後衹能叫「君主制」，不可以再叫「封建制」。即使封建制的時間範圍勉強可以放寬到漢武帝時期，在那之後就徹底沒有封建了，即封爵建國制在漢武帝之後就徹底消失了。所以漢武帝之後不可以再叫封建社會了。但是自從毛澤東對封建社會下了定義之後，人們已經叫習慣了——現在的人寫文章動輒都是「封建社會」如何如何，這容易產生概念上的混亂。你文章裡的「封建社會」是指哪一個封建社會？是毛澤東口中的封建社會，還是指歷史上的封建社會呢？如果是歷史上的封建社會，衹能算到秦始皇時期；秦始皇之後，就不能再叫封建社會了。毛澤東口中的「封建社會」就不是真實的封建社會，他認爲清朝滅亡，中華民國建立之前的社會，通通都叫「封建社會」。這個論斷一直沿用到現在，包括我們現在使用的參考書，也採用了這一觀點，張祥浩說王陽明「被後世學者稱爲封建時代的完人」。

王陽明並沒有生活在封建時代，而是生活在偉大的明朝時期，明朝已經是君主制的頂峰了。君主制有一個發展過程，也是從低級慢慢發展到頂峰，頂峰就是明清時期。王陽明生活在君主制頂峰時期的明朝中葉，而不是生活在封建時期。所以，這裡的「封建時代」指的是毛澤東定義下的封建時期，而不是歷史真實中的封建時期。「封建時期」就介紹到這裡，下面再介紹一下「完人」以及「立德」「立功」「立言」。

在儒家，「完人」是有明確定義的。什麼樣的人才叫「完人」呢？衹有在立德、立功、立言三方面都做得很完美的人才能被稱爲「完人」。王陽明就做到了這個標準，他在立德、立功、立言上都做得很好，所以他是「完人」。

第一是立德。把自律道德彰顯、覺醒到圓滿的極致狀態，就叫「立德」。王陽明在貴州龍場悟道時就做到了這點，所以他是立德中的完人。

第二是立功。建立功績，樹立功勞，就叫「立功」。王陽明的事功是很厲害的，尤其是在軍事上的成就。他四處平定叛亂，剿除匪患。因此，那個時代，在立功上，無人能出其右。雖然他並不長壽，才活了五十七歲或五十八歲，但在如此短暫的時間內，他就做了別人兩三輩子都沒有做完的事情。比如，他到江西剿匪時，當地的匪患已經持續幾十年了。幾十年是什麼概念？好幾代人都對匪患毫無辦法。在他之前，朝廷派了幾任巡撫去剿匪，這些巡撫不僅沒有剿除匪患，反而被匪徒「剿」了，帶去的官兵全軍覆沒，匪患還越來越嚴重，匪徒也越來越多。就是說那些匪徒是越剿力量越大，越剿數量越多，剿了幾十年，匪患勢力已經大到了籠罩半個江西省的程度。但是王陽明去了以後，短短的一兩年時間就徹底解決，從此再無匪患了。明朝用了幾十年經歷了好幾代人都沒完成的事，他短短一兩年就完成了。這個例子就足以證明他是個軍事奇才。所以他立的功很大，他一個人幾年立的功，頂得上別人幾十上百年立的功。反過來說，別人幾十上百年的努力都沒達到的功業，他幾年就達到了（他立的功不僅限於平定江西匪患，後面再詳細介紹）。

除此之外，朝廷、地方上積壓了幾十上百年的疑難問題，無論那些問題是多麼棘手，有多麼嚴重的沉疴，一到王陽明手裡，就被他三下五除二地從根本上解決了。可見，他有極強的辦事能力。所以在立功上，他是當時的第一人。

第三是立言。著書立說，其理充足可信，能夠久遠地傳下去，就叫「立言」。王陽明通達孔孟，乃至整個中華上古文化，同時對他之前的諸位大儒如「北宋五子」[①]、南宋朱熹及陸九淵等的學問，也無不精通。在此基礎上，他創立了中國儒家最後一個成體系的學派——陽明心學，震古爍今，由此成爲儒家最後一個大儒，最後一個聖人。

一般的學問在誕生之初都很幼稚、粗糙，需要經過幾代人慢慢發展之後，才終於成熟、豐滿。但是陽明心學沒有發展過程，它一誕生就是極度成熟而圓滿的學問。這就像老子一樣，一生下來就成熟，不用經歷成長過程。他爲什麼叫「老子」，而不叫「小子」呢？傳說是這樣的：老子的母親懷孕懷了他八十年才分娩，所以，他一生下來就已經八十歲了，鬍子也是白的。他的鬍子能不白嗎？如果他的母親是十五歲懷孕，那麼生他時就已經九十五歲了。你能想像一個九十五歲的女人生了一個八十歲的兒子是什麼狀況嗎？這不可能是真的。但是這個傳說不能說一點兒意義都沒有。這個傳說是有頗深寓意的，它究竟想表達什麼呢？它想表達的是老子的學問一誕生就是成熟的，就像他的年紀一樣。

歷史上的學問，除了老子的《道德經》一誕生就極度成熟、極度圓滿之外，沒有一人如此，就連優秀如孔子者都做不到。孔子的思想不是一誕生就很成熟，也經歷了一個發展過程。孔子一生的學術分爲三個階段：少年學禮，中年倡仁，晚年研易。到了晚年，孔子的思想才臻於成熟圓滿。但陽明心學沒有發展過程，它如同老子，一誕生就八十歲了。這是個比喻，寓指陽明心學像一位老人，一誕生就極度圓滿、極度成熟，妙合天成（後面講《傳習錄》時，會詳細介紹陽明心學是如何成熟圓滿，如何妙合天成，這裡僅是簡單提一提）。所以在立言方面，王陽明完全可以和孔孟相媲美。

王陽明同時達到了立德圓滿、立功圓滿、立言圓滿，正是有這三圓滿，後世才稱他爲「中國最後一個完人」。對於王陽明來說，這並非過譽之詞，而是實至名歸。他是中國公認的最後一個完人，之後再也沒有這

① 北宋五子：指北宋周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤。在後文的一些章節中，對他們各人都有不同程度的介紹。

樣的完人了：有的人立功圓滿，有的人立德圓滿，有的人立言圓滿，一生能有兩項或一項就差強人意了，能同時達到三圓滿者，沒有一人。在最近五百年的歷史長河中，衹有陽明一人如此。這就是王陽明能被後人如此敬重、如此推崇、如此追隨的原因。

不僅在當時，而且在後世，不但在中國，而且在世界各地，特別是日本，都有著廣泛的影響。

據《明史・儒林傳》載：「嘉、隆而後，篤信程、朱，不遷異說者，無復幾人矣。」[①]「嘉」是指嘉靖年間，明世宗朱厚熜（1521—1566 在位）的年號。「隆」指隆慶年間，明穆宗朱載垕（hòu）（1567—1573 在位）的年號。「異說」指陽明心學。這句話的意思是說嘉靖、隆慶朝之後，陽明心學已經風靡全國，以至於真正學習程朱理學的人已經寥寥無幾了。在後世，陽明心學更是「風行天下，傳遍中國，走向世界」（杜維明語）。17 世紀中葉，王陽明的著作陸續傳到日本，隨即掀起了一股陽明學熱潮。日本幕府（1185 或 1192—1867，近七百年間經歷了鎌倉幕府、室町幕府、江戶幕府或德川幕府三個階段）[②]末期，吉田松陰、西鄉隆盛等人學習陽明心學以後，思想受到極大觸動，拉開了倒幕運動（19 世紀後期日本發生的推翻幕府統治的運動）的序幕。由此可見，陽明心學傳入日本後，主要在事功方面發揮了重大作用，可以說，日本的明治維新能夠成功，也有陽明心學的一份功勞。

以上是王陽明生平的一個簡短概括，下面將正式講他的一生，但也是挑重點講。因爲這是評傳，不是年譜。評傳跟年譜雖然都屬於傳記的一種文體，但兩者還是有本質差別的：評傳是挑重點講述傳主的生平事蹟，在講述的同時，也對其思想、生活、貢獻及功過得失進行評議，力求對傳主的功過是非做出公正的評價，以引導讀者明辨是非；而年譜則是以年月爲單位，記載發生過的重要之事——衹是記載，不做評論。我們要講的這個評傳，是建立在王陽明年譜之上的，但它不是年譜，所以衹是挑重點介紹一下。

① 〔清〕張廷玉等撰:《明史》卷二百八十二《儒林一》，中華書局 1974 年版，第 7222 頁。
② 參見〔日〕竹內理三等編《日本歷史辭典》，天津人民出版社 1988 年版，第 62、81、105 頁。

王陽明評傳[①]

一、詩書家世

王守仁的先世，錢德洪所作的《年譜》，湛若水的《陽明先生墓誌銘》，黃綰（wǎn）的《陽明先生行狀》，均追溯到晉光祿大夫琅琊人王覽。王覽曾孫王羲之徙居山陰，王氏遂居山陰。《年譜》又謂王覽二十三世孫迪功郎王壽，自山陰徙餘姚，故王氏遂爲餘姚人。但是，以王覽爲守仁遠祖，衹是爲著說明守仁的成功，有其家世的淵源，有如莊子所言，「夫水土之積也厚，其生物必蕃（fán）」[②]。至於守仁是否真是晉代徙居山陰的琅琊王氏之後，則很難斷定。而王壽，在山陰縣誌和餘姚縣誌裡，都沒有記載。如果王壽仕至迪功郎，又是守仁祖先的話，在縣誌裡是應有記載的。因此，在守仁的先世中，有無王壽這個人，也很難斷定。

守仁的家世，有可靠資料記載的，始於六世祖王綱。王綱，字性常，一字德常。有文武長才，擅長識鑒人物。明洪武四年，以誠意伯劉伯溫的推薦，以文學征至京師，拜兵部郎中。後擢（zhuó）廣東參議，在增城死於國難。其子王彥達時年十六歲，羊革裹屍，歸葬禾山。洪武二十四年，朝廷在增城爲其建廟，以褒忠烈。明世宗嘉靖七年十月，守仁平定廣西思田之亂後回山陰，曾繞道增城謁祠奉祀，又在好友甘泉故居壁上題詩說：「我祖死國事，肇禋（zhào yīn）在增城。荒祠幸新復，適來奉初蒸。」[③]對祖先表示了無限的敬仰和懷念。

守仁的五世祖王彥達，號秘湖漁隱，一生過著隱居生活。洪武二十四年，御史郭純曾上疏表彰性常事蹟，朝廷下詔錄用彥達。但他深痛父親以忠死，對做官不感興趣，不應徵召。一生粗衣惡食，躬耕養母，並取先世遺留下來的書對兒子王與准說：「記住勿廢棄先人事業，我並不期望你將來做官！」他雖以儒學爲業，卻終身不仕。

守仁的四世祖王與准，字公度，偉貌長髯（rán）。與准紹承家學，精究《禮》《易》，嘗著《易微》數千言。受父親的影響，亦終身不仕。時朝廷督有司訪求遺賢，欲起用與准。與准就逃入四明山，墜崖傷足，由是得免。與准認爲如果不是崖石傷足，將不能遂棲遁之計，爲不忘石之德，遂自號遁石翁。

守仁的曾祖王傑，是與準的第二子。因先世在門前植有三槐，遂自號槐裡子，學者因稱槐裡先生。槐裡亦淡於名利，而熱於學問。著有《易春秋說》《周禮考正》《槐裡雜稿》等。明宣德年間，朝廷詔郡邑貢舉異才，邑令黃維爲其具行李，戒僕從，強其應詔。而槐裡以親老辭讓。及遁石翁歿，邑令又貢舉槐裡，又以母老辭行。雖衣食不繼，猶安然自得。及母歿（mò），始應貢入太學。第二年，祭酒陳敬宗向朝廷推薦，未及報而槐裡歿。

守仁的祖父王倫，字天敘，性愛竹，所居軒四週皆種竹，且時常嘯詠其中，學者因稱竹軒先生。竹軒在家鄉以教書爲業，於書無所不讀，尤好《儀禮》《左氏傳》《史記》等書。又好詩詞與鼓琴，而淡於名利。時人把他比作陶靖節、林和靖一類的人物。所著有《竹軒稿》和《江湖雜稿》等書。在守仁的祖先中，竹軒是對守仁有過直接影響的人物。《年譜》記載，守仁幼小時，常在竹軒身旁聽其讀書，且加默記。守仁少年豪邁不羈，其父龍山公常以爲憂，而竹軒則深深地瞭解這孫子將來會有所作爲。守仁入仕後，不管是在京師還是在江西，常以祖父爲念，可見他與祖父關係的密切。

---

① 上卷關於王陽明評傳的十個章節的引文，摘自張祥浩：《王守仁評傳》，南京大學出版社 1997 年版，第 1—56 頁。

② 「夫水土之積也厚，其生物必蕃」這句話非莊子所說，而是湛若水在《陽明先生墓誌銘》所說。所以原文有誤。此句正確出處詳見〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十八《陽明先生墓誌銘》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1401 頁。

③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《書泉翁壁》，上海古籍出版社 1992 年版，第 799 頁。

《書泉翁壁》：「我祖死國事，肇禋在增城。荒祠幸新復，適來奉初蒸。亦有兄弟好，念言思一尋。蒼蒼兼葭色，宛隔環瀛深。入門散圖史，想見抱膝吟。賢郎敬父執，僮僕意相親。病軀不遑宿，留詩慰殷勤。落落千百載，人生幾知音？道通著形跡，期無負初心！」

竹軒夫人岑氏，信佛教，有賢名。王、岑夫婦有子三人：長子王榮，號半岩；二子王華，即守仁父；三子王袞（gǔn），字德章。據說，王華生時，祖母孟氏夢其姑抱一緋衣玉帶童子授其說：「你很孝順我，孫婦也很孝順你，吾與你祖求之上帝，以此孫給你，世世榮華無比。」[①]所以王華兄名榮，而他名華，以與夢相符。這當然是神話，但說明王氏對王華一代振興家族有殷切的期望。

守仁父親王華，字德輝，號實庵，晚年號海日翁，因常讀書於家鄉龍泉山，學者稱龍山先生。據說王華自小機敏有加，剛學話時，槐裡授以詩歌，經耳就能成誦。稍長，讀書過目不忘。弱冠，即爲故家世族聘爲子弟師。當時提學松江張時敏考校餘姚士人，以王華和謝遷爲首。後浙江方伯祈陽寧良要張時敏爲其子推薦塾師，張就把王華推薦了去，寧良延至家，居梅莊別墅。湖湘之士聞風而來，從學者數十人，前後三年才歸越。

王氏家族的發達，始於王華。守仁說：「吾宗江左以來，世不乏賢，自吾祖竹軒府君以上，凡積德累仁者數世，而始發於吾父龍山先生。」[②]王華於成化辛丑賜進士及第，授翰林院修撰。弘治元年，與修《憲宗實錄》，充經筵官。丙辰，命爲孝宗的日講官，賜金帶四品級。據說，王華「講筵音吐明暢，詞多切直，每以勤聖學，戒逸豫，親仁賢，遠邪佞」規勸孝宗。當時內侍李廣得到寵幸，王華與講官數人在文華殿講《大學衍義》，至唐李輔國與張後表裡用事一節，諸講官諱而不敢言，獨王華誦說朗然，諷諫明切，以至左右聞者皆縮頭吐舌。王華以此得到孝宗的賞識。壬戌（1502）遷翰林院學士，與編《大明會典》《通鑒纂要》等書。六月，以其政績，升禮部右侍郎、左侍郎等官。武宗正德元年，宦官劉瑾擅權，守仁時爲兵部主事，上疏得罪劉瑾，王華受到牽連，於正德二年出爲南京吏部尚書，不久即被勒令致仕。

據記載，王華爲人仁恕坦直，平生無矯言偽行，對人無尊卑貴賤，相待如一，凡談笑言議，皆由衷而發。人有片善，就稱不絕口。有急難來相求的，則極力幫助救濟。而對別人的過惡，則直言規勸，不肯護短。又性至孝，對父竹軒公及母岑（cén）太夫人，色愛之養，無所不周。岑氏百歲時，王華亦年逾七十，卻朝夕如童子侍奉左右，未嘗懈怠。岑氏歿（mò），王華以高年猶寢（qǐn）苫（shān）蔬食，哀毀逾節。及葬，跣（xiǎn）足隨號（háo），行數十里，以致染疾，臥床逾年。王華的這些高行，很得社會輿論的好評。王華又能詩善文，主張爲文辭達而已，不事雕刻。所著有《龍山稿》《坦南草堂稿》《禮經大義》《雜錄》《進講餘抄》等，共四十六卷。

王華的爲人行事，對守仁的教育和影響很大。守仁從小即由王華進行啟蒙教育。守仁十一歲，王華供職京師，又攜他同往，守仁直至十七歲歸越至洪都迎娶夫人諸氏止，皆生活在王華身邊。弘治三年，王華以外艱歸越，又命從弟王冕、王階及妹婿牧，相（註：「牧，相」有誤，應爲「牧相」，此爲人名）與守仁講析經義。正是王華的這種教誨，鑄成了守仁的儒者性格。

王華的元配夫人鄭氏，出身微寒。富貴以後，猶不忘恭儉，年四十九而逝。王華繼室趙氏，側室楊氏。有子四人：長子守仁，爲鄭夫人出；次子守儉，四子守章，爲楊氏所出；三子守文，女兒王某，係趙氏所出。又守仁有同祖兄弟五人：伯父之子名守義、守智，叔父之子名守禮、守信、守恭。其諸兄弟取名爲仁、義、禮、智、信、文、章、恭、儉，這一事實，亦說明王氏家族是一儒學世家。守仁就是在這一儒學氣氛很濃的家庭中長大的。

詩書家世。

第一小節叫「詩書家世」，這個「詩書」是廣義的，不是狹義的詩和書，用現在的話說，它指文化世家，或思想世家。在過去，文化世家、思想世家統稱爲「詩書家世」或者「詩書世家」。

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十八《海日先生墓誌銘》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1387 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十五《易直先生墓誌》，上海古籍出版社 1992 年版，第 927 頁。

王守仁的先世，錢德洪所作的《年譜》，湛若水的《陽明先生墓誌銘》，黃綰（wǎn）的《陽明先生行狀》，均追溯到晉光祿大夫琅琊人王覽。

這裡主要解釋一下什麼叫「年譜」「行狀」「墓誌銘」。

「年譜」屬於編年體的傳記，指按年月記載人物生平事蹟的著作。王陽明去世以後，其弟子錢德洪曾經寫過一個《陽明先生年譜》。在過去，寫年譜比較常見，凡是有一定身份的，去世以後都有年譜。王陽明也不例外，他去世後，錢德洪就給他寫了一個年譜。但這個年譜是古代所有年譜中公認最差的一個。差在哪裡呢？主要體現在兩點上：第一，摻雜個人的評判意見；第二，中間缺漏太多。

關於第一點，主要問題在於錢德洪非常崇拜他的先生王陽明，所以他在年譜中用了太多的溢美之詞，使得整個年譜從頭到尾幾乎全部是吹捧。一般而言，年譜應該如實記錄，因爲它不是評傳，不允許摻雜個人的評判意見。

關於年譜的寫法，舉幾個例子，比如：「己丑年，四十二歲。春三月，先生應詔入京，面見聖上，相談甚歡。夏六月，回到餘姚，父母病，侍病床，廿日，病癒。秋九月，得詔書，入江西剿匪，行程兩個月，冬十一月中旬抵達，休整兩個月。」己丑年結束。到了第二年，繼續寫道：「庚寅年，四十三歲。春二月，經過三個月整頓兵馬，先生決定剿滅匪患，初，失敗；退，反思。五月，二次進攻，又敗；退，反思。八月，先生率軍進攻，進青龍山剿匪，拿下三個山頭，匪首聞訊逃遁，不知所終，先生率軍撤回南昌休整。十二月，糧草不濟，上書請撥糧草。」這纔叫年譜。

年譜就像日記的記述方式一樣，如實記錄今天發生了什麼、明天發生了什麼、後天發生了什麼，有事就說，沒事就略過不提，並不是每個月都要寫。若是哪個月什麼事都沒有發生，就不需要記錄。例如，三月有要事，就記錄兩句；四月沒有大事發生，就略過不提，直接跳到五月。若是五月、六月、七月都沒事發生，就全部跳過，直接說八月。但錢德洪就不是這樣寫年譜了。他是怎麼寫的呢？「先生腳跨棗紅馬，手拿青龍偃月刀，率領著一千兩百天兵神將，『哇呀呀呀——』，一路喊殺到青龍山。」這不叫「陽明先生年譜」，而是「三國演義」。錢德洪過於神化他的先生了。他和王陽明是師徒關係，他崇拜他的先生倒也合理。且王陽明是完人，的確值得崇拜。但是他不能將崇拜帶到嚴肅的年譜裡。把崇拜帶進去，就不是在寫書了，而是在表達他的私意。書是天下之公器[①]，絕不可以帶進私意的東西，這是學術之大忌。

第二點是中間缺漏太多。例如，他前面剛寫了陽明十七歲發生的事件，之後突然間跳到了四十六歲，中間沒有任何內容。一般情況下，年譜應該是一年接著一年寫下來的。

對於年譜而言，這兩個問題中出現任何一個都是致命的，更不要說兩個都有了。所以，錢德洪的年譜，後世根本無法使用。好在近些年，幾個學者經過詳細的考證，補齊了錢德洪年譜中全部缺漏的部分，目前已經出版了（如束景南埋首十餘年編寫出了《王陽明年譜長編》）。這個年譜不是錢德洪原來的那個版本，而是在他原來年譜的基礎上修補以後形成的。錢德洪當年的年譜幾乎不能參考。年譜就介紹到這裡，下面接著介紹行狀。

「行狀」也是傳記的一種文體，這種文體起源於漢代，指專門記述逝者的世系、籍貫、生卒年月和生平概略的文章。其用途是請人爲逝者譔寫墓誌銘之前，由逝者家屬或瞭解逝者的人——門生、故吏、親舊等，事先譔寫一篇逝者生平事蹟的文章，以供參考。故行狀衹能由與逝者關係親近的人譔寫，因爲其他人不能詳細了知逝者的事蹟，當然無法譔寫。[②]北宋大儒有邵雍（1011—1077）、周敦頤（1017—1073）、程顥（1032—1085）、

① 公器：此喻文章、文字、學術等爲共用之器具，不是某個人私有之物。黃節《李氏焚書跋》：「夫學術者天下之公器，王者徇一己之好惡，乃欲以權力過之，天下固不怵也。」（〔明〕李贄著，陳仁仁校釋：《焚書・續焚書校釋》，岳麓書社 2011 年版，第 433 頁。）

② 王綏耀：《大宋名臣王居正》，天津人民出版社 2020 年版，第 168 頁。

程頤（1033—1107）、張載（1020—1077），這五人被稱爲「北宋五子」，全稱爲「北宋儒學開山五子」。其中程顥、程頤爲同胞兄弟，程顥早逝，弟弟程頤就爲兄長譔寫過《明道先生行狀》，對程顥的一生給予了精煉的評價。

行狀不等於墓誌銘。「墓誌銘」指埋入墓穴中或立於墓旁的石刻文字，表示對死者的紀念。它是古代的一種文體，一般包括「志」和「銘」兩部分。「志」多用散文譔寫，類似傳記，敘述死者姓氏、生平等；「銘」就是用韻文統括全篇，是對死者的讚揚、悼念或安慰之詞。但也有只用志或只用銘的情況。[①]墓誌銘以褒揚爲多，而行狀是爲墓誌銘提供原始資料，加上出於尊重死者的緣故，由門生親友等譔寫，含有天然的感情偏向，基本上是有褒無貶。如果死者有著作留世，行狀大多會收錄在他的著作中，有時候放在著作的前面充當序言。通過行狀，讀者可以對逝者的生平事蹟、思想演變有個大概的瞭解，之後再讀他的文章、著作，便很容易入門。大儒朱熹也曾經給他的先生李侗（tóng）寫過一篇行狀——《延平先生李公行狀》。

李侗（1093—1163，世稱「延平先生」）爲朱熹那個時代的大儒，是二程的二傳弟子（更普遍的說法是三傳弟子）。二程有個著名的弟子叫楊龜山（1053—1135），其實「龜山」是他的號不是他的名，他的姓名叫楊時。因爲他世居在龜山之陰（今福建三明市將樂縣），因此大家就以地名給他起了一個號叫「龜山先生」。楊龜山（楊時）門下也有個著名弟子叫羅從彥（1072—1135），羅從彥帶出了一個傑出弟子，就是李侗。李侗不僅拜羅從彥爲師學二程之學，也拜過楊時爲師，所以李侗既是二程的三傳弟子，也是二傳弟子。後人就將楊時、羅從彥、李侗三人并稱「南劍三先生」。他們三人都是福建延平一帶的人，又都專攻二程之學，並把二程之學傳播到了福建，開創了閩學。

二程之學又稱「洛學」，因爲二程一輩子生活及講學於洛陽，所以得了「洛學」之名。「洛陽」這個名字又是怎麼得來的呢？這座城市位於洛河的北面，洛河的北面就是陽邊（古時把山的南面或水的北面稱爲「陽」，把山的北面或水的南面稱爲「陰」），因此得名「洛陽」。顧名思義，「洛學」就是洛河邊上的學問。

楊龜山學成後，將二程學問也即洛學傳播到了南方，在無錫的東林書院講學整整十八年（1111—1129），直到南宋建炎三年（1129）才致仕（辭官）回鄉，五六年後去世。楊龜山將平生學問盡傳給了羅從彥，楊龜山和羅從彥再傳李侗。李侗得他們的真傳後，摒除一切俗務，用四十年時間專心研習二程之學，並且開門受徒，將二程之學廣播閩南，影響民眾一時。

朱熹的父親朱松和李侗曾經共同拜入羅從彥門下受學，朱松很看重李侗的學問，因此臨終時囑咐朱熹去跟李侗學習。南宋紹興二十三年（1153），二十四歲的朱熹第一次前去拜見李侗，在這之後的十年裡，朱熹又先後拜見了李侗三次，每次一去就是幾個月，住在李侗寓所邊的西林院，接受李侗的面授。他們分開期間，朱熹每每遇到困惑，就寫信請教李侗，李侗則盡心盡責回信給他答疑解惑，前後共給他回復了二十四封信，朱熹後來就將這些信彙集成《延平答問》。[②]朱熹得到李侗的指導後，非常刻苦精進，晝夜苦讀二程的書，開始逐漸有心得。因此他是自己讀書讀通了二程，在精神上繼承了二程的思想，所以二程之學與朱熹理學合稱「程朱理學」。南宋隆興元年（1163），李侗去世後，朱熹就寫了一篇紀念自己先生的文章，此即《延平先生李公行狀》，談論了他對延平先生學問的理解。

总之，年谱、评传、行状、墓志铭都属于传记的一种，只不过它们各有侧重：年谱只是如实记载谱主的生平事迹，不能做评论；评传则力求對傳主的思想、生活、貢獻及功過得失做出公正的評價，引導讀者明辨是非；行狀出於門人、親友、同僚等之手，主要記述死者生平事蹟，褒揚他的功績；墓誌銘則以行狀等爲基礎譔寫而成，後刻在石碑上埋入墓中，一般也是有褒無貶。行狀是中國古代特有的一種文體，我們現在已經

① 參見劉運國、梁式朋主編《公文大辭典》，電子科技大學出版社 1992 年版，第 322 頁。
② 參見南平市志編委會主編《南平市誌》，中華書局 1994 年版。

不用這種文體了，我們現在用的都是某某評傳，或某某評論。新中國建立後，再也沒有看見過有人寫行狀，也不知道從什麼時候起，我們再也不用行狀了。

回到正文，「王守仁的先世」，也就是王陽明的祖先族譜，依錢德洪的《年譜》、湛若水的《陽明先生墓誌銘》、黃綰的《陽明先生行狀》，往前追溯，都可以一直追到西晉的光祿大夫琅琊人王覽這裡。

王覽曾孫王羲之徙居山陰，王氏遂居山陰。《年譜》又謂王覽二十三世孫迪功郎王壽，自山陰徙餘姚，故王氏遂爲餘姚人。

這兩句話提到王陽明的幾個先祖——王覽、王羲之、王壽，下面我們逐次介紹他們。

王覽（206—278），字玄通，漢族，琅琊臨沂（今山東臨沂）人。王覽是書聖王羲之的曾祖父，歷經了東漢、三國和西晉三代，曾入仕曹魏和西晉，在西晉一朝官至光祿大夫[①]（光祿大夫是一個非常高的官位）。王覽是「二十四悌」故事中「王覽爭鴆」的主人公，和儒家「二十四孝」中「臥冰求鯉」的主人公王祥是同父異母的兄弟。「王覽爭鴆」的故事就是發生在他們兄弟倆之間。

《晉書・王覽傳》記載：「覽字玄通。母朱，遇祥無道。覽年數歲，見祥被楚撻（tà），輒涕泣抱持。至於成童，每諫其母，其母少止凶虐。」[②]王覽的品行不次於他的兄長王祥，兄弟倆的感情非常要好，雖然他們的母親不是同一人。王祥是他們父親的第一任妻子生的，王覽是他們父親第二任妻子朱氏所生。站在王祥的角度，王覽的母親朱氏是他的後媽。朱氏對她的親生兒子王覽非常好，但是對王祥非常憎恨，她不但在丈夫面前中傷王祥，而且提出種種無理的事情要求他，還經常杖打虐待他。王覽幾歲大時，看到母親這樣虐打哥哥，經常哭泣抱住並護持哥哥。等他再稍稍長大爲孩童後，屢次規勸他的母親，不要虐待、針對哥哥。他說：「儘管哥哥不是你親生的，但我們是同父兄弟，也算是親兄弟，你不要虐待他。」然而朱氏衹是稍微減少了一點兒她對王祥的兇惡暴虐行爲，依然死性不改。

史書又載：「祥喪父之後，漸有時譽。朱深疾之，密使鴆（zhèn）祥。覽知之，逕起取酒。祥疑其有毒，爭而不與。朱遽（jù）奪反之。自後朱賜祥饌，覽輒先嘗。朱懼覽致斃，遂止。」[③]就是說，兄弟倆的父親去世後，王祥漸漸有了名聲。朱氏非常嫉恨王祥，竟然秘密計劃要毒死他。王覽知道母親要對哥哥下毒手，所以一把搶過毒酒。王祥懷疑弟弟搶的這杯酒有毒，就跟弟弟爭搶起來，但搶不過弟弟。朱氏害怕毒酒毒死自己兒子，就趁機奪下並打翻了酒杯。從此以後，凡是母親朱氏給王祥準備的飯菜，王覽都搶過他哥哥的飯先嘗一口，意思是告訴母親：要是飯裡有毒，就會先把我——你的親生兒子毒死。朱氏害怕這樣做會因此害死兒子，從此停止了這種歹毒之行。

這就是「王覽爭鴆」的故事。王覽用自己的性命去挽救哥哥，他在表達什麼呢？表達他對他哥哥的愛，他非常愛他哥哥！這就叫「悌」。「悌」就是敬愛兄長或敬重兄長的意思。他是弟弟中當得最好的人，因此，「王覽爭鴆」這個故事就被歸入「二十四悌」之中。這是一個非常感人的故事。通過這個故事就能看出，無論是哥哥王祥，還是弟弟王覽，都是極度有修養、極度知道「禮」爲何物的人，都是謹守禮教的人。這就是王陽明的祖先。王覽就介紹到這裡，接下來介紹王羲之。

「王覽曾孫王羲之」，即王羲之爲王覽的曾孫，但他的名聲遠超王覽這個曾祖父。王羲之（321—379，或 303—361），字逸少，琅琊臨沂人，東晉時期著名書法家，被譽爲「書聖」。王羲之還有一個兒子叫王獻

---

① 源於戰國時代所置的中大夫。漢初分爲中大夫、太中大夫、諫大夫。漢武帝時改中大夫爲光祿大夫，秩比（俸祿）二千石，爲掌議論之官，大夫中以光祿大夫最顯要。西漢後期，九卿等高官多由光祿大夫陞遷上來。魏晉以後無定員，皆爲加官及褒贈之官：加金章紫綬者，稱金紫光祿大夫；加銀章青綬者，稱銀青光祿大夫。隋煬帝以九大夫和「八尉」十七階構成本階，九大夫即：光祿大夫，從一品；左光祿大夫，正二品；右光祿大夫，從二品；金紫光祿大夫，正三品；銀青光祿大夫，從三品；正議大夫，正四品；通議大夫，從四品；朝請大夫，正五品；朝散大夫，從五品。唐宋以後成階官之名，唐宋爲正三品，金代爲正二品，元代爲從一品，明、清廢置。（參見王家范、謝天祐主編《中華古文明史辭典》，浙江古籍出版社 1999 年版，第 51 頁。）

② 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》卷三十三《列傳第三》，中華書局 1974 年版，第 990 頁。

③ 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》卷三十三《列傳第三》，中華書局 1974 年版，第 990 頁。

之，他們父子二人并稱書法界的「二王」。凡是學書法的，或學中國傳統文化的，不可能不知道王羲之。王羲之對真、行、草、隸等書體無一不精，尤其擅長真書、行書，他的《蘭亭集序》被後世譽爲「天下第一行書」，相當於是把行書推向了極致。後來他的兒子王獻之不僅繼承了其父王羲之的書法，還在此基礎上進一步發展。他們都是中國文化中非常著名的人物。這就是王陽明的族譜，其先祖可以一直追溯到王祥、王覽、王羲之這些大賢大聖那裡去。

「徙居山陰」，是指王羲之時，他們王氏家族就由山東臨沂的琅琊地區搬遷到了會稽山的北面，也即山陰縣（民國元年也即 1912 年，山陰縣和會稽縣合并爲紹興縣，現在叫紹興市）。這裡的「山」指現在浙江省紹興市的會稽山。「陰」指山之北面，或水之南面。因此，「山陰」即會稽山以北，山陰縣就是因地處會稽山北面而得名。「王氏遂居山陰」，王羲之一脈自從遷居到會稽山陰以後，就長期定居在那裡。

「《年譜》又謂王覽二十三世孫迪功郎王壽，自山陰徙餘姚，故王氏遂爲餘姚人」，《年譜》又記載，到王覽的二十三世孫王壽時，他們又從會稽山陰（今浙江紹興）搬到餘姚（今浙江餘姚），之後就紮根在那裡，再也沒有搬遷過，一直到王陽明。這次的搬遷就是短距離的搬遷，兩地相距不超過一百公里。總之，王氏家族從東晉王羲之搬到浙江會稽、餘姚一帶開始，到明朝中葉的王陽明這裡，已經一千一百多年了。也就是說，王家在當地是一個很古老的家族。王陽明就是在餘姚這個古老的家族裡出生、長大的。

但後來，王陽明又隨父親王華從餘姚遷回山陰，據《王陽明全集・年譜》載，遷居原因是「龍山公（王華）常思山陰山水佳麗，又爲先世故居，復自姚徙越城之光相坊居之」[①]。注意，明朝的「越城」是包括山陰縣、會稽縣在內的紹興越城，王陽明先祖是住在山陰縣，故王陽明及其弟子所說的「越城」一般指山陰縣，因餘姚歷史上屬會稽郡或紹興府管轄，故「越」有時候也指餘姚。王陽明被朝廷封爲「新建伯」後，其「伯府第」府邸就是建在山陰（今浙江紹興越城區）。

但王陽明具體是哪年從餘姚遷居山陰，學界有爭議：首先，陳來認爲王陽明於弘治十二年（1499）或弘治十六年（1503），也即他二十八歲或三十二歲時遷回先祖住地山陰。其次，傅振照則推斷王陽明早就於成化十七年（1481），也即他十歲時就隨父遷居山陰，因爲當年王華考中狀元，故而舉家遷回山陰。學者錢明認爲傅振照的推斷更爲合理。[②]再次，楊德俊認爲，王陽明遷居山陰，當在弘治九年（1496）之後，也即他二十五歲後遷居最爲合理，原因有三：一是弘治二年（1489），王陽明十八歲時，攜夫人諸氏歸餘姚，可見此時他尚未遷居；二是弘治三年（1490），祖父王倫去世，父親王華歸餘姚安葬祖父，守喪三年，故直到弘治六年（1493），也即王陽明二十二歲時也沒有遷居；三是弘治九年（1496），王陽明二十五歲，再次入京考試，落第後「歸餘姚，結詩社於龍泉山寺」，證明他還居住在餘姚，諸多史料證明，王陽明在此之後皆是「居越」。[③]本書取楊德俊之說，即王陽明於二十五歲後遷居山陰。不管怎麼說，王陽明遷回了山陰，晚年他就是在山陰講學了六年，故山陰（今之浙江紹興）是陽明學的重要發源地和成熟地。

綜上，王陽明出生、成長於餘姚，後半生居於越城（山陰），他始終將餘姚視爲故鄉，把越城（山陰）視爲居處，故《王陽明全集》中，遇到「姚」時一般使用的是「歸姚」或「歸餘姚」，遇到「越」時一般使用的是「在越」（有時候指餘姚，有時候指山陰越城）。而現在，由於越城已被劃入浙江紹興越城區，故浙江餘姚和浙江紹興都被視爲王陽明的故鄉。

但是，以王覽爲守仁遠祖，衹是爲著說明守仁的成功，有其家世的淵源，有如莊子所言，「夫水土之積也厚，其生物必蕃（fán）」。

---

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1220 頁。
② 參見錢明：《王陽明遷居山陰辯考——兼論陽明學之發端》，《浙江學刊》2005 年第 1 期，第 91—98 頁。
③ 參見楊德俊主編《王陽明行蹤遺跡》，貴州大學出版社 2021 年版，第 16 頁。

「但是，以王覽爲守仁遠祖，衹是爲著說明守仁的成功，有其家世的淵源」，把王陽明的遠祖追溯到王覽、王羲之等賢達這裡，衹是爲了說明他的成功是有其家世淵源的。「有如莊子所言，『夫水土之積也厚，其生物必蕃』」，經過考證，「夫水土之積也厚，其生物必蕃」這句話不是莊子說的，而是湛若水在《陽明先生墓誌銘》中所說。這句話有著十分豐富的內涵，下面著重介紹一下。

「夫水土之積也厚，其生物必蕃」的「蕃」是生機勃勃的意思。這句話是說，如果植物生長的地方水源豐沛，土壤肥沃，植物就會根深葉茂。人就相當於一棵植物，所以這句話是拿植物爲什麼能根深葉茂的道理來形容人的成長：如果我們的祖上是詩書世家，思想、文化、品德都很深厚，那麼我們在這樣的家庭中，就如幼苗得到了豐厚的水土那樣，也能長成參天大樹。用深厚水土中的植物來形容詩書世家中的人，是儒家自古以來的一個常見比喻。這個道理孔子說得更明白：「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃。」這個觀點是儒家的因果論，它的意思是種什麼因就得什麼果。

儒家的因果論和佛家的因果論有所不同。儒家的因果論是以家族爲載體的。而佛家的因果論與家族沒有任何關係，它是個體的因果論，你種下的因或叫業種，就作用在你身上，不會影響到家族。哪怕你死了，這個因或業種也只會跟著你的神識來到下一生。下一生如果機緣成熟，這些業種就會開花結果，也就是所謂的果報。果報有三種不同的類型，你獲得哪種類型的果報，取決於你當時種下哪種類型的因。「因」又分爲三類：一類叫善因，一類叫惡因，一類叫無記因。如果你做了件好事，就叫種下了善因；如果做了件惡事，就叫種下了惡因；那麼還有一些事情無法歸類，把它歸爲好也不是，歸爲壞也不是，這就叫無記因。無記因是什麼呢？就是有這個事，但不記錄在案。佛家一般不討論無記因，因爲它沒有記錄在案，因此沒有討論的必要。那麼值得討論的就是善因和惡因。善因獲得的果報就叫善報，惡因獲得的果報就叫惡報，這就是老百姓說的：善有善報，惡有惡報。所以，很多人都說衹有佛家講因果，這是錯的。儒家也講因果，只不過方式不一樣。

儒家的因果是什麼呢？「積善之家必有餘慶」，這叫善報；「積不善之家必有餘殃」，這叫惡報。這裡的「殃」就是災難。災難當然是惡報。但不管是善報還是惡報，都是家族的因果報應——不是報在當事人身上，而是報在子孫身上。所以儒家的因果論是以血脈爲貫穿線的。這與佛家的因果論不同，佛家的因果論是以神識爲貫穿線的，從上一世貫穿到這一世，再到下一世。佛家的因果論認爲，無論是上一世、這一世，還是下一世的因果，都由當事人獨自承受，與家庭的其他人（愛人、父母、兒女）都沒有關係，完全是種瓜得瓜，種豆得豆，誰播種誰收穫。這是其基本要點。儒家因果論的基本要點是什麼呢？是前輩種瓜，後輩子孫得果。它用什麼來貫穿因果這條線呢？血脈，再放大一點兒講，叫家族。

比如說夫妻之間就沒有血脈關係，但是夫妻之間也會有因果。既然夫妻之間沒有任何血脈關係，怎麼會有因果呢？換句話說，我們是夫妻，你幹了件壞事卻報在我身上，我幹了件壞事卻報在你身上，這是怎麼回事呢？夫妻之間雖然沒有血緣關係，但夫妻是一家人，有情感關係。因爲儒家是以家族爲單位，衹要是一家人，我們夫妻雙方的父親或爺爺，不管是你父親還是我父親，不管是你爺爺還是我爺爺，他們若是幹了一件壞事，就會報應到我們家裡來。因爲我們夫妻倆是這個家庭的成員，所以雙方家庭中的任何人幹壞事，肯定會牽連我們，或者說有災殃降臨到我們身上。

因此，儒家這個家族關係可細分爲三類：第一類是血緣關係，就是父親、兒子、孫子、重孫子這樣的關係；第二類是夫妻關係，夫妻之間雖無血緣關係，但是有情感關係和法律關係；第三類是收養關係，就是家庭裡收養了一個孩子，這個孩子跟這家人之間雖無血緣關係，但是也有情感關係和法律關係。總之，我家祖上幹了一件不好的事，要是你不嫁進我家門，那就與你沒關係；但若是你嫁進我家來了，那就與你有關係了，我們就要有難同當。

基於儒家的這個家族因果論，過去很多家庭在嫁女之前一定要看對方的祖上三代是否善良——如果對方不善良，一般不會答應嫁女；如果對方三代人善良，才會答應嫁女。也就是說，不光要看嫁的对象本人如何，還要看他的父母、爺爺，乃至他的祖上如何。爲什麼要這麼做呢？就是因爲「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」。看他們家是積善之家，還是積不善之家。如果是積善之家，那就放心地嫁過去；如果他們家幾代都不是什麼好人，幾代名聲都不好，壞事幹盡，即使到了這一代，男孩品質很好，她都要好好琢磨。因爲這不是個人的事情，而是家族的事情。比如，某家有三個男孩，你發現他家的老二口碑還不錯，周圍鄰里也都覺得老二很好，儘管他的父母、爺爺、奶奶都不是好人。這要是放在過去，一般都要三思而後行。爲什麼？因爲老二好，衹是他個人好，不代表他們家族好。若是家族不好，光老二一個人好是沒有用的。你若是嫁過去，很可能會遭受他們上幾代人所纍積下來的惡業之報應，給你招來災殃，使你這一生都過得很不理想。這個觀點完全是儒家的，與佛家一點兒關係都沒有。

另外一種情況是，我跟我家人沒有血緣關係，因爲我是收養來的。我很小的時候，被人扔到了馬路邊，正好我父親經過，看我可憐，就生起了惻隱之心，把我撿回來養大。我是父親的養子，衹是跟他姓，但是我們沒有血緣關係，用現在的話說，就是沒有 DNA 關係。那麼在這種情況下，「積善之家必有餘慶」的這個善報是否會作用到我身上？答案是肯定的。爲什麼？因爲我已經是這個家族的人了。這跟娶來的媳婦是一個道理：儘管沒有血緣關係，但是衹要你進了我家的門，成了我家的人，我爺爺、太爺爺做的所有事的善報、惡報咱倆都會平攤，善報同享，惡報同受。因此，儒家的善惡報應論，既與血緣有關，又與血緣無關。娶來的媳婦和收養的孩子同樣有報，一代一代報下去。衹要你把你自己認同成這一家族的成員，你與祖上爺爺、太爺爺等就有關係了——這是生命的關係、靈魂的關係。

也就是說，儒家、佛家都講因果，但基本內容差異甚大。佛家只講個人的因果：一人做事一人當，我上輩子做的壞事，這輩子承受；我這輩子做的壞事，下輩子承受。總之，與別人沒有關係。那麼儒家呢？儒家的因果是以家族、血脈和情感爲單位，衹要我們有血緣關係、夫妻關係、情感關係，那麼如果我們祖上太缺德，做了太多的壞事，我們這輩子都好不到哪裡去，災殃都會報在我們身上。這就是儒家的因果報應，總結爲一句話，就是孔子所說的「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」。

這個王陽明的評傳爲什麼要往他的祖先上追溯？這裡面暗含的是「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」的因果論：王陽明出生在一個「積善之家」，他有著品德非常高尚的祖先，也就是說，他有著非常卓越的生長環境，有著培養「完人」的豐沛水土和深厚根基，這纔能孕育出中國最後一個「完人」、最後一個聖人。這個教育和啟迪的意義是極大的：沒有相當豐厚的水土，是長不出王陽明這樣的參天大樹的。我們現在的人已經不在乎這些了，把傳統已經全部丟了，甚至不相信儒家的因果了，我們只相信個人的努力：我個人努力了，我的命運就會好；我個人不努力，我的命運就不會好。所以，我的命運好壞是我個人努力的結果，與我祖上是不是好人、是不是積了德沒有關係。也就是說，我們這一代人已經斬斷了血脈的觀念，已經沒有任何血脈思想、觀點了。所以我們這一代人十分膚淺，我們所有人的根底都十分薄弱，沒有豐厚的水土。

就像湛若水所說的，「夫水土之積也厚，其生物必蕃」。如果在一個營養豐厚的水土中，無論是植物還是動物，都會得到最好的滋養，不管生長什麼東西都是生機勃勃的。但我們現在徹底斬斷了這個思想，徹底沒有了這個觀念。自從西學東漸以後，我們已經有幾代人再也不相信這個理論了，我們幾代人的精神、靈魂、生命都在十分稀薄的環境下長大，我們不再根深葉茂了。這相當於我們的樹苗生長在沙漠上、戈壁灘上或是貧瘠的土地上，導致我們的人格很脆弱。這不像過去注重家族觀念。

過去的人非常注重一代一代的家族觀念，它其實是一種十分深刻的戒律。在中國，儒家是把歷史、家族作爲戒律的來源。它不像佛家，佛家的戒律來自佛陀，佛陀製定了很多戒律讓弟子遵守。那麼儒家的戒律也

就是規範，是從哪裡來的呢？從歷史意識中來，從家族意識中來。儒者成年時，他會一再地告訴自己：我要做個好人！哪怕不爲我自己，就是爲了我的子孫，讓我的子孫有個好結果，我也要做個好人，做個品行端正的人。爲什麼？「積善之家必有餘慶」。這個「品行端正」不是爲了我自己，就我個人而言，我不想當好人。但是，我那兩個可愛的孩子，他們還那麼小，他們的未來還很長，我一定要給他們奠定一個好基礎。這個基礎叫「善基」，它是無形的。

我們的古人非常清楚，給後世子孫留下錢財，那是最差的遺產，也是最低級的遺產。最好的、最高級的遺產是善基、品德、良好的門風、口碑，這比金山銀山要好百倍！中國過去的家族都能意識到這點。不管是潘氏家族、王氏家族，還是別的什麼家族，他們都會努力給後世子孫積下一份厚厚的善德，這樣後世子孫就像植物獲得了豐厚的水土那樣，在厚厚的善德上茁壯成長。

所以，古人追求的是詩書傳家、仁愛傳家或曰道德傳家，最低級的是金銀傳家。給子孫留下金銀，留下肥沃的土地，留下成群的牲畜，留下華麗的豪宅，這些通通屬於最低級的饋贈。高級的饋贈是詩書傳家，比詩書傳家更高級的是仁愛傳家或者道德傳家。道德傳家比詩書傳家更高，所以古人把立德放在首位。這是我們古人的傳統。這些東西能丟嗎？當然是不能丟的。如果沒有這些東西，我們就無法學習古文、古書。我們傳統的文化、聖賢的文化，不是扔一本書給你讀兩遍就能懂的。這是一代又一代人，通過詩書傳家、道德傳家、積善傳家積纍而來的，衹有無形的加有形的一起作用在我們身心上，才能滋養我們的身心，使它茁壯成長，最後長成一棵參天大樹。現在的人不理解這裡面的內涵，隨便扔給你一本《道德經》，讓你讀上兩遍，以爲就能讓你讀懂傳統文化了。根本不是這麼回事兒！如果你的身心還紮根在一個貧瘠的土地上，即使你讀十遍《道德經》、百遍《論語》都沒有用。因爲你沒有一個好的基礎來消化、承當這些東西。所以，古人是有形的和無形的一起往下傳，也就是無形的道德或仁愛，加上有形的詩書文字一起傳下來。用我們現在的話說，是身心靈三個層面同時往下傳，而不是傳你幾行乾巴巴的文字就行了。古人早就知道，乾巴巴的幾行字什麼用都沒有，說明不了什麼問題。

這就是我們講陽明學的時候，要追溯他輝煌的祖先的原因。這些善種、善基都是看不見摸不著的，但是又能對陽明身心發生實際作用。因爲陽明的祖先種下了善種、善基，也就是善因，所以在陽明身上結了善果。

所以，一定要恢復儒家的家族因果論，這與封建不封建沒有任何關係，它是生命的學問，是生命的奧秘。具體點說，是生命的奧秘在家族、家譜、血脈中的運用和反應，它的本質是生命科學。這是用遺傳學、DNA 學都解釋不清的。DNA 學屬於分子生物學，是西方自然科學的組成部分，用西方的自然科學沒有辦法解釋東方的生命科學。這又涉及西方自然科學、東方生命科學的區別了。「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」是儒家因果論或儒家因果學，是典型的生命科學，而且是生命科學中的善之道。「善之道」是前文反覆闡述的通向生命終極解脫與覺醒的三條道（美之道、善之道、真之道）中的一條，儒家就屬於善之道。

我們現在討論的是善之道在家族、家譜、血脈中的反應，這是典型的生命科學，衹有用生命之理才能解釋清楚，衹有用自律道德、先驗智慧、心性論才能解釋清楚。用西方分子生物學中的 DNA 理論都解釋不清楚。如果你用 DNA 理論解釋，那麼在 DNA 裡面是找不到善的，因爲 DNA 裡面沒有善，裡面不僅僅是沒有善，而是真善美都沒有，它衹是簡單的生物遺傳基因而已。你說我已經把王陽明解剖了半輩子，研究了很多年，最後發現王陽明的 DNA 裡未含王羲之的智慧，未含王羲之的品德，所以孔子「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」這句名言是錯的。很多人就是這樣來推測的，也就是用自然科學來解釋生命科學，把我們中國文化肢解得面目全非。爲了保持中國文化的獨立性、完整性、自足性，我們一再拼死抵禦現在的不正之風。這個不正之風概括地說就是：動輒用自然科學解釋生命科學！要是這樣解釋下去，中國文化就被肢解完了，就被剝皮拆骨拆完了，因爲它們是完全不同的兩門學問，完全不同的兩門文化，是不能相互解釋的，衹能各

自解釋各自的領域。儒家的家族因果論和佛家的個體因果論都屬於生命科學的範疇。它們不屬於自然科學，所以自然科學是無法解釋因果論的。爲什麼我爺爺一輩子當好人，卻能作用在我身上，給我帶來了福祉，這用自然科學是解釋不通的，因爲它的 DNA 裡面不攜帶任何因果。

儒家這個因果報應論是我們中華民族最強有力的戒律論。它束縛著我們，使我們不至於恣意妄爲。但這個束縛是主動的、積極的，不是被動的，因此它仍然屬於自律道德，不屬於他律道德。爲什麼？當我想幹一點兒壞事的時候，我就會先想一想：哪怕不爲我自己，而是爲了給我的子孫積一點兒陰德，這個壞事也不能做！我要做個品行端正的好人。這就是自律。所以，儒家的道德是自律道德，它把自律道德滲透到方方面面，包括家庭或家族。此外，歷史上一些官高位重的人，他一想到做壞事會在歷史上留下惡名，也就不做了。所以，歷史意識和家族意識是我們中國人最高的戒律。

比如，古代的很多皇帝，最怕後世唾罵他。所以他就經常問大臣：「如果我做了這件事，後世會唾罵我嗎？我會遺臭萬年嗎？」大臣說：「是的，陛下，如果您要是做了這件事，一定會遺臭萬年的。」他就不再做了，心想：我不能當一個遺臭萬年的皇帝，我要當一個萬世稱頌之明君。這就是歷史意識。所以，歷史是最大的戒律，約束著他，讓他不敢太過造次，太過囂張。這是大人物才會有的歷史意識。作爲一個普通老百姓，在歷史中名字都留不下來，何談罵與不罵，因此歷史意識對他的束縛相對就比較弱了。約束普通老百姓更主要的是家族意識，不是歷史意識。歷史意識主要是給那些上層之人也就是有能力的人、有權力的人用的，他們纔需要歷史意識。家族意識約束普通老百姓的表現方式，就是他在幹壞事之前，首先在心裡想一想：我要給孩子留下個好名聲，我要給孩子積點陰德。一想到這裡，他就不幹壞事了，他就當好人去了。過去，儒家的這個因果論使無數的個人，自覺地踏上了自律道德的人生。「我要給孩子留下個好名聲，我要給孩子積點陰德」這句話在過去每個人身上發揮的作用是相當強烈的。

自從西學東漸，儒學式微，中華文化或中華文明中斷以後，我們再也沒有這樣的自我約束力、道德約束力了。我們再也不會自覺地去當一個好人了，因爲沒有動力了，這就導致我們現在的道德每況愈下。本來我們是禮儀之邦、道德之邦、文明之邦，我們的文明主要表現在道德上，每個人身上都有極高的道德覺醒高度——每個人都有，連普通鄉村的一個普通人都有。但是，自從西學東漸以後，我們全盤西化，包括我們的道德也都全盤西化了，結果就是我們把自己的道德文化、道德文明丟棄了——主要是丟棄了自律道德，用西方的法律法規等他律道德來取代。這很麻煩。

這就是「夫水土之積也厚，其生物必蕃」的深刻內涵。「其生物必蕃」的「必」很值得琢磨。爲什麼是「必」？紮根在豐厚的水土上成長，結果不用說，必定會根深葉茂。反之，紮根在貧瘠的土地上成長，當然不會生機勃勃地長成參天大樹了。

至於守仁是否真是晉代徙居山陰的琅琊王氏之後，則很難斷定。而王壽，在山陰縣誌和餘姚縣誌裡，都沒有記載。如果王壽仕至迪功郎，又是守仁祖先的話，在縣誌裡是應有記載的。因此，在守仁的先世中，有無王壽這個人，也很難斷定。

這段話通俗易懂，解釋從略。

守仁的家世，有可靠資料記載的，始於六世祖王綱。王綱，字性常，一字德常。有文武長才，擅長識鑒人物。明洪武四年，以誠意伯劉伯溫的推薦，以文學征至京師，拜兵部郎中。後擢（zhuó）廣東參議，在增城死於國難。其子王彥達時年十六歲，羊革裹屍，歸葬禾山。洪武二十四年，朝廷在增城爲其建廟，以褒忠烈。明世宗嘉靖七年十月，守仁平定廣西思田之亂後回山陰，曾繞道增城謁祠奉祀，又在好友甘泉故居壁上

題詩說：「我祖死國事，肇禋（zhào yīn）在增城。荒祠幸新復，適來奉初蒸。」對祖先表示了無限的敬仰和懷念。

「守仁的家世，有可靠資料記載的，始於六世祖王綱」，王陽明的祖上有可靠資料記載的能追溯到六世祖，那也很了不得了，而且這六世中的每一世都很傑出。接下來開始學習王陽明的六世祖王綱（1301—1371）。

「王綱，字性常，一字德常。有文武長才，擅長識鑒人物」，從這句話可以看出，王綱是文武雙全之人，且生活閱歷十分豐富，善於辨別人物的善惡。識鑒人物是一個特別難以練就的本事。很多夫妻都結婚好多年了，某一天才突然發現：我今天纔看清你，原來你是這樣的人！結婚這麼多年的時間，再加上談戀愛的時間，前後都快十年了，你纔看清他是誰，這就證明你識鑒人物的能力太差。但王綱不同，他就善於識鑒人物。

「明洪武四年，以誠意伯劉伯溫的推薦，以文學征至京師，拜兵部郎中。」明洪武三年（1370），即明朝建立的第三年，太祖朱元璋求賢若渴，下詔開科取士，稱「其中選者，朕將親策於廷，觀其學識，品其高下，而任之以官」[①]（《日知錄》卷十六）。明洪武四年（1371），在劉伯溫（1311—1375，劉伯溫即劉基，明代開國元勳，功績卓著，洪武三年授弘文館學士，封「誠意伯」，洪武四年辭官）的推薦下，王綱以文學科被徵召到京師（今江蘇南京），並被任命爲兵部郎中，後又被提拔爲廣東參議，因國難死於廣東增城。

事情是這樣的：明洪武四年（1371），王綱擔任廣東參議後，奉命在廣東地區督辦糧草。在此期間，廣東潮州地區發生暴亂，王綱聽說以後，立即前往潮州，勸說參與暴亂的民眾歸順朝廷。最終，暴亂平息。事情解決以後，王綱帶著兒子王彥達回京覆命，誰料在半路上被一群海盜綁架了。原因竟然是海盜們缺一名軍師，想讓王綱做他們的軍師，帶領海盜隊伍成就一番霸業。面對海盜的威逼利誘，王綱誓死不從，最終慘遭殺害。兒子王彥達目睹了這一幕，悲憤交加，後來海盜又邀請王彥達入夥，但王彥達寧死不屈。最後，海盜首領以「父忠而子孝，殺之不祥」爲由，釋放了王彥達。[②]

「其子王彥達時年十六歲，羊革裹屍，歸葬禾山」，這句話的原文出自《王性常先生傳》：「賊憫其誠孝，容令綴羊革裹屍，負之而出，得歸葬禾山。」[③]意思是，王綱壯烈犧牲那年（1371），兒子王彥達（1355—1422）才十七歲，賊寇憐憫王彥達的誠心和孝心，容許他用羊皮包裹他父親的屍體，王彥達就這樣背著他父親從廣東增城離開，回到家鄉浙江餘姚的禾山（俗稱「前禾山」「後禾山」，或「大禾山」「小禾山」，現已被夷爲平地）將父親安葬下來。這裡用了「羊革裹屍」一詞，其實在歷史上，更習慣用「馬革裹屍」[④]。「馬革」就是馬皮，「馬革裹屍」就是用馬皮來包裹屍體。古代在沙場上征戰的重要人物，比如一個將軍戰死了，最高的榮譽就是馬革裹屍還。因爲將軍都有自己的坐騎，主人已經死了，再留著坐騎已經沒有用了，人們就把坐騎的皮剝下來，裹著將軍的屍體，將其運回老家安葬。這裡面暗含著陪葬的意思，就是把將軍的坐騎陪葬給他。這是一種榮譽，也是一種現實需要。因爲過去交通不便，加上路途遙遠，要花好長時間才能把遺體運回老家，有時整個過程甚至需要長達幾個月的時間。在這麼長的時間裡，若不用特殊的方式包裹屍體，屍體早就腐爛了。而用現場剝下來的馬皮包裹，屍體就不容易腐爛。如果是冬天，氣溫再低一點兒，屍體甚至會停止腐爛。在那種兵荒馬亂的時代，這是最佳的方式。所以，馬革裹屍既有榮譽的成分，也有科學的成分。

「洪武二十四年，朝廷在增城爲其建廟，以褒忠烈」，洪武二十四年（1391），即王綱犧牲二十年後，朝廷在他犧牲的地方——廣東增城爲他建廟，以褒獎他忠烈的英魂。

「明世宗嘉靖七年十月，守仁平定廣西思田之亂後回山陰，曾繞道增城謁祠奉祀」，明世宗嘉靖七年就是西元 1528 年，王陽明平定廣西思田叛亂後，在返回浙江老家山陰的途中，曾專門繞道到廣東增城祭拜祖先。

---

① 〔清〕顧炎武著，謙德書院註譯：《日知錄》卷十六《經義論策》，團結出版社 2022 年版，第 1389 頁。
② 故事參見〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十八《王性常先生傳》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1381 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十八《王性常先生傳》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1381 頁。
④ 馬革裹屍：語出《後漢書・馬援傳》。

祭奠後順便留下了一首詩，以寄哀思，詩曰：「海上孤忠歲月深，舊墳（wéi）荒落杳難尋。風聲再樹逢賢令，廟貌重新見古心。香火千年傷旅寄，烝嘗兩地嘆商參。鄰祠父老皆仁裡，從此增城是故林。」[①]

「又在好友甘泉故居壁上題詩」，在廣東增城祭拜祖先後，王陽明又到好友湛甘泉（湛若水）故居牆壁上題了一首詩，「我祖死國事，肇禋（zhào yīn）在增城。荒祠幸新復，適來奉初蒸」，對祖先表達了無限的敬仰和懷念。以上是王陽明六世祖王綱的概況。

守仁的五世祖王彥達，號秘湖漁隱，一生過著隱居生活。洪武二十四年，御史郭純曾上疏表彰性常事蹟，朝廷下詔錄用彥達。但他深痛父親以忠死，對做官不感興趣，不應徵召。一生粗衣惡食，躬耕養母，並取先世遺留下來的書對兒子王與准說：「記住勿廢棄先人事業，我並不期望你將來做官！」他雖以儒學爲業，卻終身不仕。

王陽明的五世祖就是王彥達，號「秘湖漁隱」，一生過著隱居生活。「洪武二十四年，御史郭純曾上疏表彰性常事蹟，朝廷下詔錄用彥達」，洪武二十四年（1391），王綱已經遇難了二十年，御史郭純上書太祖朱元璋奏請表彰性常（王綱的字）當年的忠烈事蹟。朝廷就下詔撫恤王家，褒獎王綱的忠烈，並錄用王彥達爲官。因爲過去對忠烈之後都有優待，王彥達就是忠烈之後，又有御史郭純的上疏，因此他就獲得優待，朝廷下詔要直接錄用他入朝爲官。「錄用」，就是指不用通過科舉考試獲得功名就能入朝爲官，因爲王彥達是忠烈之後，不需要考試，朝廷直接就給他授官授銜。

「但他深痛父親以忠死，對做官不感興趣，不應徵召。一生粗衣惡食，躬耕養母」，也就是他拒絕了朝廷的優待，甘願當一個山民，一生過著簡樸的生活，僅憑親自耕種幾畝薄田來養活自己和他的母親。他很用心地教導自己的兒子王與准，拿著先世遺留下來的書對兒子說：「記住勿廢棄先人事業，我並不期望你將來做官！」這裡的「事業」是指「詩書傳家的事業」，現在重點介紹何謂「事業」。

「事業」這個詞語已經被現在的人用濫了，現在的人把「做生意」叫「創業」或「事業」，比如隨便開個什麼店，諸如五金店、早餐店等等，都叫創業或事業。嚴格地講，這些都不能叫創業或事業，衹能叫生意。生意不等於事業。在過去，事業是有其明確定義的。那麼，什麼樣的事情才叫「事業」呢？傳承聖賢之學且恪守不渝，即兢兢業業侍奉儒家、佛家或道家某一門聖賢之道，就叫事業。「事」是指兢兢業業以奉之，「業」特指聖賢之業。過去不僅有「事業」，還有「事師」，有幸到師父身邊，兢兢業業地侍奉師父，就叫「事師」。所以，現在的人把世俗的事情都叫「事業」，是錯誤的。衹有聖賢偉業才有資格稱「業」。世俗的事情，就叫「事情」，不叫「業」。

那麼，王陽明家族的六世祖、五世祖、四世祖傳下來的是什麼呢？是孔孟聖德大業。因此，他的五世祖王彥達告訴他的四世祖王與准「記住勿廢棄先人事業」，他不是要表達「不要忘了我們家老祖先的生意」，他是要說：「從祖上多少代以來，我們家族一直都在傳承孔孟聖德大業，到你這裡切勿廢棄，要兢兢業業地侍奉！」所以「兢兢業業以奉之」即爲「事」，「孔孟聖德大業」即「業」，合在一起就叫「事業」。

「他雖以儒學爲業，但終身不仕」，首先解釋一下「仕」的含義。早在先秦的孔孟時期，儒家已經提出要學以致用，進入仕途。那麼「仕」是什麼意思呢？在孔孟那裡，「仕」與「事」通假，它最原始的意思指的是學以致用，就是你學的本事要全部拿出來用，以利己利人。比如說，你是一個篾匠，經過多年學得一手編篾子的絕活。爲了不荒廢這門手藝，你要經常練習編製篾器。哪怕不賣你也要編，編出來送人也很好。總之，你不要荒廢手藝，因爲荒廢是可恥的。你明明是做篾子的一把好手，但你就是不編一個篾器，硬是讓這門手藝爛在自己身上，把它帶進墳墓。在儒家看來，這就叫「無德」「失德」。

① 束景南：《王陽明佚文輯考編年》（增訂本）下冊，上海古籍出版社 2015 年版，第 1014 頁。

做木匠也是這個道理。你明明會一手木匠活，但是一個木器也不做。因爲懶，你就是不想做，硬生生地把一手好的木匠活帶到棺材裡去了。你可能會說：「我家富有，不用做木匠活來餬口，哪怕一輩子不做木匠活，我也餓不死，所以犯不著做木匠活。」在儒家看來這也不行。即使你不爲討口飯吃也要做木匠活，你要把自己的木匠手藝變成一個個精美的桌子、椅子。做好之後，哪怕你把這些桌椅送人，也是大大地利益了他人。在儒家看來，你不做那就是你的錯，就是失德。

那麼怎樣才能不失德呢？儒家就提出一個觀點：學以致用。即你有多大本事一定得用出來，不用出來就證明你這個人無德。你不僅要把它用出來，還要把它全部用出來，若是有所保留，哪怕衹是保留一點兒，那也是不行的。「致」就是「全部」的意思，「學以致用」就是將所學全部用出來。衹有這樣，你這一生才叫有價值、有意義的一生，纔不是荒廢的一生。

在古代，這個學以致用就叫「入仕」。「入仕」就是把你所學的本事拿出來奉獻給社會，奉獻給他人。當時的「仕」或「入仕」，指的是七十二行，行行施展本事，造福社會。你會什麼就幹什麼，不要荒廢你的特長、專長，以造福自己、造福家庭、造福社會、造福未來。如果你會木工手藝，就以木工手藝造福自己、造福家庭、造福社會、造福未來；如果你會打鐵，就以打鐵的技術造福自己、造福家庭、造福社會、造福未來；……總之，無論你從事七十二行中的哪一行，都不要荒廢你的手藝，你要發揮你的專長，造福自己、造福家庭、造福社會、造福未來，這就叫入仕。如果你明明有一門好手藝，卻死活都不願意幹，就是不願意入仕，那就說明你這個人缺德。

後來，「仕」或者「入仕」的含義範圍變窄了，窄到專指當官這一行，不再指七十二行。衹有當官才叫入仕，不當官就不叫入仕。如果從官場上退出來，就叫「中斷仕途」。

王彥達所在的時期是明朝，「仕」的含義已經窄化了，因此這裡的「不仕」指的就是不做官。他衹是以儒學爲業，終身都沒有做官。但如果在先秦孔孟時期，說他「不仕」就是錯的。爲什麼？他事儒爲業，這不就是仕嗎？他把儒學研究得很好，並傳給他人和後人，這就是他的事業和仕途。他怎麼沒入仕呢？他衹是沒當官而已，但他也學以致用了，他把所學的東西寫成了書，傳給了子孫後代，這在先秦時期就叫「入仕」。這就是五世祖王彥達的介紹。

守仁的四世祖王與准，字公度，偉貌長髯（rán）。與准紹承家學，精究《禮》《易》，嘗著《易微》數千言。受父親的影響，亦終身不仕。時朝廷督有司訪求遺賢，欲起用與准。與准就逃入四明山，墜崖傷足，由是得免。與准認爲如果不是崖石傷足，將不能遂棲遁之計，爲不忘石之德，遂自號遁石翁。

這段話是介紹王陽明的四世祖王與准。先解釋幾個詞語。「偉貌」：體貌魁梧。「長髯」：就是像三國裡的關公一樣，長著一縷長鬍鬚，尤其是指兩鬢的鬍鬚。「紹」：接續，承繼。「有司」：官吏，古代設官分職，事各有專司，故稱「有司」。「四明山」：位於浙江餘姚市南，接奉化市，爲浙東勝地，因其山勢險峻、文士罕至，故少有記載。「遁」：逃走，逃跑。

王與准，字公度，自號遁石翁，體貌魁梧，長髯飄飄，承繼家學。對此，《遁石先生傳》載：「翁閉門力學，盡讀所遺書。鄉里後進或來從學者，輒辭曰：吾無師承，不足相授。因去從四明趙先生學《易》。」[①]也就是說，王與准繼承了他的父親王彥達、爺爺王綱傳下的孔孟偉業（家業），閉門努力研習家學，讀盡家族傳承下來的詩書，鄉里有後進慕名前來問學，他就推辭說：「我衹是讀了一些詩書，並沒有師承，不足以傳授給你。」因此，他就去追隨四明山的趙先生學《易經》。在此前提下，他尤爲精通《禮記》《易經》，著有《易微》一文，

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十八《遁石先生傳》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1381 頁。

有數千字。「數千字」在現在看起來不算什麼，但當時用的是文言文，已經是長篇大論了（《論語》才一萬多字，《道德經》大約五千字，《中庸》才兩千多字）。也就是說，王守仁的高祖父王與准，是一個大學問家。

「受父親的影響，亦終身不仕。時朝廷督有司訪求遺賢，欲起用與准。與准就逃入四明山，墜崖傷足，由是得免」，就是在父親的影響下，王與准挺有個性，堅決不做官，甘願逃遁山林做一名隱士，頗有莊子之風[①]。

莊子（約前 369—前 286），本名莊周，是宋國蒙人（今河南商丘東北人，一說安徽蒙城人），先祖爲宋國君主宋戴公。另有學者崔大華推測，莊子也有可能是楚國貴族的後裔，被迫流落到宋國定居。[②]莊子家裡很窮，但他不願意做官。後來實在窮到已經揭不開鍋了，他就自己釣魚以貼補生活，不然就衹有餓死的份了。有一天，莊子在濮（pú）水（據唐朝的成玄英之說，濮水在河南濮州濮陽縣）垂釣。「濮水」就是濮河，兩千多年前，「河」是黃河的專稱，「江」是長江的專稱，其他的河流或稱「川」，或稱「水」[③]，因此莊子那個時代，「濮水」衹能叫「濮水」，不能叫「濮河」，因爲它衹是一條普通的河流。莊子就在這條叫作「濮水」的河邊釣魚。當時的楚國國君，早就聽說他是一位大賢，就派了幾位大臣，帶上豐厚的禮物去拜謁他。這幾個大臣就在濮水邊見到了莊子。楚國的使臣說：「我們的大王非常仰慕先生的大才，希望您出山入仕。」莊子聽了之後，連頭也沒回。他們又說了一遍，莊子依然如故。幾位大臣又重複了一遍。

莊子就想出了一個說辭拒絕他們。莊子知道他們國家的廟堂裡供奉著一隻超級大的烏龜殼。這個「廟堂」指太廟的明堂，就是古代帝王祭祀、議事的地方，後來延伸爲朝廷的意思。那時的廟堂裡面專門有一個大殿，就叫「祀殿」。「祀殿」是存放國君歷代祖先牌位，並供國君祭祀的地方，但這個祖先不是普通百姓的祖先，而是國君的歷代祖先。由於是國君的祀殿，因此除了這些祖先牌位之外，每天還專門有宮廷裡的服務人員放上很多祭品來供奉。這些祭品包括羊肉、豬肉等肉類，還有五穀雜糧，以及玉石等金銀財寶，總之種類、數量非常多。眾多祭品中，就供奉著一隻烏龜殼。這只烏龜殼不是一般的烏龜殼。它是怎麼不一般的呢？就是體型特別巨大，看樣子像活了三千年，總之，這只烏龜又大又長壽。它死了以後，楚國就把這只龜殼放在祀殿中供奉。過去我們古人對烏龜有一種獨特的情感，因爲烏龜代表萬壽無疆，把龜殼供奉在祀殿中，象徵王朝就像這只烏龜一樣萬壽無疆。

莊子就拿這只供奉在祀殿中的龜殼爲喻來講明自己的志向，對使者們說：「我聽說咱們楚國的祀殿裡供奉著一隻烏龜殼，你們說，這只神龜是願意死去留下龜殼被供奉到祀殿裡以顯示它的尊貴身份呢，還是願意做一隻在爛泥地裡打滾的活烏龜呢？」幾個使臣不假思索地回答：「當然是寧願做一隻活著的烏龜了！」莊子說：「一旦我跟你們去了朝廷，我的思想、我的精神、我的學問很快就像那只廟堂上的烏龜一樣死去，只剩下空殼。如果讓我像現在這樣待在江湖中，當一個閑雲野鶴的人，我的思想、我的精神、我的學問就活起來了。可見，我去朝廷當官，不僅對國家不利，對我個人更不利，所以你們回去吧，我不想當官。衹要能讓我的思想保持鮮活而自由，我寧願遊走在江湖之間，在淤泥裡掙扎著過艱苦的生活。」

「自由是思想的源泉」，莊子是中國第一個明確提出這個觀點的人，他以死烏龜和活烏龜爲例來說明了這個觀點。一個思想家如果沒有了自由，他的思想就會隨之被扼殺，就等於死了。這個觀點一直流傳到現在。1929 年，國學大師王國維先生逝世兩週年的時候，清華大學國學院曾經立過一個碑來紀念他，碑銘中就有「獨立之精神，自由之思想」這句話。它之所以流傳到現在還被世人廣泛認同，就在於這句話說的是真理，真理是永遠也駁不倒的。思想的前提是自由，必須自由，不自由就完了。若是有一大堆的條條框框束縛著，你的

---

① 《莊子・秋水》:「莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰:『願以境內累矣！』莊子持竿不顧，曰:『吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥（sì）而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死爲留骨而貴乎，寧其生而曳尾於塗中乎？』二大夫曰:『寧生而曳尾塗中。』莊子曰:『往矣！吾將曳尾於塗中。』」（方勇譯註:《莊子》，中華書局 2010 年版，第 278 頁。）

② 參見顏世安:《莊子評傳》，南京大學出版社 1999 年版，第 8 頁。

③ 參見《中國的河流爲什麼北方多叫「河」，南方多叫「江」?》,「成都水務」公眾號，2020 年 10 月 14 日。

思想就死了，你就成爲那只烏龜殼。也許你受到了很好的待遇，就像死烏龜一樣被供奉於廟堂之上，那可是頂級待遇，但是待遇再高，你卻已經死去，有什麼意義呢？

莊子說，我不願意當那個享受著俸祿、名譽、地位、權力，但思想已死了的人，我願意當一個沒有錢、沒有名，甚至沒有吃、沒有喝，卻能保持人格自由、思想自由的人。這就是莊子的智慧之處，也是他的偉大之處。這給後人留下了無限啟迪。但是很遺憾，我們這些後人就是不受啟迪。我們太多太多的學者，甘願以犧牲靈魂、犧牲思想、犧牲源頭、犧牲自由的方式，把自己變成一隻高貴的烏龜殼，被供奉於廟堂之上，被授予種種頭銜和榮譽，但是，他們已經「死了」，他們就是烏龜殼式的人，他們用自己的自由、人格、學術、思想來換取這些東西，不願意當一個莊子式的人。很可悲！歷代都有很多學者甘願把自己變成烏龜殼，以換來更多的地位、名聲和榮譽，也不願意當一個能夠保留自己鮮活的生命和學術自由的普通百姓。這是學者千古之悲哀！

王陽明的先祖是有真智慧的人，是對聖學有真正事業心的人。他們願意犧牲一切，來保持著他們學術的純正性、自由性與完整性。因此，他們堅決不願意入仕當官，不願意把自己變成一只烏龜殼，哪怕這只烏龜殼上鑲滿了金銀。對他們來說，這又有什麼意義呢？它只是一只烏龜殼。王陽明的四世祖王與准爲了保持思想自由、學術自由以及道德自由，他就設法逃遁到險峻的四明山以避開朝廷派來提拔他的使者，最後在石頭上摔傷了腳，才免於被提拔。「與准認爲如果不是崖石傷足，將不能遂棲遁之計，爲不忘石之德，遂自號遁石翁。」這就是四世祖王與準的介紹。

守仁的曾祖王傑，是與準的第二子。因先世在門前植有三槐，遂自號槐裡子，學者因稱槐裡先生。槐裡亦淡於名利，而熱於學問。著有《易春秋說》《周禮考正》《槐裡雜稿》等。明宣德年間，朝廷詔郡邑貢舉異才，邑令黃維爲其具行李，戒僕從，強其應詔。而槐裡以親老辭讓。及遁石翁歿，邑令又貢舉槐裡，又以母老辭行。雖衣食不繼，猶安然自得。及母歿（mò），始應貢入太學。第二年，祭酒陳敬宗向朝廷推薦，未及報而槐裡歿。

這段話介紹的是王陽明的三世祖也即曾祖父王傑。「守仁的曾祖王傑，是與準的第二子。因先世在門前植有三槐，遂自號槐裡子，學者因稱槐裡先生。槐裡亦淡於名利，而熱於學問。」這些人身上的品德，特別值得我們當代人學習。我們當代有幾個人能主動地淡於名利而熱於學問？一個熱於學問的人一定是一個淡於名利的人，正所謂「文章憎命達」——你要想獲取名利，就必須捨棄學問；要想學問有成，就必須淡泊名利。這就是魚與熊掌不可兼得，這就是有得必有失，這個世界上的好事不可能都跑到你家去了。遇到需要抉擇的時候，就看你的人生取捨是什麼了：你要取什麼？你要捨什麼？你願意失去什麼？你願意追隨什麼？這個問題必須搞清楚。

現在人們的價值觀已經畸形了：一味地追求名利，一味地想要發財——做學術是爲了名利，不做學術也是爲了名利，總之學術是名利的墊腳石，學術本身並不是目的。現在不以名利爲目的的純粹學問很少了，幾乎沒有真正的學問了。即使有，這些學問至少是大打折扣了，裡面的水分非常大。你很少能聽到純粹的、乾貨的、不帶名利目的的學問了。現在學問都變成挖坑了——他給你講了半天學問，最後突然來一個回馬槍，說「我還有個產品要賣給你」。他講了半天，就是爲了最後那句話「我要賣給你個東西」。他真正的目的不是講學問，而是推銷他的商品。因爲要推銷商品，所以他纔講了這麼多貌似學問的學問，其實都是爲了挖個坑，慢慢地把別人引到他的商品上來。所以，現在沒有真正意義上的學問了。無論轉了多少圈，轉到最後，結局一定是共同的：向你推銷商品，獲得名利。所以，現在的學問已經成了名利的附庸，成了名利的敲門磚。什麼時候，名利能夠成爲學問的敲門磚，就有點兒意思了。

我們整天喊國學復興、文化復興，但不把文化與名利的關係搞清楚，不把誰是誰的附庸、誰是誰的敲門磚這個基本問題搞清楚，光喊口號是沒有用的！你一定要把名利與學問兩者之間的主從關係研究清楚，到底誰是主？誰是從？誰爲誰服務？誰是誰的墊腳石？這幾個問題不搞清楚，沒有一個人會純粹地做學問，滿腦子都是功利。一個滿腦子充滿功利的人是不可能做好學問的，這種人的學問一定是有問題的，裡面一定摻雜了名利。一個摻雜了名利的學問就是不純粹的學問，不純粹的學問是沒有價值、沒有意義的。名利是學問的絆腳石，是學問的枷鎖，是扼殺學問的刀。必須在沒有名利心的牽絆與綁架下，我們才能做好學問。

學問有其自己的規律和法則，做學問就不要違背它的規律和法則。學問是不能摻雜名利的，摻雜名利的學問就不是學問了，這就是學問的一個基本法則。一旦違背了這個法則，學問就墮落成你將要售賣的商品的遮羞布或廣告了。

「著有《易春秋說》《周禮考正》《槐裡雜稿》等」，三世祖王傑寫了不少著作，也是個博學多才的人。「明宣德年間，朝廷詔郡邑貢舉異才，邑令黃維爲其具行李，戒僕從，強其應詔」，這裡的「貢舉」是推舉的意思，就是不經過考試直接推舉他出來做官，「邑令」指地方長官，「戒」是安排、準備的意思。這句話的意思是，明宣德年間（1426—1435），朝廷下詔令地方向上舉薦有傑出才能的人，地方長官黃維認爲王傑很有才德，就把行李都給他準備好，還安排了僕從，強行讓他接受詔命，入仕做官。「而槐裡以親老辭讓」，槐裡（指王傑）先生就以家中尚有老人需要照看不能離開爲由，客氣地拒絕了。「及遁石翁歿，邑令又貢舉槐裡，又以母老辭行」，等到他父親遁石翁去世後，長官黃維再次舉薦他，心想：上一次我讓你接受朝廷的徵召出來做事，你推脫家裡面有老人需要照顧不便出門，現在老人去世了，這一次你總不能再找藉口了吧？但是，他再次推辭：我父親是死了，但是我母親還在世，所以我還是不能去。

「雖衣食不繼，猶安然自得。及母歿，始應貢入太學」，縱然缺衣少食，他仍安然自得，等到母親去世以後，槐裡先生纔不得已應了貢選進入太學。「太學」是我國古代在京城設立的傳授儒家經典的最高學府，相當於現在的中國社會科學院或北京大學。「第二年，祭酒陳敬宗向朝廷推薦，未及報而槐裡歿」，這裡的「祭酒」是指主管太學的行政長官，用現在的話來說，就是中國社會科學院院長。這句話意思是，第二年，祭酒陳敬宗正準備向朝廷推薦他，陳敬宗連推薦信都寫好了，但還沒來得及上報他就去世了。這就是三世祖王傑的情況。

守仁的祖父王倫，字天敘，性愛竹，所居軒四週皆種竹，且時常嘯詠其中，學者因稱竹軒先生。竹軒在家鄉以教書爲業，於書無所不讀，尤好《儀禮》《左氏傳》《史記》等書。又好詩詞與鼓琴，而淡於名利。時人把他比作陶靖節、林和靖一類的人物。所著有《竹軒稿》和《江湖雜稿》等書。在守仁的祖先中，竹軒是對守仁有過直接影響的人物。《年譜》記載，守仁幼小時，常在竹軒身旁聽其讀書，且加默記。守仁少年豪邁不羈，其父龍山公常以爲憂，而竹軒則深深地瞭解這孫子將來會有所作爲。守仁入仕後，不管是在京師還是在江西，常以祖父爲念，可見他與祖父關係的密切。

王陽明的祖父王倫，有個秉性，就是特別喜歡竹子。他房子周圍種的全是竹子，他還時不時地在竹林中嘯詠。有個詞叫「虎嘯」，就是像老虎一樣在山林中長嘯一聲。他經常幹這事，所以我估計他會獅子吼或者說會虎嘯。嘯是嘯，詠是詠。他嘯什麼呢？未必有具體內容，有時候是「啊哈哈哈哈……」，有時候是「哦吼吼吼吼……」。他又詠什麼呢？大聲朗誦謂之詠，也就是他經常大聲朗誦詩書。我們可以想像一下這是個什麼樣的人：一個人在他自家房屋前後的竹林中，高興的時候就模仿獅子或老虎長嘯幾聲，嘯完了再吟詠幾首詩，這樣的人一定是個很有俠氣且充滿豪邁之情的人。

「竹軒在家鄉以教書爲業，於書無所不讀，尤好《儀禮》《左氏傳》《史記》等書。又好詩詞與鼓琴，而淡於名利。」所以竹軒公還是個博覽群書、學富五車的人，尤其喜歡《儀禮》《左氏春秋》《史記》等書，還好詩詞，頗有音樂才能，性情豪邁，淡於名利。一個有事沒事就在竹林中長嘯幾聲的人，肯定不是那種唯唯諾諾的人，而是李白式或者關公式的人。

「時人把他比作陶靖節、林和靖一類的人物。」先解釋一下陶靖節和林和靖。陶靖節就是《桃花源記》的作者陶淵明。陶淵明（約 365—427），字元亮，晚年時更名潛，所以又叫陶潛，別號「五柳先生」，私謚「靖節」，東晉人。因爲這篇《桃花源記》，大家都記住了他的名字，但很少有人留意他的謚號「靖節」。所謂「謚號」，一般都是古人去世後，朝廷或門生、親友、故吏等根據他的生前事蹟所立的稱號，由朝廷頒賜的謚號叫「官謚」，由親友、門生、故吏所加的就叫「私謚」。陶淵明的「靖節」稱號就屬於私謚。但是他還沒去世就等不及了，自己給自己封了一個稱號——「靖節」。「靖」是高大挺拔、光明磊落的意思，「節」是像竹子一樣高風亮節的意思。所以「靖節」翻譯成現在的話來說，就是如泰山般偉岸，如竹子般高風亮節，這就是我陶淵明！哇——，可以想像這是一個怎樣的人，這相當於自稱大師了，他是自己給自己蓋了棺定了論。這就是他叫陶靖節的原因。

林和靖（967 或 969—1028），名逋（bū），字君復，錢塘人（今浙江杭州），北宋詩人。後人稱他爲「和靖先生」。他這個人有兩大愛好：第一，特別癡迷梅花，房前屋後都種滿了梅花，把梅花當作妻子；第二，愛好白鶴。他在梅林中專門挖了個池塘，目的是引誘白鶴前來。每次白鶴來的時候，他就非常高興，拿出很多食物來餵它們，還跟白鶴在一起戲耍，忘乎所以。他視鶴爲子，就是在他眼中，白鶴甚至比他的親兒子還重要。總之，每次欣賞梅花或者跟白鶴戲耍的時候，什麼做官、名利等他全都忘了，衹要有梅就足也，衹要有鶴就足也，其他的都不重要。成語「梅妻鶴子」就是這樣誕生的。他就是這樣一位有真性情的隱士。

陶靖節、林和靖都是隱士，但他們不是爲了隱居而隱居，而是有事業、有追求的人。他們和那些單純地遠離人群尋找偏遠之地居住的人不一樣。他們遠離人群、遠離仕途是爲了更好地培養志向與追求。所以他們在歷史上都是頗有名聲和造詣的人。他們隱居是爲了屏蔽各種干擾，集中注意力來完成自己想幹的事。

王陽明的祖父王倫和這兩個人就非常像：他不做官，在房屋的周圍種竹子，等等，這些都是表象，他真正的目的是「好《儀禮》《左氏傳》《史記》等書」「好詩詞與鼓琴，而淡於名利」。所以「時人把他比作陶靖節、林和靖一類的人物」。「所著有《竹軒稿》和《江湖雜稿》等書」，他是有著作的，再次證明他是有追求的人，他不是爲了隱居而隱居。

「在守仁的祖先中，竹軒是對守仁有過直接影響的人物。《年譜》記載，守仁幼小時，常在竹軒身旁聽其讀書，且加默記。」此處的《年譜》就是指錢德洪寫的那個版本。「守仁少年豪邁不羈」估計與他爺爺有關。因爲他幼小時，常跟在他爺爺身邊耳濡目染，他爺爺還會獅子吼或虎嘯，沒事就長嘯幾聲，這對孫子王陽明就頗有影響了。所以估計少年的陽明和他爺爺一樣，沒事就在自家竹林中吼兩下。

「守仁少年豪邁不羈，其父龍山公常以爲憂，而竹軒則深深地瞭解這孫子將來會有所作爲。」王陽明少年時有一股豪邁之情，所以他的父親很是擔憂——這孩子怎麼如此調皮，正事不幹，淨跟他爺爺學虎嘯龍吟！他父親就擔心他可能是個不良少年，長大了會很麻煩。他爺爺就不這麼想，而是「深深地瞭解這孫子將來會有所作爲」。「守仁入仕後，不管是在京師還是在江西，常以祖父爲念，可見他與祖父關係的密切。」他們爺孫之間的感情是很好的。這就是祖父王倫的情況。

竹軒夫人岑氏，信佛教，有賢名。王、岑夫婦有子三人：長子王榮，號半岩；二子王華，即守仁父；三子王衮（gǔn），字德章。據說，王華生時，祖母孟氏夢其姑抱一緋衣玉帶童子授其說：「你很孝順我，孫婦也

很孝順你，吾與你祖求之上帝，以此孫給你，世世榮華無比。」所以王華兄名榮，而他名華，以與夢相符。這當然是神話，但說明王氏對王華一代振興家族有殷切的期望。

王陽明的奶奶岑氏「信佛教，有賢名」，是一個很好的信佛者，他的爺爺竹軒公卻是一代大儒。所以他的爺爺和奶奶很有意思，估計夫妻倆在家裡沒事還爭論一下：一個說儒好，一個說佛好。夫婦二人育有三子，其中第二個兒子王華就是王陽明的父親。據說，王華出生時，他的祖母孟氏（王傑妻子）夢見婆婆（王與准妻子，舊時妻稱夫的母親爲「姑」）抱著一個小孩子給她說：「你（孟氏）很孝順我，孫媳婦（岑氏）很孝順你，看到你們兩個都有孝順的美德，所以我和你的祖父懇求上帝（『上帝』這個名稱是中國固有的名稱），賜這個孫子給你，希望我們這個家族世世代代都能享受無上榮華。」所以，王華的兄長名爲「榮」，他則名爲「華」，兄弟二人合起來就叫「榮華」，這樣就和孟氏之夢相符了。

「這當然是神話」，張祥浩認爲孟氏做的夢是個神話，而且前面還加兩個字「當然」，這就是受到個人思想的束縛了。作者怎麼知道它「當然是神話」，而不是一個真的夢呢？自有人類以來，在儒佛道三家，乃至全世界範圍內，大部分的偉人誕生都會伴隨著一些神奇的異象，到現在都是如此。那麼王陽明的父親誕生時伴隨一點兒異象，出現一點兒神奇的事，又有何不可？爲什麼一定要把它歸爲神話呢？就連西方的心理學家也調查過，一個普通人的夢有百分之二十具有極強的預見性，是對未來將要發生的事情的真實預言。那可是心理學家統計的。心理學家是科學家，總不能不信科學吧？所以，夢是有一定的預見性的，至少有百分之二十是這樣的。若是孟氏做的夢恰好就在那百分之二十裡面，預言自己的兒子和孫子都是不凡之才，有何不可？爲什麼一定要認爲它「當然是神話」呢？這僅僅是作者自己的見解。

守仁父親王華，字德輝，號實庵，晚年號海日翁，因常讀書於家鄉龍泉山，學者稱龍山先生。據說王華自小機敏有加，剛學話時，槐裡授以詩歌，經耳就能成誦。稍長，讀書過目不忘。弱冠，即爲故家世族聘爲子弟師。當時提學松江張時敏考校餘姚士人，以王華和謝遷爲首。後浙江方伯祈陽寧良要張時敏爲其子推薦塾師，張就把王華推薦了去，寧良延至家，居梅莊別墅。湖湘之士聞風而來，從學者數十人，前後三年才歸越。

這段介紹王陽明的父親王華。先解釋幾個詞語。「弱冠」：古代男子二十歲行冠禮，表示成人了，因身體還不是很強壯，故稱弱冠。「故家世族」：指世家大族，多代仕宦之家。「提學」：官名，主管一地的學政。「考校」：考察。「方伯」：周朝時指諸侯之長，到明代時，演變爲省級行政機構長官布政使[①]的通稱。「祈陽」：地名，三國時期，東吳設置祁陽縣，自此，祁陽正式成爲地方行政區域名稱。現在的祁陽已成爲湖南永州市代管的縣級市。「延」：聘請。「越」：泛指浙江一帶，春秋戰國時期，當地屬於古越國，所以簡稱「越」，這裡特指浙江餘姚。

「守仁父親王華，字德輝，號實庵，晚年號海日翁，因常讀書於家鄉龍泉山，學者稱龍山先生。」王陽明的父親王華自幼就很聰明或傑出，他「機敏有加，剛學話時，槐裡授以詩歌，經耳就能成誦。稍長，讀書過目不忘」。可見他是個人才。「弱冠，即爲故家世族聘爲子弟師」，王華二十歲時就開始當老師了，常常被那些世家大族聘爲家庭教師，教育他們的孩子。

「當時提學松江張時敏考校餘姚士人，以王華和謝遷爲首。」時任松江提學的張時敏，四處考察浙江餘姚這個地方的知識分子，發現王華和謝遷這兩個人是最出名且最有才學的。「後浙江方伯祈陽寧良要張時敏爲其子推薦塾師，張就把王華推薦了去，寧良延至家，居梅莊別墅。」時任浙江布政使的寧良是湖南祁陽人，他在浙江做官，留有一個孩子在湖南的祁陽老家，擔心自己的孩子得不到教育，因此想給孩子找一位私塾先生。

① 布政使：明洪武九年（1376）撤銷行中書省，以後陸續分爲十三個承宣佈政使司，全國府、州、縣分屬之，每司設左、右「布政使」各一人，與按察使同爲一省的行政長官。宣德以後因軍事需要，專設總督、巡撫等官，都較布政使爲高。

他就拜託掌管松江地區教育的長官張時敏說：「你是主管這一地區學政的長官，對這一帶的文化和文人瞭如指掌。我現在拜託你一件事，給我推薦幾個你瞭解到的才華最出眾的人，我要爲兒子聘請一位私塾先生。」張時敏答應說：「好，我給您推薦。」就把王華這個最有才學的人推薦給了寧良。寧良把王華從浙江餘姚邀請到湖南祁陽老家，當自己兒子的私塾老師。寧良對王華禮遇有加，把他安置在當地最好的別墅——梅莊別墅裡。王華就在別墅裡開始教導寧良的兒子。

「湖湘之士聞風而來，從學者數十人，前後三年才歸越。」由於王華的才華很高，名聲很快傳遍了湖湘之地，當地的學人得知他正在梅莊別墅講學時，竟有幾十個人先後趕到那裡跟隨王華學習。本來王華衹是給寧良的兒子傳授學問的，沒想到一下來了那麼多人要拜他爲師。所以，王華是同時教授了幾十人。他在祁陽前後待了三年才回到浙江餘姚老家。

王氏家族的發達，始於王華。守仁說：「吾宗江左以來，世不乏賢，自吾祖竹軒府君以上，凡積德累仁者數世，而始發於吾父龍山先生。」王華於成化辛丑賜進士及第，授翰林院修撰。弘治元年，與修《憲宗實錄》，充經筵官。丙辰，命爲孝宗的日講官，賜金帶四品級。據說，王華「講筵音吐明暢，詞多切直，每以勤聖學，戒逸豫，親仁賢，遠邪佞」規勸孝宗。當時內侍李廣得到寵幸，王華與講官數人在文華殿講《大學衍義》，至唐李輔國與張後表裡用事一節，諸講官諱而不敢言，獨王華誦說朗然，諷諫明切，以至左右聞者皆縮頭吐舌。王華以此得到孝宗的賞識。壬戌（1502）遷翰林院學士，與編《大明會典》《通鑒纂要》等書。六月，以其政績，升禮部右侍郎、左侍郎等官。武宗正德元年，宦官劉瑾擅權，守仁時爲兵部主事，上疏得罪劉瑾，王華受到牽連，於正德二年出爲南京吏部尚書，不久即被勒令致仕。

「江左」：長江下游南岸和長江部分中游東南岸，古稱江左，或稱江東（古以東爲左）。「府君」：這裡是舊時對已故者的敬稱。「成化」：明憲宗年號（1465—1487）。「辛丑」：干支紀年。明憲宗成化元年爲乙酉年（1465），成化十七年爲辛丑年（1481）。「賜進士及第」[①]：明朝獲得殿試前三名的狀元、榜眼、探花都會被「賜進士及第」。「翰林院」：主要負責製誥、史冊、文翰之類的事務，兼有秘書處、圖書館、國史館等功能，是皇帝的智囊團。「修撰」：古代官名，從六品[②]。「弘治（1488—1505）」：明孝宗朱祐樘的年號。「丙辰」：弘治九年（1496）。

「王氏家族的發達，始於王華」，王家的發達從王陽明的父親王華開始。因爲王陽明的爺爺、太爺爺都是地地道道的學者，都不願意做官，沒有太多的收入，所以經濟都比較拮据，談不上富貴。那麼他們的富貴是從哪裡開始的呢？是從王華開始的。王陽明說「吾宗江左以來，世不乏賢」，意思是說，自從我王家遷徙到江左以來，每一代都有賢良人士。「自吾祖竹軒府君以上，凡積德累仁者數世，而始發於吾父龍山先生」，這句話很重要，王陽明說，從我祖父竹軒公往上追溯，不止一代積纍仁德，而是數世都這樣做，到了我父親這裡開始發跡。

「王華於成化辛丑賜進士及第，授翰林院修撰」，王華是在成化辛丑年（1481），考取了進士，而且是中了狀元，被授予翰林院修撰之官。這一年王陽明十歲，次年王陽明就與祖父王倫一起，跟父親王華到京城生活。「弘治元年，與修《憲宗實錄》，充經筵官」，弘治元年（1488），王華參與修撰《憲宗實錄》，擔任明孝宗的經筵官，負責爲皇帝講解經史子集。這一年王陽明十七歲了。「丙辰，命爲孝宗的日講官，賜金帶四品級」，丙辰年，即弘治九年（1496），王華進一步被任命爲孝宗皇帝的日講官。「日講官」比「經筵官」更尊崇，主

① 賜進士及第，科舉制度中進士科殿試中選者的一種「出身」資格。宋代真宗時定《親試進士條例》始分五等，一、二等「賜進士及第」，三等和四、五等則分別「賜進士出身」和「賜同進士出身」，其他諸科舉人和太學上捨生試中者，亦各試本科，上捨同出身。明太祖洪武四年（1371）定殿試店分爲三甲，一甲三人爲「狀元」「榜眼」「探花」，均「賜進士及第」，二甲、三甲分別「賜進士出身「和「賜同進士出身」。清代沿用。（顧明遠主編《教育大辭典》第 8 卷，上海教育出版社 1990 年版，第 191 頁。）

② 《明史・職官誌》二《翰林院》:「修撰從六品。」（龔延明主編《簡明中國曆代職官別名辭典》，上海辭書出版社 2016 年版，第 443 頁。）

要職責也是爲皇帝敷陳經史，除經筵儀式外，另有日講，稱「小經筵」，是從經筵官中選出資深者來充任，這時他已經升爲四品官員了。

「據說，王華『講筵音吐明暢，詞多切直，每以勤聖學，戒逸豫，親仁賢，遠邪佞』規勸孝宗。」王華在給孝宗皇帝講授經史的時候，聲音洪亮而暢達，直言不諱，不溜鬚拍馬，常常規勸孝宗要勤習聖賢學問，不要貪圖安逸享樂，要親近賢臣，遠離奸佞。因此教出了一個寬厚仁慈、恭儉有制、勤政愛民又信用賢能、廣開言路的孝宗來。某一天，王華與其他幾個講官在文華殿給孝宗講授《大學衍義》的時候，講到了唐代李輔國與唐肅宗的皇后張氏這一段歷史。李輔國本是一名宦官，因爲盡忠竭力，逐漸成爲唐肅宗的心腹，還掌握了軍政大權。後來李輔國和張皇后內外勾結，獨攬朝政。當時，孝宗身邊的內侍李廣正受寵幸，其他講官都不敢講這一段歷史，大概是擔心遭到李廣的報復。唯獨王華毫不避諱，侃侃而談，并用委婉的言辭進諫，希望孝宗能夠借鑒歷史，有所警覺。他這樣敢作敢爲的舉動讓在場的人瞠目結舌。心中都不免感嘆：「真敢講啊！」正因爲王華這樣敢於直言的品性，得到了孝宗的賞識。

「壬戌（1502）遷翰林院學士，與編《大明會典》《通鑒纂要》等書。六月，以其政績，升禮部右侍郎、左侍郎等官。」壬戌年，即弘治十五年（1502），王華陞遷翰林院學士，參與編譔《大明會典》《通鑒纂要》等書籍。同年六月，因爲政績卓著，被先後提拔爲禮部右侍郎、左侍郎（正三品）等官。

明武宗正德元年（1506），「宦官劉瑾擅權」。劉瑾是誰呢？劉瑾本是武宗當皇帝之前的侍者，他在東宮侍奉太子，鬥雞玩狗，無所不會，把太子哄得團團轉。弘治十八年（1505），十五歲的明武宗即位，就把劉瑾提拔成太監總管。原本劉瑾衹是一個普通太監，現在管理所有太監，很受武宗信任和重用。他就藉機擅權，獨掌朝政。這在明朝是十分重大的事。後面還會進一步介紹這段歷史。

「守仁時爲兵部主事，上疏得罪劉瑾，王華受到牽連，於正德二年出爲南京吏部尚書，不久即被勒令致仕。」王陽明當時擔任兵部主事，上疏諫言，得罪了劉瑾。由於王華是王陽明的父親，因此他受到了兒子的牽連，遭到了明升暗降，本來是在北京擔任禮部左侍郎，這下被逐出首都北京來到陪都南京，擔任南京吏部尚書。儘管如此，劉瑾還是不放過王華，繼續打壓他，逼著他致仕。什麼叫「致仕」呢？就是辭官回鄉。但是這個辭官不是王華本人的意願，而是被劉瑾逼迫的。表面上看，好像是他主動辭職。實際上，他是被劉瑾勒令辭職的。這就是王華一生的大概經歷。

據記載，王華爲人仁恕坦直，平生無矯言僞行，對人無尊卑貴賤，相待如一，凡談笑言議，皆由衷而發。人有片善，就稱不絕口。有急難來相求的，則極力幫助救濟。而對別人的過惡，則直言規勸，不肯護短。又性至孝，對父竹軒公及母岑（cén）太夫人，色愛之養，無所不周。岑氏百歲時，王華亦年逾七十，卻朝夕如童子侍奉左右，未嘗懈怠。岑氏歿（mò），王華以高年猶寢（qǐn）苫（shān）蔬食，哀毀逾節。及葬，跣（xiǎn）足隨號（háo），行數十里，以致染疾，臥床逾年。王華的這些高行，很得社會輿論的好評。

「爲人仁恕坦直，平生無矯言僞行，對人無尊卑貴賤，相待如一，凡談笑言議，皆由衷而發」，這些都是儒者的標配，是一個儒者最低的行狀，儒者風範就應該是這個樣子的；反過來說，如果連這些都做不到，那就不配被稱爲儒者。在過去真正的讀書人那裡，這些儒者風範他們幾乎都有。所以說我們中國是文明之邦、禮儀之邦。這點通過王陽明的父親就能看出來。不光是王陽明父親，過去真正的讀書人，差不多都是這個樣子的。這讓我挺感嘆！就這麼簡單的幾句話，但從中隨便拿出一句話來衡量我們周圍的人，估計沒有幾個人能達到，也就是說，我們現代人的素養、涵養已經嚴重降低了。在現代社會，在我們的生活中，僅「凡談笑言議，皆由衷而發」這一項，包括我們自己在內，估計都做不到。有誰能夠做到「凡談笑言議，皆由衷而發」？很少！甚至是沒有。

「人有片善，就稱不絕口。有急難來相求的，則極力幫助救濟。」這裡面隨便哪句話，都夠我們做一輩子了，甚至做一輩子也未必能做到合格。「而對別人的過惡，則直言規勸，不肯護短。」這點就更罕見了。在當代，很多人明明都知道別人身上有缺點，但就是不說。在這個工商業時代，所有人的思維方式都已經被商業化了，幾乎所有人都不同程度地學會了功利化思維，通俗地講，就是有利的事情我幹，沒利的事情我不幹。而指責別人、批評別人、糾正別人，是這個世界上危險係數最高的一件事情，因爲從生活的角度來看，指責別人、批評別人、糾正別人，是一件典型的出力不討好的事情，是一件最得不償失的事情。一不小心，我們就會被別人反咬一口，弄得自己遍體鱗傷，我們就越發覺得不值得——憑什麼？又不是我身上的毛病，是他身上的毛病，他爲了護短，還反咬我一口，把我罵一頓、諷刺一番，我圖什麼？我不幹了！所以，現在的人都學奸猾了，明明看到別人身上有一堆缺點，就是不說。如果別人問他：「你看看我身上有缺點沒有？」他連忙說：「沒有沒有……，你身上都是優點，你可好了，你是好人。」但王華不是，王華對別人的過惡（過錯、罪惡）「直言規勸，不肯護短」。要做到這一點，是要有相當的勇氣才能堅持下去的，因爲如果沒有相當的勇氣，我們是克服不了自己的私心去公正地指出別人的問題的。在指出別人的問題的時候，還要有一個前提：我們自己本身就是正派人，我們自己的內心光明正大，俯仰無愧，行得正，坐得端，不怕被人反咬一口指出自己的問題。因爲我們自己沒問題，所以才能理直氣壯地指出他人的過惡。反之，如果我們自己本來就不怎麼樣，讓我們去指責別人，我們是不敢這樣做的，我們會心裡發虛，因爲我們身上的毛病比別人還多，我們會害怕被別人反過來指出自己的問題，讓自己下不了台、沒面子。王華爲什麼就敢於指出別人的過惡呢？因爲他自己的修爲、修養過硬，不怕被別人反咬一口來指出他身上的問題，他身上就沒問題。

「又性至孝，對父竹軒公及母岑太夫人，色愛之養，無所不周。」王華不僅樂於助人、性情耿直，還有另外一個美德：對父親竹軒公和母親岑太夫人特別孝順。孝順到什麼程度呢？「色愛之養，無所不周。」「色愛」的「色」就是和顏悅色，「愛」就是敬愛，「養」就是贍養。這句話的意思是，王華十分孝順和敬愛父母，不論什麼時候都和顏悅色地對待他們，盡到了一切贍養之責，沒有任何不周到的地方。這裡的「色」是出自儒家的一個典故。

《論語・爲政》曰：「子夏問孝。子曰：『色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以爲孝乎？』」[①]子夏曾經問孔子孝道之理：「夫子，您經常提倡讓我們做個孝子，好好地孝敬父母，我們也都極力地做了：把好吃的給父母先吃，把好穿的給父母先穿。您認爲這樣做夠不夠呢？」孔子答：「把好吃的、好穿的先給父母，這是美德，當然值得肯定，但是做到這點並不難。」子夏說：「那還要我們怎麼做呢？難道還有比這個更高的孝行嗎？」孔子答：「有的，最高的也是最難做到的孝行，就是『色難』。」

什麼叫「色難」呢？這個「色」指的是和顏悅色，就是給父母以好的臉色，好的表情，好的語氣。孔子說這個是孝行裡最難的。比如，明明你做了一件好事，但是由於某種原因父母冤枉了你，把你臭罵了一頓，甚至臭打了一頓，你說你氣不氣？這時你必定一肚子委屈，還能夠和顏悅色地對待父母嗎？這個時候還能做到和顏悅色對待父母特別地難，所以叫「色難」。

王陽明的父親王華就把孝中最難的這點做到了，因此叫「色愛之養」。「色愛之養」是不僅心裡對父母充滿感情，而且臉上還要和顏悅色，時時刻刻給父母一個好臉色，讓父母有一個好心情。衹有你給父母好臉色了，才能給他們營造好心情。做到這點是很難的，尤其是碰上不講理的父母，還要讓他們保持好心情，那就更難了。

儒家有一個說法，叫「天下沒有不是的父母」，意思是站在兒女的角度，父母都是對的，天底下沒有不對的父母。這個觀點後來受到了批判。這需要話分兩頭說。絕大部分父母對子女都是充滿仁愛的，這個必須肯

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 15 頁。

定。但是，社會很複雜，什麼事情都不能一刀切，你不得不承認就是存在著一些混蛋父母，他們怎樣混蛋怎樣來，怎樣無恥怎樣來。誰要是遇到了這樣的父母，正好當了他們的子女，這對誰就是一次靈魂的拷問。一方面我們知道這樣的父母十分混蛋、十分無恥、十分低劣，其實就是十足的人渣。另一方面，我們又是被他們撫養長大的，他們已經人渣了一輩子，我們不僅不能殺了他們，還要孝順他們，而且要進一步做到「色養」。這對子女是一種極大的考驗。我們能不能克服自己對這樣的父母的極度厭惡？在克服這種極度厭惡的基礎上，能不能進一步對他們和顏悅色，極盡奉養之愛？這是非常難的！如果我們能做到這一點，那一定是君子，是賢人。所以「天下沒有不是的父母」這句話是有限定條件的。絕大部分父母都是很好的，但是總有個別的人渣式父母。面對人渣父母，更加能夠考驗出我們孝的質地來。

我們做子女的，明明知道自己的父母就是人渣，他（她）極度沒有品德，把天下壞事都幹盡了，即使拿放大鏡找也找不到他（她）身上的一個優點，如果很不幸，我們就生在了這樣的人渣父母的家庭裡，怎麼辦？不要諱言這個，這樣的父母就是客觀存在的。不能因爲是我們的父母，他（她）就不是人渣了。人渣照樣可以當人的父母，因爲生孩子是女人的本能。賢德的女人可以生孩子，人渣的女人一樣可以生孩子。遇到這種情況，怎麼辦？

孔子對這個問題有過開示和教導。他說：你爲什麼不反過來想呢？你應該這樣想，遇到這種人渣父母太好了，因爲老天終於給了我一次表達孝心的機會！如果父母各方面都很好，我孝順他們是天經地義的。如果父母是人渣，而且是人渣中的極品，本來我都不想見到這種人，但是我居然戰勝了自己，克服了極端的厭惡情緒，且正心誠意地奉養了他們。我把孝順這樣的父母作爲我人生的一次大考，最終我過關了，畢業了。這樣的歷練，在正常的父母那裡我還沒有機會獲得，唯有這種人渣式父母才能夠歷練我，把我的孝進一步地提陞與純化。所以我的人渣父母是來成就我的。

這又延伸出另一個問題。儒家把人生中經歷的一切遭遇，無論是順是逆、是好是壞，全部作爲調心的工具，這就是儒家提倡入世的原因。如果不入世，我們就遇不到這樣那樣的事，那我們何以調心？王陽明把這個稱爲「事上磨」，意思就是借各種各樣的事情來調心、煉心、覺心。所以，對儒者來講，天下沒有真正意義上的壞事，也沒有真正意義上的好事——所有的壞事和好事，都是最珍貴的遭遇。他通過這些事情調心、煉心、覺心。調什麼心？煉什麼心？覺什麼心？道德之心。這是儒者的特點，也是儒家的修行方式和覺醒方式。

儒家總是講「做工夫」，這個工夫要如何做？就是借事調心、借事煉心、借事覺心。所以，儒者不拒絕任何好事，也不拒絕任何壞事。儒者把整個人生、整個家庭、整個社會、整個天下，都當成自己道德覺醒、生命覺醒的道場。在這個道場中，儒者不放過任何一個事情來調心、煉心、覺心。調心是第一步，煉心是昇華，覺心是結果。所以調心、煉心、覺心是一個完整的因果鏈。因爲調心，所以煉心；因爲煉心，所以覺心。這就是儒家的厲害之處。儒者是在各種極端環境下來調心、煉心、覺心。環境越極端，遇到的事情越極端，越有助於調心，越有助於煉心，越有助於覺心。那種溫水煮青蛙式的整天不溫不火的生活，是最麻煩的。如果每天遭遇的都是極端事件，就非常有助於調心、煉心和覺心。所以儒者不規避、不逃避任何極端的事情。某種意義上，他還非常渴望、非常喜歡極端的事情，越極端越好，以便得到考驗。

這種極端的考驗，第一步是調心，即調整我們的心態；進一步是煉心，即不斷地捶打我們的心靈，不斷地捶打我們的品質；不斷地煉心、不斷地煉心，煉到一定程度就是覺心。「覺心」就是心靈的覺醒，生命的覺醒，也是道德的覺醒。在調心、煉心、覺心的過程中，道德一層一層地覺醒。道德覺醒等於生命覺醒，生命覺醒等於生命解脫。因此，道德覺醒、生命覺醒和生命解脫這三者是一個意思。有多少道德覺醒，就有多少生命覺醒，有多少生命覺醒，就有多少生命解脫。最後，道德徹底覺醒，就是生命徹底覺醒，也是生命徹底解脫和圓滿，就成了聖人。

儒家的修行道路——善之路是沒有一點兒問題的，清清楚楚。所以，儒家不規避、不逃避任何事情。儒家爲什麼要講「勇」呢？因爲衹有有勇氣直面各種極端的大事、要事——越大越好，越重越好，你纔能借事調心、煉心、覺心。如果躲在一個山洞中，在裡面不溫不火地活著，你是沒有辦法調心的。衹有在極端的環境下——你遇到了一個百年不遇的惡人，這個惡人恰好就是你的妻子，你就有機會調心了。一般人遇到這種情況會說：「我怎麼這麼倒霉呢！天底下那麼多好女人，我都沒有遇到，怎麼讓我遇到了這種人呢！」他就會想盡各種辦法逃避：「這種女人一天都不能過了，我不要了，必須離婚！哪怕此刻是半夜，我也必須跑，必須這樣，必須那樣。」但是對儒者而言，越是遇到這種事情，越是會勇敢地面對，絕不迴避，他會說：「太好了，我求之不得。」包括遇見那些人渣式父母，一般人就會覺得：「我怎麼這麼倒霉呢！你看我家鄰居，哪一家的父母都是那麼好！怎麼我家父母這麼不講理、這麼混蛋、這麼噁心、這麼差勁，真是集天下缺點於一身，哪怕用放大鏡來看，都找不到一個優點！」儒者會說：「太好了，這樣的父母終於被我遇到了。」不是真丈夫或真英雄，你是不敢面對這樣慘淡的人生和極端的对象的。但是儒者就敢面對。所以儒者是真丈夫、真英雄，而且儒者還就需要這樣極端的对象，越是這樣的对象，越是能夠調心、煉心、覺心。

儒者最不喜歡過的生活，就是我們現代人最嚮往的生活。什麼生活呢？「躲進小樓成一統」[①]，不溫不火過到死。很多人認爲這種生活就是幸福。老百姓的幸福，就是不溫不火、不死不活、不上不下地活一輩子。現在，希望過上這種日子就是幸福的觀點被稱爲「主流幸福觀」。大多數人認爲這樣的生活是最幸福的：要是能這樣過一輩子，少經歷點風雨，少經歷點起伏與跌宕，那就太好了，我們就感到很幸福了！在儒者看來，這是最可怕的。可怕就可怕在溫水煮青蛙上，這種日子能夠把所有人煮死，到頭來，我們還不知道是怎麼死的。

一個儒者，就是要敢於面對各種風雨、各種極端事件，敢於面對社會中所有最慘淡的事情，以調心、煉心、覺心，從中獲得生命的覺醒和昇華。王陽明就是這種儒者的典型，他的一生大起大落，吃盡各種苦頭，受盡各種委屈，遭遇各種事情——別人五百年都遇不到一次的倒霉事，他一天就能遇到五次，要是一般人，早都苦惱不堪了：「我怎麼這麼倒霉，人生怎麼這麼不順！」但是，王陽明是真正的儒者，他學會了過儒者的人生，也就是過德化人生，具體地說，就是借一切事情、一切遭遇來調心、煉心和覺心。所以，他最終能夠成爲聖人。而我們由於一輩子都躲在那個不溫不火的小樓中，因此最終什麼都沒有得到，這種人生也就是草木一秋而已。「色愛之養」的「色愛」就說到這裡。

「岑氏百歲時，王華亦年逾七十」，岑氏特別長壽，活了一百零幾歲，在她一百歲之時，王華也已經是七十多歲的老人了。也就是說，王陽明的父親很長壽，活了七十多歲，他奶奶更長壽，活了一百多歲。由此可見，他們家的人都很長壽，故按理來說，王陽明應該也很長壽，但不知是什麼原因，王陽明那麼短壽，只活到五十七歲就去世了。「卻朝夕如童子侍奉左右，未嘗懈怠」，我們可以想像，王華自己都已經是一位七十多歲的老人了，自己都站不穩了，卻仍然像一個孩童那樣，朝夕侍奉在母親身旁，從不懈怠。

「岑氏歿（mò）」，王華的母親去世了。在過去，當父母至親去世時，即使家裡的經濟條件很好，有綾羅綢緞，也不准許使用，一定要穿最粗糙的布做的衣服，蓋最粗糙的布做的被子，至少在三年守孝期內，女子斷然不可以化妝，頭上、手上等不可以佩戴任何飾品，睡的地方也要盡可能簡單、粗糙。有些人會說：「我家裡有錢，我可以睡得舒服一點兒。」這是不行的。

「王華以高年猶寢（qǐn）苫（shān）蔬食」。「寢」：睡。「苫」：用茅草編的墊子。「寢苫」：直接睡在堅硬的茅草墊子上面，不鋪任何褥子，所以睡在上面會很硌（gè）人。「蔬食」：粗茶淡飯。從嚴格意義上講，在三年守孝期間，家裡即使有肉也不准許吃肉。現在吃肉是很平常的事，但在過去，肉是很昂貴的，吃肉就代

① 出自魯迅的《自嘲》：「運交華蓋欲何求，未敢翻身已碰頭。破帽遮顏過鬧市，漏船載酒泛中流。橫眉冷對千夫指，俯首甘爲孺子牛。躲進小樓成一統，管它冬夏與春秋。」（魯迅：《魯迅全集》（第七卷），人民文學出版社 1973 年版，第 510 頁。）

表著你在享受。有人說：「我家裡富有，能買得起肉。」能買得起肉也不可以買，一定要用最差的米做飯，用最差的蔬菜（爛菜葉子）做菜，食物勉強能入口就行了。此句意爲：王華的母親岑氏去世以後，雖然王華自己也已經是高齡老人了，但是他仍然按照古禮，睡在茅草編的墊子上，吃著粗茶淡飯。他爲何要這樣做呢？這是表達悲傷和孝心的一種方式，以此來懷念父母。

「哀毀逾節。及葬，跣（xiǎn）足隨號（háo），行數十里，以致染疾，臥床逾年。」「節」[①]：常規慣例。「逾節」：王華的哀傷遠遠超過了一般人常規哀傷的程度和時間。「及葬」：到了下葬的時候，眾人把靈柩抬出來，抬向埋葬之處。「跣足」：指光著腳，不穿鞋，也不穿襪。「隨號」：隨著送葬隊伍哭號。我們可以想像一下，一位七十多歲的老人，光著腳，跟在送葬隊伍後面，號哭了數十里路。即使是一個青壯年之人，號哭數十里路身體也會累垮掉，而王華居然光著腳號哭了數十里路，更不要說他還是一位七十多歲的高齡之人。「以致染疾」，果然，他的身體吃不消了，回來就病倒了。「臥床逾年」，在床上躺了一年多才恢復過來。由此可見，他當時是身心俱焚。這段文字是說他如何行孝。

「王華的這些高行，很得社會輿論的好評。」王華的種種品行使得他在鄉里贏得了一些好口碑，人們都說王華不僅人品好，孝行也好。孝是儒家非常重要的一個德行。儒家非常強調孝，把孝作爲萬善之首，即在所有的善行中，孝行居首。爲此，儒家專門有一部《孝經》，闡述什麼是孝。下面我們來學習《孝經》第一章。

《孝經》第一章名曰《開宗明義》，具體內容如下：

仲尼居，曾子[②]侍。子曰：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。汝知之乎？」

曾子避席曰：「參不敏，何足以知之？」

子曰：「夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝！身體髮，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。《大雅》云：『無念爾祖，聿修厥德。』」[③]

「仲尼居」，仲尼就是孔夫子，有一天孔夫子閑居在家。「曾子侍」，這也是一種孝行，這是有說法的。孔子有三千弟子，但能夠在孔子身邊侍奉的祇有七十二賢人。爲何呢？因爲這七十二賢人最受孔子疼愛，與孔子之間沒有心理上的距離，因此孔子允許他們進入自己的臥室，也就是自己最私密的空間。如果是一般的學生，泛泛之輩，則不允許擅自進入臥室，有什麼事情在堂屋說就行。堂屋即外廳，是專門用來會客的地方。這兩者是有區別的，如此區別也符合人之常情。如果是一個你喜愛的人進入你的臥室，不會引起你的反感；如果是一個你不喜愛的人，和你心理距離比較遠的人，貿然地進入你的臥室，這裡看看，那裡翻翻，難免會引起你的反感，因爲你們還沒熟悉到那種程度。後來就由此衍生出一個成語——「登堂入室」[④]，哪些人登堂入室了，哪些人只登堂但未入室，孔子對此是有區分的。曾子就是那個得到孔子允許登堂入室的弟子之一。孔子晚年的時候，曾子侍奉他的時間最長，或者說孔子允許曾子待在他身邊的時間最長。這是因爲曾子的父親曾晳[⑤]也是孔子的弟子，可以說，曾子自出生起就是孔子看著長大的，孔子把他視如己出，對他很信任，沒有任何心理上的防備和距離。哪怕在孔子睡覺之時，曾子也可以隨便進入臥室。因此，此處所言之「仲尼居」，

---

① 商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年版，第 733 頁。

② 曾子（前 505—前 435）：姓曾（zēng），名參（shēn），字子輿，春秋末年生於魯國東嚳（今山東省平邑縣），後移居嚳國武城（今山東省嘉祥縣）。十六歲拜孔子爲師，勤奮好學，頗得孔子真傳。積極推行儒家主張，傳播儒家思想。他的「修齊治平」的政治觀、「省身」「慎獨」的修養觀、「以孝爲本」的孝道觀等影響了中國兩千多年。除《大學》一書外，儒家另一部重要經典《孝經》亦歸爲其名下。曾子爲先秦儒門五聖之一，後世儒家尊他爲「宗聖」（另四聖爲：孔子「至聖」、顏回「復聖」、子思「述聖」、孟子「亞聖」）。（潘麟：《〈大學〉廣義》，復旦大學出版社 2015 年版，第 7 頁。）

③ 汪受寬：《孝經譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 1—2 頁。

④ 登堂入室：也作陞堂入室。語出《論語・先進》：「由也陞堂矣，未入於室也。」堂、室：古代宮室前爲堂，後爲室。

⑤ 曾晳：字晳，又稱曾點、曾蒧（diǎn），春秋末年魯國人。曾子之父。父子二人同拜孔子爲師。對孔子闡於禮儀教化的學問深有研究，痛惜當時社會禮崩樂壞，力主克己復禮，因此得到孔子的讚揚。魯國大夫季武子死後，他並未表現出任何悲感，反而「倚其門而歌」，因此被稱爲「魯之狂士」。唐玄宗開元二十七年被封爲「宿伯」，宋真宗大中祥符二年被升爲「萊蕪侯」。（中國孔子研究院編《孔門七十二賢像傳》，中國畫報出版社、北京教育出版社 2010 年版，第 23 頁。）

意爲曾子在孔子的臥室之中。「曾子侍」，曾子就像兒子侍奉父親一樣，在旁邊侍奉著孔子。此時，師徒二人就有了一點兒時間，孔子趁此機會，趕緊教導曾子：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。汝知之乎？」

「曾子避席曰：『參不敏，何足以知之？』」在孔子問話後，「曾子避席」回話。「避席」是什麼意思呢？古人有席地而坐的居家習慣，就是把一種竹篾編成的涼蓆先鋪在地上，平時就跪坐在蓆子上，孔子問話的時候，曾子本來是跪坐在蓆子上的，聽完孔子的問話，趕緊站起來，行個禮，表示敬意，這就叫「避席」。即使他們都已親如父子了，而且又是在沒有外人的私密空間裡，但曾子仍不失禮節，趕緊站起來，整理好衣服，恭敬地向夫子行禮。

行完禮以後，曰：「參不敏，何足以知之？」「參」是曾子的自稱，他謙虛地說：「我很笨，哪裡懂這個呢？請夫子您開解。」「子曰：『夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝！』」「復坐，吾語汝！」意思就是你先坐回去，我細細地跟你說，你要好好地記住它。下面就是一段著名的話：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。《大雅》云：『無念爾祖，聿修厥德。』」這就是《孝經》第一章的全部內容。

第一章的前幾句翻譯成現在的話就是：有一天，孔子閑居在家中的臥室裡，弟子曾子在一旁侍奉著他。孔子對曾子說：「古代的聖王，有至高之德、切要之道，可以順應天下人心，使人民和睦相處，上上下下都沒有怨恨（用現在的話說就是和諧社會，即整個社會一片祥和）。你知道其中的竅門是什麼嗎？」曾子趕緊從席子上站起來，行了個禮，恭敬地回答說：「弟子愚昧，不知其中的竅門。」孔子說：「先王真正的至德要道就一個字：『孝』。」「夫孝」的「夫」是語氣詞，表示提示、強調的意思，可以翻譯爲「那個」。孝是什麼呢？「夫孝，德之本也」。這句話相當重要，對後世影響巨大！孝是德行之本，所以儒家給我們提供的是一個德化人生。

何謂德化人生？就是我們這一生要過有道德的生活，越來越有道德，把整個人生變成一個道德覺醒、道德成長、道德圓滿的過程，這就是德化人生。我們要想把自己的人生變成一個德化人生，就要抓住其根本。其根本是什麼呢？就是孝。孝就如此重要！孔子很仁愛，擔心光說一句「夫孝，德之本也」，曾子可能聽不懂，所以他又進一步地展開來說孝，於是就有了第二句話：「教之所由生也」。在儒家，所有的「教」字都不是指宗教，而是指教育、教化，再進一步地延伸爲思想文化。此處的思想文化，當然是指儒家的思想文化。

所有的思想文化都面臨著一個問題——普及與傳承問題。普及和傳承，又面臨著教育問題。何謂教育？教育就是一門思想普及與傳承的過程、手段和方式。儒家思想文化普及與傳承的過程、手段和方式就叫儒家教育。將這句話中的「儒家」換成「道家」或「佛家」，就是道家教育或佛家教育。現代科學也有自己的一套傳播和傳承方式，這套傳播和傳承方式就叫現代科技教育。這些全部屬於教育。所以衹要有文化，就一定伴隨著與之相應的教育，因爲任何一個思想文化都需要普及，也需要傳承。普及是橫向概念，指的是向四週普及，讓更多的人受益；傳承是縱向概念，指的是上一代傳下一代，下一代傳下下一代，……，讓代代的人受益。無論是橫向普及，還是縱向傳承，統名曰「教育」。

當我們在傳承文化和普及文化的時候，要抓住它的核心，即我們在教育的時候，要抓住我們所教育的這門文化的核心。儒家教育的核心是什麼呢？還是孝。孝不僅僅是「德之本也」，也是「教之所由生也」，即孝是我們這一門文化，或者說中華文化之根本，是教育、教化之根由（「由」就是根由、源頭、核心的意思）。由此可見，孝有多麼重要。一個沒有抓住孝的人，就沒有抓住儒家之根本，就沒有抓住中華文化之根本，因爲儒家文化就是中華文化之正宗，故儒家文化就是中華文化。因此，孝就是中華文化在普及和傳承過程中的那個根本。由此可見，孔子把孝抬到了多麼高的地位，可以說是至高無上、無可取代的地位。

孝爲什麼如此重要呢？爲什麼它是「德之本也，教之所由生也」呢？孔子又進一步進行瞭解釋：「身體髮

膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」我們這個身體，包括髮膚，都是從父母那裡來的，沒有父母怎麼可能有我們呢？也就是說，父母是我們的根，是我們的源頭。所以，我們孝敬父母，就是培我們自己的根。衹有我們把自己的根培好了，才能根深而葉茂，我們的身體髮膚，才能健康茁壯地成長。父母給了我們一個完整的身體，但如果我們刻意地、惡意地毀壞、損傷自己的這個完整的身體，就是不孝，因爲我們會令父母傷心，令父母傷心就是不孝。

儒家講究踐行道德，過德化人生。靠什麼來過？就是靠我們的這個身體。我們先得有個身體，如果連身體都沒有，我們拿什麼來過德化人生呢？所以過德化人生是以有身體爲前提的。

儒家的這個觀點與佛家是一樣的。佛家的觀點是：暇滿之身難得，不敢輕易毀壞，不敢輕易浪費。因爲佛家要成佛，成佛靠什麼成？就靠這個身體。因爲衹有這個身體才能把我們從煩惱痛苦的此岸，帶到極樂解脫的彼岸。也就是說，把我們從此岸帶到彼岸的舟車是什麼？是我們的身體。由於我們的身體是成佛之舟車、覺悟之階梯，所以如果我們把它毀掉了，就等於毀掉了自己從此岸到彼岸之舟車或通向覺悟之階梯，我們就永不能登正覺之殿堂，就永不能成佛。因此，大乘和金剛乘佛法一再強調，我們要珍惜自己的這個身體，珍惜之中就暗含著不敢毀傷之意。如果我們輕易毀傷了它，那何談珍惜？所以在如何對待我們的身體上，佛家與儒家異曲而同工。

佛道兩家都非常注重身體、珍惜身體，但又都異口同聲地教導我們：不可迷戀身體。儒家教導我們：斷斷不可隨軀殼起念。軀殼是什麼？還是身體。普通人都是隨軀殼起念的，他們對自己的身體有一種變態的迷戀和執著（亦作「執著」，本書統一作「執著」）。這種變態的迷戀和執著，是「德之賊」，是德的敵人。我們所有的道德都需要建立在對身體的超越上，而不是建立在對身體的迷戀上。凡是對身體執著與迷戀之人，一定不能夠踐行各種德行。反之，如果我們想要好好地踐行儒家所提倡的各種德行，前提一定是要淡化對身體的執著與迷戀。

無獨有偶，佛家也是如此。佛家說，我們之所以成不了佛，有一個最根本的原因就是我執。此處的「我」又可細分爲兩個方面：

第一，身之我。就是我們對自己的身體有一種變態的、執著的迷戀。我們必須淡化、解除、超越自己對身體的迷戀，才能成佛，才能覺醒。我們之所以不能覺醒，就是因爲我們對身體的迷戀障礙了我們的覺醒，障礙了我們心性（般若）的彰顯。心性不能彰顯，我們就不能成佛。

第二，心之我。就是我們對精神中的「我」有一種迷戀。心之我比身之我更微妙一些。很多人未必迷戀自己的身體，但他們特別迷戀自己的精神，尤其是精神中的「我」，也就是心之我。什麼樣的人容易迷戀心之我呢？這種情況一般出現在受過教育的知識分子那裡，尤其是作家、畫家、音樂家等所謂的傑出人士。他們對身體的迷戀相對淡化一些，但他們對精神的迷戀比普通人要強烈得多。

尤其是一些畫家，他們非常迷戀自己精神中、心目中的藝術，實際上這是他們對自己精神中的那個「我」的迷戀，他們對身體反而不太迷戀，吃什麼、喝什麼都不在意，冷一點兒、熱一點兒都無所謂，穿什麼衣服都無所謂，隨便披一件髒衣服就出門了。別人問他：「你是個畫家，怎麼穿得這麼邋邋遢遢、破破爛爛的就出門了？」他說：「穿什麼無所謂，這不重要，重要的是我的精神生活。」這就證明，在日常生活中他對身體是看得比較淡的，但他是非常迷戀精神中的我的。我們要是說他長得挺硌磣（kē chěn）的，他不在意，甚至會順著你的話說：「其實我長得就是不怎麼樣，你說了句實話，沒事，我不在意。」但我們千萬不要當著他的面，說他畫的這幅畫其實很丑，他會恨不得把刀子磨一磨跟你拼命：「你剛纔說什麼？你再說一遍試試！我讓你出不了門！」這就說明他對精神之我是特別重視的。他爲什麼會這樣？因爲那幅畫就是他的精神之我的外化，我們衝撞了、冒犯了他的精神之我，他要維護自己的精神之我，他要爲自己的精神之我而戰鬥。

不管我們是陷落在、沉溺於自己的身之我中，還是心之我中，衹要這兩個佔上一個（有的人甚至兩個都佔，有的人側重於其中一個），按照佛家的話說，我們就永遠不可能解脫，永遠不可能覺醒。因爲我們的這種迷戀會形成一個無形的銅牆鐵壁。佛家把這個銅牆鐵壁稱爲「障」，即障礙。障礙什麼呢？障礙我們與生俱來的先驗智慧（佛家曰般若，儒家曰德性）的彰顯。佛是覺悟了的人。何謂覺悟？般若智慧彰顯了就叫覺悟。般若智慧彰顯了的人，就是佛；般若智慧的彰顯被障礙住了的人，就是凡夫。也就是說，衹要般若智慧能彰顯出來，我們就能成佛，但問題是，般若智慧被擋住了，彰顯不了。是什麼東西擋住了它呢？就是我執。我們對「我」的執著擋住了它，障礙住了它。因此，衹要我們執著於「我」，就永遠無法成佛。

儒家的德性之智與佛家的般若智慧含義相同，只不過儒家是從德之角度來看待般若智慧的。般若智慧內含三個屬性：真、善、美。佛家是從真與幻（真與假）的角度來切入般若的，而儒家是從善與惡的角度來切入般若的。雖然兩家上山的路不同，但到了山頂上是一樣的，即當般若智慧彰顯出來以後是一樣的。儒家的德性之智，簡稱「德智」（又名「良知」），就是佛家所說的般若，就是基督一神教中所說的神的智慧（簡稱「神智」）、上帝的智慧，我們現在稱之爲「生命的智慧」（生命先天本含的智慧）。

與佛家一樣，儒家也同樣認爲，人對身體的執著阻礙了德性之智（不慮而知的良知）的彰顯，但儒家沒有「執著」這個詞（佛家才有這個詞），儒家稱之爲「隨軀殼起念」。儒佛兩家雖用詞不同，其義一也，儒家的「隨軀殼起念」就是佛家的「我執」。何謂「隨軀殼起念」？就是我們的每一個起心動念都圍繞著自己的這個身體，緊緊依附著這個身體，就像鐵屑被磁鐵吸附住了一樣，我們的心智被這個身體牢牢地吸附住了，掙脫不了、離不開這個身體，我們一輩子迷戀這個身體，圍繞這個身體團團轉。這個身體是我們所有起心動念的起點，也是所有起心動念的終點，無論我們繞了多少圈，最終還是要回到這個身體上來。

儒家雖然要求我們重視身體，不要輕易毀傷身體，但這不等於讓我們迷戀身體。儒家與佛家一樣，是非常反對迷戀身體的，但又極力主張珍愛、重視身體。珍愛、重視不等於迷戀，這兩個一定要區分清楚，如果區分不清，就極容易給「隨軀殼起念」找到冠冕堂皇的藉口：「你看，就連夫子都教導我們『身體髮膚，受之父母，不敢毀傷』。」這就誤解了夫子的本意。

不管是儒家，還是佛家，都有一個共性，都把我們的這個身體視作工具而不是目的。佛家把我們這個身體視作破幻顯真的工具，儒家把我們這個身體視作捨惡趨善的工具。實際上，身體也只能是工具，不能是目的。若我們把身體作爲目的，那身體就成了我們迷戀的对象；反之，若我們只把它視作工具，我們會重視它，但不會迷戀它。在《金剛經》裡，有一個明確的比喻：「如來常說：『汝等比丘，知我說法，如筏喻者。法尚應捨，何況非法。』」翻譯成現在的話就是：佛陀講的法就相當於我們過河時坐的船（筏就是船的意思），當我們坐船到達彼岸之後，船的作用就已經完成了，此時我們要把船拋棄掉，因爲我們要登岸，我們不能背著船去登岸，這是不可以的。同樣，我們的身體也是把我們載到彼岸的船，一旦到達了彼岸，我們該怎樣對待這個身體呢？此時身體怎麼樣就無所謂了，我們將其拋棄也好，不拋棄也好，總之身體已經不重要了。但在我們到達彼岸之前，在我們還在船上的時候，我們不要隨便毀壞這條船，因爲如果我們把這條船弄得千瘡百孔的，它就無法把我們載到彼岸了，所以我們要把這條船保護好、維修好，讓它處於最佳狀態，這樣我們纔能開動這條大船順利抵達彼岸。總之，身體是一個非常完美的工具，但不是目的。這就是「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」真正的含義。

這就是修道人與普通人的差別。普通人一味地遷就這個身心、迷戀這個身心，以致於陷落於身心之中，與身心一起老去，一起埋葬；而修道人，不管是修儒家之道、佛家之道，還是道家之道，都把這個身體視作一個完美的、高效的工具，通過搭乘這個工具而抵達成佛成聖的彼岸。

我們不僅對身體的態度是這樣，對精神的態度也是如此。不僅對身體、對精神是這樣，在儒佛道看來，

或曰在東方文化看來，我們一生中所遭遇的一切都是工具。這就是我們一再強調的：萬事皆爲調心之工具。我們這一生，我們在生活中所遭遇的一切，包括我們看到的、聽到的一切，都是用來調心、煉心、覺心的工具。

比如孝敬父母的「孝」，儒家對孝的態度是什麼呢？儒家並不死在孝裡，儒家認爲，孝是強化自己德化人生的一種手段、一種工具，通過不斷地加深、加強對父母的孝，在孝中實現倫理覺醒、道德覺醒，這纔是目的。但這個目的必須通過實際的言行才能實現出來，才能踐行出來，光坐著空想自己是如何孝敬父母的，這是不行的。我們衹有將孝落實於實際的事情上，才能真實地強化自己的道德覺醒，光空想是強化不了的。因此，就如同陽明先生所言，我們必須在事上磨，必須在事上踐履出來。

在儒家，實踐、踐履、工夫這三個詞是一個意思。爲何儒家非常強調踐履？儒家不提倡躺在床上想自己是如何孝敬父母，哪怕想一萬遍也沒有用，它對我們身心的作用是微乎其微的，對我們的道德覺醒沒有一點兒幫助。如果我們想要讓孝實實在在地在自己的身心中發揮作用，想要通過孝實現真實的道德覺醒，就必須把孝踐履出來，就是真的去行孝，把孝在身心中體現出來、做出來，而且越是在艱難的環境中，越是要風裡來雨裡去地去行孝。這個時候落實出來的孝，反饋回來、作用回來的道德覺醒纔是實打實的覺醒，纔是有質地的覺醒。就如同王華這樣，他都是七十多歲的老人了，還「跣足隨號，寢苫蔬食」，他是真的光著腳，跟在送葬的隊伍後面號哭了數十里路，睡在最堅硬的茅草墊子上，吃著粗茶淡飯。

在過去，在父母去世的三年守孝期間是不准許有任何娛樂活動的，而且不准許參加朋友之間的聚會。爲什麼不能參加？因爲我們在守喪，我們在守孝。在守孝期間，唱卡拉 OK、跳舞、喝酒、吃肉、旅遊等這些都是斷然不可以的！我們不僅要把孝行、孝心落到實處，而且還要至少持續三年，即在三年時間裡，我們都要處於孝行與孝心之中。處在孝行與孝心之中就是不斷地強化孝，強化孝就是強化道德覺醒，強化道德覺醒就是強化生命覺醒。這纔是儒家孝之精髓、孝之靈魂、孝之本意。

與佛家、道家一樣，儒家做任何事情都不是爲了做這件事情而做這件事情，背後都是有深意的，都是借著做這件事情而達到某一個目的。儒家講齊家，不是爲了齊家，而是通過齊家來強化自己的道德覺醒。儒家講治國、平天下，也是同理。儒者一門心思撲在治國上，千方百計要把國家治好。爲何儒者要這樣毫不爲己、殫精竭慮地治國？他們是通過這種方式來強化、昇華自己的道德覺醒，通過道德覺醒來實現生命覺醒。大家要永遠記住「通過道德覺醒實現生命覺醒」這句話！這句話是儒學的核心、靈魂。

通過道德覺醒實現生命覺醒，有很多種具體實踐手段（又名工夫、路徑、方法），儒家將這些具體實踐手段稱爲「德目」。儒家有哪些德目呢？在《論語》中，孔子給我們開出了一些德目；在《孟子》中，孟子也給我們開出了一些德目。孔子給我們開出的德目是十個字：「仁義禮智信，溫良恭儉讓」。就以「溫」爲例，我們對己要溫和，對人要溫和，哪怕我們對學問都要溫和，講話也要溫和。比如我們在做學問之時，我們要批評別人、批評異端邪說，不是不可以批評，但要盡可能溫和。總之，我們內內外外都要「溫」。

我們要「溫」到什麼程度呢？孔子給我們做出了典範。在《論語》中，孔子的弟子形容孔子的行狀：「望之儼然，即之也溫，聽其言也厲」[①]（《論語・子張》）。「望之儼然」意爲遠遠地看去，（孔子這個人）如泰山般的巍峨高大、莊嚴神聖；「即之也溫」意爲當我們慢慢地跟孔子熟絡了，我們來到了他的生活中，跟他一起起居、一起進退、一起聊天，這時候我們就會發現他如春風一般溫暖，就像我們的父親、母親那樣溫暖，他的週身內外充滿了一種慈父般的仁愛。

爲何我們要「溫」呢？「溫」是一種美德，是一種善良。但孔子不是爲了「溫」而「溫」，那孔子是爲何而「溫」呢？孔子是通過「溫」來踐行工夫的。何謂踐行工夫？就是以溫的方式來調心、煉心、覺心，來實

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 201 頁。

現道德進一步的覺醒，又通過道德進一步的覺醒來實現生命的覺醒。因此，「溫」衹是手段，不是目的。我們不是爲了「溫」而「溫」，不是爲了假裝做一個好人而做一個好人。做一個好人衹是儒家的手段，不是目的，就像我們對待這個身體一樣，這個身體衹是個工具，衹是個手段，不是目的。我們利用這個身體、利用這個工具，來達到我們想達到的理想和目的。我們想達到的理想和目的是什麼呢？是通過實現道德的徹底覺醒、實現生命的徹底覺醒而成聖。這纔是儒家念茲在茲的目的。

我們再以「信」爲例。「信」就是信任。曾子曰：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」[①]（《論語・學而》）「三省吾身」的「三」不僅指次數（表示多次），也指門類，我們要在三個方面不斷反省，時時反省。哪三個方面呢？

第一，「爲人謀而不忠乎？」我出門做事，忠於我的事業、忠於我的理想、忠於我的上級嗎？乃至於忠於我的祖國嗎？

第二，「與朋友交而不信乎？」我出門交朋友，做到讓朋友信任了嗎？我對朋友高度信任嗎？

第三，「傳不習乎？」此處「傳」的是什麼？我今天到夫子那裡去，夫子傳了我一些東西，晚上回到家裡，我要反省，對於夫子傳我的這些東西，我溫習了沒有？「溫習」的意思就是我把它落到實處了沒有？如果沒有落到實處，我就要感到羞恥。不像我們現在的人，我們現在一出門就把師父教的內容給忘了，心裡也不會覺得羞恥，甚至覺得忘了還挺好，免得記在大腦裡纍贅。但古人不是這樣的，古人會反省，今天先生傳給我的這些東西，我記住了沒有？消化了沒有？落實了沒有？實踐了沒有？如果沒有，我要生大慚愧心，我要十分自責，我要批評自己說「孺子不可教也」，甚至我都要重重地扇自己兩個巴掌，以示懲罰，以示警告，警告自己下一次不能再這樣。

《傳習錄》的「傳習」即出自「傳不習乎」。爲何此書名曰「傳習錄」？因爲陽明先生今天跟我講了很多「心學」的關鍵知識和學問，我一定要把它記在本子上，好好消化，好好揣摩，好好思考，再將其落實到身心中，落實到言行中，這個過程就是「傳習」——師傳我，我溫習。「習」就是做工夫的意思。對于先生傳授的內容，我們從消化到深思，到落實到身心中，到落實到人生中，到落實到所有的言行舉止中，不斷地落實，最後達到不用刻意而爲，就能自然而然落實的狀態，這就叫「積久成習」。「習」在這裡就是由不自然到自然的過程，用我們現在的話說就是熟能生巧、巧能生妙的過程。我們要不斷地練習，從生練習到熟，再從熟練習到巧，最後從巧再練習到妙。這個由生到熟、由熟到巧、由巧到妙的過程就叫「習」。我們光「學」不行，還要「習」，合在一起，叫「學習」。

到了現代社會，我們往往只學不習。大中小學的學生們都在課堂上學知識。「你是誰？」「我是學生。」「你在做什麼？」「我在上學。」學生們學是上了，但是不習，這是我們這個時代的人的缺點。但古人不是這樣的，在古人眼中，學很重要，但習更重要，習比學重要百倍，他們把重心放在習上，而我們則是把重心放在學上，只學不習。這個缺點是一定要改的，不改的話，我們永遠獲得不了內在的心性的覺醒和解放，永遠實現不了生命的覺醒和解放。生命的覺醒和解放一定要通過習來實現，而不是通過學來實現，因爲學是基礎，基礎雖然很重要，但比基礎更重要的是習，打個形象的比喻，學的重要性佔十分，而習的重要性佔一百分。

儒家之所以開出如此多的德目，如「仁義禮智信，溫良恭儉讓」，衹有一個目的，細分是兩個目的：第一個目的是實現無我；第二個目的是獲得道德覺醒，通過道德覺醒實現生命覺醒。其實這兩個目的實則是一個目的，衹是爲了表述的方便才把它分成兩個，實則爲一件事情。

以儒佛道爲代表的東方各家文化，就像互相商量好似的一致認爲：我們之所以獲得不了覺醒和解脫，就是因爲我們有自我。因爲有自我，又由自我延伸出我執，我執的前提是自我，如果沒有自我了，何來我執？

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 3 頁。

所以自我是因，我執是果，它們是因果關係。要想去掉我執，必須去掉我執的因——自我。如何去掉自我？首先，看清它；其次，超越它。東方各家文化一致認爲：自我衹是我們大腦中的一個幻覺，實際上，自我是不存在的，它衹是一個假名，不是一個實實在在的存在。打個比方，我們晚上做了一個夢，夢見了一頭狼，其實這頭狼是不存在的，但我們確確實實做了一個夢，夢中確確實實有一頭狼，我們要給別人講述這個夢，當我們講到狼的時候，總得給狼取一個名字，不然我們無法表達自己的意思，所以我們就給它取名爲「大灰狼」，然後我們告訴別人：「昨晚我夢到有一頭大灰狼在追我，我拚命地跑，突然之間我醒了，醒後發現大灰狼根本就不存在。」既然它不存在，爲何還會有「大灰狼」這三個字呢？這三個字是如何來的呢？在東方有一個說法，叫「空有其名，但無其實」，意爲「大灰狼」其實完完全全不存在，但可以有「大灰狼」這麼一個名字。

自我非常像夢中的大灰狼，其實自我並不存在，之前沒有，現在沒有，未來也沒有，但好像又有自我，因此我們給這個好像又有的東西起了個名字，叫「自我」。因此，「自我」跟「大灰狼」一樣，「空有其名，但無其實」。「自我」僅僅是一個名字而已，我們不要去追問名字背後的真實的事物，名字背後沒有真實的事物，就如同現實中沒有夢中的那頭狼一樣，它是不存在的。

有些人可能會覺得這不太好理解，我們再換一種方式來闡述：我們看小說《紅樓夢》，《紅樓夢》裡有很多人物，比如賈寶玉、林黛玉等。我們都知道，《紅樓夢》裡所有的人都是作者編出來的，他們只存在於《紅樓夢》這部小說中，在現實世界裡，我們是找不到賈寶玉、林黛玉這些人的。這些小說中的人物一旦離開《紅樓夢》這部小說，他們是不存在的，就是他們的名字背後並沒有真實的人存在，因此，他們「空有其名，但無其實」。我們的自我非常像小說中的人物，衹有其名，但無其人，它名義上叫「自我」，但如果我們想在這個名字背後找到一個實實在在的存在，我們是找不到的，因爲自我是不存在的——過去不存在，現在不存在，未來也不存在，它從來就沒有存在過，就像小說中的人物從來就沒有存在過一樣——在小說誕生之前不存在，誕生之時不存在，誕生之後也不存在。這是儒家、佛家、道家的一個共同的基本理論。但我們一般人會被這個根本就不存在的自我所迷惑，就像我們讀小說讀到主人公遭遇種種苦難了，我們會哭得稀裡嘩啦的，這時身邊的人就會提醒我們：「這是小說家編出來的人，根本就沒這個人，連人都不存在，何來各種痛苦的遭遇？你還當真了呀？」

我們現在犯的就是這個錯誤，明明自我是不存在的，我們卻認假爲真，把自我當成了真實的存在，甘願當自我的奴隸，爲侍奉這個不存在的主人而鞠躬盡瘁，做一切我們能做的事情。由於我們認根本就不存在的自我爲主人，這就導致了我們的整個世界（包括我們的生活、思想等）都處於濃濃的虛幻之中。爲什麼會這樣？因爲自我是虛幻的，而我們又把自我認作自己的真主人，我們所有的身心活動都圍繞著它打轉，就這樣過了一輩子。由於自我走到哪裡，就把這種虛幻性帶到哪裡，所以自我滲透到了我們的起心動念、言談舉止等生活和人生的方方面面，這就導致了我們的生活和人生成了一場虛幻。這就是佛家說人生是一場夢、一場幻覺的原因。

儒家儘管沒有說人生是一場夢、一場幻覺，但儒家對內在的自我的虛幻性也是有清晰的認識的。儒家是通過什麼方式來破除自我以及自我的虛幻性的呢？其實儒佛道三家採用的方法都是一樣的：第一步先要認識自我，我們先要深深地認識到自我是根本不存在的，在這個基礎上，第二步就是超越它。如何超越它？我們要不斷地把自己放大，由小我變成大我，再由大我變成無我。變成無我是我們的最終目的，但由於很多人無法一步就達到無我，這是很難做到的，所以中間需要一個過渡環節，這個過渡環節就是達到大我。但大我不是儒家的目的，無我纔是儒家的目的。總之，我們要走出小我，小我就是自我，走出小我就是走出自我，我們要不斷地讓自己進入大我中，再進一步昇華，進入無我中。走出小我（超越小我）進入大我，再超越大我

進入無我，這是儒佛道三家的一致理念。

儒佛道三家的理念是一樣的，終極目標是一樣的，但具體方法各有側重。佛家主要通過禪修、禪定來實現無我。我們通過不斷的禪修，長時間的禪修，一個月、一年、十年，乃至數十年如一日的持續禪修來不斷認清自我的虛幻性，從而超越小我進入大我，超越大我進入無我。儒家則是通過參與具體的事務，在參與具體的事務的過程中實現調心、煉心、覺心，從而超越小我進入大我，超越大我進入無我。超越小我進入大我，超越大我進入無我的過程，也就是道德覺醒的過程，這是同一回事。

東方文化講究修行，何謂「修行」？坐上爲「修」，坐下爲「行」。我們在專用的禪修椅、打坐墊或床上打坐，這就叫「修」；我們在日常生活中知行合一，通過參與具體事務來實現自己的目標和理想，這就叫「行」。總體來說，佛家講修行，其重心落在「修」上，即落在坐上的禪修上，但並不是說佛家完全否定「行」，佛家也強調「行」的重要性，衹是在佛家看來，「修」更重要，「修」佔壓倒性優勢，「行」只處於從屬地位、輔助地位，這是佛家的修行特色；而儒家正好相反，儒家把重心放在「行」上，但儒家不完全否定坐上之「修」，所以儒家也會靜坐，即做靜定工夫，衹是在儒家看來，「坐」只處於從屬地位，不是最主要的，最主要的是「行」。何謂「行」？就是儒者要積極參與到家庭、社會、天下所有能參與的事情中，在其中歷練，以達到借事調心、借事煉心、借事覺心這三個目的，尤其是在一些極端的事情中歷練自己，讓自己強行走出小我進入大我，強行走出大我進入無我。

儘管我們可以把所有的事情都用來煉心，但天下的事情何其之多，總得有一個頭緒，有一個側重點，於是孔子就給了我們十個字的側重點——「仁義禮智信，溫良恭儉讓」，讓我們在這十個字上痛下工夫。到了孟子，孟子也給了我們幾個借事調心、煉心、覺心的途徑和方法，這些方法被稱爲「三綱領」——「貧賤不能移」「威武不能屈」「富貴不能婬」。這三個綱領基本上可以覆蓋人的一生。我們的一生，不是貧賤就是富貴。貧賤的時候怎麼辦？「貧賤不能移」；富貴的時候怎麼辦？「富貴不能婬」。在一生中，我們會遇到種種壓迫我們、強迫我們、違背我們心意或強行左右我們，不讓我們去實現人生的理想和目標的人或事。在儒家看來，實現人生的理想和目標的過程就是德化的過程，就是道德覺醒的過程。在這個過程中，如果有什麼人或事阻礙我們實現這個目標，我們就視其爲對我們人生的障礙和干擾，我們就要去掉這個障礙和干擾。無論這個障礙、干擾來自哪裡，來自多麼高的權威，衹要它成了我們道德覺醒之路上的障礙和絆腳石，我們就要毅然打破、搬掉這個絆腳石，決不屈服，這就叫「威武不能屈」。我們要堅持儒家聖賢傳給我們的理念而不丟。

包括陽明先生在內的很多大儒都給我們提供了諸多踐行道德、覺醒道德的具體德目，不同的大儒開出了不同的德目，其中有一個最重要的德目，是所有的大儒都共同遵守和反覆強調的，這就是「孝」。爲何「孝」如此重要呢？孔子曰：「夫孝，德之本也，教之所由生也。」我們可以通過孝敬父母、孝敬長輩，達到走出小我進入大我，走出大我進入無我之目的，在這個過程中，我們就實現了道德覺醒。道德覺醒是實打實的硬工夫。儒家所有的德目（德的具體項目），都是需要我們通過身心去實踐的，而且要一遍又一遍地去實踐，要拿出最大的誠意和認真去實踐，要把它實踐到最好、最極致，要真正做到盡心盡力。

我們盡心盡力去實現「溫良恭儉讓」，盡心盡力去實現「仁義禮智信」，盡心盡力地去實現「孝」，都是爲了一個共同的目的：在這個實踐的過程中，不斷地超越小我進入大我，不斷地超越大我進入無我，從而實現生命的覺醒、道德的覺醒。也就是說，儒者無論做什麼，都是手段，都是船，都是工具，而不是目的。通過做這些事情，來實現無我，實現道德覺醒，這纔是儒者的目的。

因此，儒者做什麼，就是在借什麼。儒者實踐「孝」，就是在借「孝」來實現道德覺醒；儒者在交友的過程中實踐「誠信」，就是通過對朋友的真誠與忠信來實現道德覺醒；儒者實踐「忠誠」，就是通過對上級的忠誠、對民族的忠誠、對祖國的忠誠，以及對聖賢的忠誠來實現道德覺醒。儒者不斷地強化「忠」，就是不斷地

強化道德覺醒；不斷地深化「忠」，就是不斷地深化道德覺醒；不斷地昇華「忠」，就是不斷地昇華道德覺醒。總之，「忠」是儒家的手段，不是目的，但我們不能因爲它是手段，就可以潦潦草草地去實現「忠」。如果我們潦潦草草地去實現「忠」，我們的道德覺醒也會潦潦草草地回敬我們。因此，爲了不讓我們的道德覺醒掛空，爲了讓我們的道德覺醒能落到實地，我們在實踐「忠」的時候，要拿出最大的誠意將其實踐好。打個比方，我們要過河，就要拿出最大的誠意把船造好、修好，讓船達到它的最佳狀態，因爲衹有它達到最佳狀態了，才能將我們順利地載向彼岸。如果船搖搖晃晃、四處漏水，如何能把我們載向彼岸呢？因此，儘管我們的目的不是船而是彼岸，但爲了能順利抵達彼岸，我們要打造世界上最好的船，我們要用最好的木料、最好的鐵釘、最好的油漆……總之，一切都要用最好的，我們要盡一切所能，盡心盡力把這艘船打造至最好、最理想的狀態。同時，我們要牢記，造最好的船並不是我們的目的，我們的目的是借著這艘船來順利抵達彼岸。

同理，我們實踐「孝」也是如此。「孝」本身不是目的，但是爲了到達道德覺醒、生命覺醒的彼岸，我們要拿出自己所有的誠意、所有的資源等一切，把「孝」做到極致。同時，由於「孝」不是我們的目的，所以我們不會淪陷於「孝」中，不會執著於「孝」中，不會爲了「孝」而「孝」。我們在孝敬父母的時候，絕不是爲了其他目的，比如爲了做給鄰居看，讓鄰居誇獎我們，也不是爲了當官。在過去，有一種官吏選拔制度，名曰舉孝廉[①]，這種選拔制度與孝是直接相關聯的。如果一個人的孝行在十里八鄉很出名，當地的官員聽說以後，就會派人核查，若經過核實，這個人是真孝，就會向朝廷上報說發現了一個大孝之人，朝廷就會錄用此人，給他授官。由於孝可以帶來這樣的「好處」，有一些人就開始假孝了，其實他們在內心中對父母沒有那麼孝，但他們卻做出了一副比誰都孝的樣子。這就是當地的官員聽說某人是一個孝子之後，還要反覆考查真實性的原因所在。儒家真正的孝子是絕不會爲了提陞官位而去假裝孝順的，爲什麼呢？就如上文所說，儒者要把這艘船打造到最好，這樣它就能將船上之人更順利地載向彼岸；反之，如果儒者想要更順利地抵達彼岸，前提是先要把船打造到最佳狀態。因此，儒者會盡心盡力地孝，因爲越盡心盡力地孝，孝得越徹底、越純粹、越無私、越無我，就越容易實現道德覺醒，通過道德覺醒實現生命覺醒而成聖。

以此類推，我們實踐「溫良恭儉讓」等都如此。這就是爲何孔子曰「夫孝，德之本也」，因爲通過「孝」這個德之本，我們可以實現生命的覺醒，實現生命的終極關懷和終極圓滿，這才是儒家之本意。我們永遠要記住這一點！

儒學不是倫理學，儒者不是倫理學家，儒家更不是倫理學學派。儒家衹是借助創建良好的倫理關係來實現無我，來實現道德覺醒，通過無我，通過道德覺醒，來實現生命覺醒和生命解脫。這是儒家核心中的核心，要義中的要義，也是陽明心學的靈魂之所在！不明白這一點，你就會覺得儒家真迂腐，天天講孝。很多外國人誤解儒家，說儒家是一個倫理學學派，因爲儒家特別注重倫理的創建與維繫，講究「君君，臣臣，父父，子子」[②]，講究「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」[③]，總之，整個儒家把所有工作都放在了五倫（夫婦、父子母女、君臣、兄弟姐妹、朋友）上，不斷維繫五倫、強化五倫、完善五倫，一生都致力於此，這不正是倫理學家所做的事嗎？說得貌似也對，但其實這不是儒家的靈魂，不是儒家的終極目的。儒家不是爲了簡單地創造一個和諧的倫理關係就結束了，這樣我們就把儒家看得太簡單了。儒家是大成至聖之學，孔子是大成至聖先師，不是世俗中的倫理學家。如果我們把那麼高的一個聖人，降低成人世間的一個倫理學家，那就把孔子看得太低了，就太不瞭解孔子了，太不瞭解我們中華文化有多麼博大精深了。如果中華文化只是倫理學而已，那中華文化的價值就大打折扣了。

---

① 孝廉：漢代選拔官吏的科目。武帝元光元年（前 134），初令郡、國舉孝、廉各一人。《漢書・武帝紀》顏師古注云：「孝謂善事父母者，廉謂清潔有廉隅者。」後實際上多由世家大族互相吹捧，弄虛作假，故有「舉孝廉，父別居」之譏。舉孝廉者多任爲郎，東漢尤爲求仕進者必由之路。漢以後隋以前，孝廉合爲一稱，州舉秀才，郡舉孝廉。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2524 頁。〕

② 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 128 頁。

③ 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 125 頁。

中華文化是聖賢文化，是成聖成賢的文化，是「範圍天地而不過，曲成萬物而不遺」[①]的文化，是「與天地參」的文化——參與到天地之間，與天地一起運行的文化。就如《周易》所言：「夫『大人』者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」[②]這纔是我們儒家文化的境界。我們怎麼能把一個「與天地合其德，與日月合其明」的文化，僅僅理解成倫理學，而且前面還加了一個修飾詞，叫「迂腐的倫理學」。凡是說儒家是「迂腐的倫理學」的人纔是真迂腐，纔是真不知儒家之真意也。

「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」珍愛身體、重視身體是我們一切德行的前提和開始，故曰「孝之始也」。

「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」此句更爲重要。我們不是衹要把身體保護好就夠了，保護好身體衹是開始，不是目的。目的是什麼？我們要用這個身體去做什麼？去「立身行道」。

「立身」這兩個字，我們現在理解得很簡單，小時候父母就經常教導我們：「你要好好學習，學一門手藝，學一門本事，這輩子就有立身之道了。」其實這是對立身之道很窄化的理解。在儒家看來，什麼是真正的「立身」呢？就是我們要盡快地、越早越好地明白自己這輩子的責任與使命，並把自己的人生導向這個責任與使命，從此我們就走上了正確的人生軌道，這輩子就會在這個正確的軌道上一直走下去。

我們這輩子的責任與使命是什麼呢？儒家已經說得清清楚楚了，儒者的使命就是三不朽：立德、立功、立言。[③]三者又有本末、主次之分：以立德爲本，以立功、立言爲末；以立德爲主，以立功、立言爲次。即在立德的過程中，順帶著能立一點兒功就更好了，順帶著能立一點兒言就更好了。所以，立功、立言並不是儒者的終極目的，終極目的衹有一個——立德。但包括孔孟在內的儒者們都很清楚，一個把立德真正做得非常好的人，不可能在立功和立言上是空白的，天下沒有這樣的人，或多或少一定會有一些成就的。也就是說，立功、立言是立德的副產品，衹要我們把立德立好了，無論如何，我們這一生在立功、立言上或多或少會有一些造詣。

何謂立德？籠統地講就是陽明十二歲時發的那個願——立志成爲聖賢，並認爲它是人生第一等事。「人生第一等事」的意思就是這件事永遠排在第一位，其他的事都是可有可無的。成爲什麼樣的聖賢？就外在而言，成爲像堯、舜、禹、周公、孔、孟這樣的聖人；就內在而言，在這一生之期中，無論如何，必須無條件地盡自己所有的努力、盡自己一切的能力，最快、最徹底、最圓滿地實現道德覺醒。

所謂「道德覺醒」，就是將心性中本含之自律性，也就是道德性彰顯出來。道德性彰顯出來就等同於心性彰顯出來，心性彰顯出來就等同於生命的全面開花和全面覺醒。爲什麼要實現道德覺醒？因爲衹有這樣，才能完成天（心性）所賦予我們的與生俱來的使命，這個使命就是不斷地超越小我（私我、自我）成爲大我，不斷地超越大我成爲無我。爲什麼要這樣做？因爲我在聖人的啟發和啟迪下，明白了自己這一生的根本使命。其實，所有人與生俱來的根本使命都是讓自己的生命徹底覺醒，在生命的徹底覺醒中，獲得生命的徹底解脫、徹底解放，這就叫「獲得內解放」。換一種表達方式就是，讓我成爲無我之我，讓我這一滴水回歸心性的海洋，成爲永恆。但不是每個人生下來就能明白自己的使命的，需要經過歷代聖賢的啟迪和教導才能明白。如果沒有任何人的啟迪和教導，在一生中，在自然自發的狀態下，僅憑自己的反省力、領悟力，能自己領悟人生的真相和先天的使命的人，一千個人中不會超過一個人。

一個人沒有經過聖賢的啟迪，就僅憑著自己對自己的人生、別人的人生、古人的人生、當代人的人生的反覆觀察、反覆思考、反覆領悟，最後領悟了生命的真相，明白了人與生俱來的使命，佛家稱這樣的人爲「獨

---

① 黃壽祺、張善文譯註：《周易譯註・系辭上傳》，上海古籍出版社 2004 年版，第 500 頁。
② 黃壽祺、張善文譯註：《周易譯註・乾卦》，上海古籍出版社 2004 年版，第 19 頁。
③ 出自《左傳・襄公二十四年》：「豹聞之：『大上有立德，其次有立功，其次有立言。』雖久不廢，此之謂不朽。」（郭丹、程小青、李彬源譯註：《左傳》，中華書局 2012 年版，第 1328 頁。）

覺佛」，簡稱「獨覺」。「獨覺」是什麼意思呢？從字面上就可以看出來，這樣的人沒有經過別人的啟發，獨自反覆琢磨，琢磨透了人生的使命和生命的真相，不僅琢磨透了，還按照自己領悟到的理論去踐行，最後果然證悟到了自己所領悟的境界。「獨覺」是印度佛家的例子，衹有極少數的人，大概千分之一、萬分之一、十萬分之一、百萬分之一的人不需要佛的啟發，也不需要聖人的啟發，自己一個人就能琢磨清楚很深的道理。除了這樣的人之外，剩下的人無一不需要像佛陀、孔子這樣的聖人的啟發和教導。即使有聖人的啟發和教導，能不能如實地領悟聖人的啟發和教導還是個問題，更不用說沒有聖人的啟發和教導了，那就更不可能自己領悟人生的使命和生命的真相了。

在中國有沒有像印度的「獨覺」這樣的人呢？有！舜就是這樣的人。《史記・五帝本紀》載：「舜父瞽叟（gǔ sǒu）盲，而舜母死，瞽叟更娶妻而生象，象傲。瞽叟愛後妻子，常欲殺舜，舜避逃；及有小過，則受罪。順事父及後母與弟，日以篤謹，匪有解（懈）。」舜的父母和弟弟對他都不好，不好到什麼程度呢？他們都想害死他，所以他們用了各種方法，手段一次比一次狠毒，但每次都以失敗而告終。有一次，他的父親瞽叟又起殺心，他對舜說：「舜，我們家要打一口井，你去挖井吧。」舜二話不說，就去挖井了，等他把井挖得很深了，瞽叟和象父子二人把舜挖出來的土全部填回井裡，準備活埋他。幸虧舜事先有所警覺，在井坑旁挖了一條通道，逃了出來。

逃出來後，舜就不敢待在家裡了，他怕自己如果繼續待在家裡，要不了幾天就會被父親和弟弟害死。因此，爲了逃命，他就跑到了荒山野嶺之中，與野鹿、野豬等各種動物爲伴。當他看到野鹿對生下來的小鹿充滿了母愛，野豬對生下來的小豬也充滿了母愛，這些情景一下就觸發了他：動物尚有愛，何況人乎！《孟子・盡心上》對此有所描述：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕游，其所以異於深山之野人者幾希；及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也。」[①]「若決江河，沛然莫之能御也」用現在的話說，就是他內在的真善美像江河決堤一樣，滾滾洪流噴薄而出，掀起滔天巨浪，淹沒一切，勢不可擋。

佛家稱此現象爲「頓悟」。在禪宗，六祖慧能也是如此，當他聽到《金剛經》裡的一句經文「應無所住而生其心」[②]時，突然之間，心性一下就打開了，「若決江河，沛然莫之能御也」，從此他頓悟成佛。只不過慧能是一悟成佛，舜是一悟成聖。從此，舜就知道了何謂「聖人」。「聖人」就是把內在的真善美毫無阻礙地彰顯出來，貫通於身心內外等的一切，和真善美（心性）打成一片、融爲一體之人。按照佛家的說法，這樣的人就叫「獨覺」。沒有誰啟發舜，他也未曾遇到過聖人，他衹是看到了野鹿、野豬等這些野生動物偶爾流露出的強烈的母愛，被這種母愛稍微一啟發，他與生俱來的德性就被觸發了，「若決江河，沛然莫之能御也」。

但是像舜和六祖慧能這樣的人是極其少見的，包括孔子本人也不是頓悟的，孔子是漸悟的，他自己說得很清楚：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」[③]他是一層一層、一個階段一個階段地往上走的，一直走到了「五十而知天命」。「知天命」的「天」不是指天空的天，而是指心性。「知天命」就是徹底明白心性的種種內涵，尤其是心性中道德的自律性。也就是說，孔子的大徹大悟是發生在五十歲。孔子的「知天命」非常類似於王陽明的龍場悟道。王陽明在三十七歲時於龍場悟道[④]，孔子的悟道比王陽明晚了十幾年。孔子悟道之後，「六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩」，意爲孔子五十歲時的明心見性衹是初步明白心性，所以他在五十歲以後，又用了二十年時間把自己五十歲時所領悟到的天道、天命，或曰明心見性，進一步地打磨、鞏固、深化、細化、強化、純化、完善、昇華，進

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 307 頁。
② 「祖以袈裟遮圍，不令人見。爲說《金剛經》至『應無所住而生其心』，慧能言下大悟『一切萬法不離自性』。遂啟祖言：『何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。』祖知悟本性，謂慧能曰：『不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。』」（尚榮譯註：《壇經》，中華書局 2013 年版，第 23—24 頁。）
③ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 12 頁。
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1228 頁。

一步地與自己的身心和生活結合起來，等他七十歲時，已經徹底完善了，徹底鞏固了，徹底成熟了，故曰「從心所欲，不逾矩」。如果把孔子五十歲時明心見性的成熟度理解爲達到了百分之八十，那麼他七十歲時就達到了百分之百的成熟度。

也就是說，不是悟後就結束了，悟後還有一些工作要做的，有一些細節需要再完善、再鞏固、再純化，一般需要十到二十年左右時間。六祖慧能在明心見性、大徹大悟之後，回到廣州旁邊的郊區，混在獵人隊伍裡。[①]過去的獵人不是早晨出去，晚上回來，因爲森林太大了，當天回不來，所以他們一般在森林中每隔一段距離就建一個小木屋作爲臨時居住之所，這個小木屋就叫「獵人屋」。有時候獵人出去打一天的獵，晚上就不回村中自己家裡了，就在獵人屋裡臨時住一下，第二天繼續出發去打獵，如果還是沒有很好的收穫，晚上就還是住在獵人屋裡，有時能連續在獵人屋裡住上十天二十天，直到有一天終於打到了一個大獵物，這纔回到村裡或市里去售賣獵物。平時獵人屋裡除了獵人之外是沒有人居住的，因爲它在深山老林之中。六祖慧能就找了個空的獵人屋住下了，相當於他就隱居在森林裡了。隱居在森林裡做什麼呢？把他所領悟到的天命（心性），進一步地消化、鞏固、細化、強化、成熟，他一共用了十五年的時間[②]。十五年之後，他就已經做到了「從心所欲，不逾矩」，就相當於達到了孔子七十歲時的狀態（徹底成熟的狀態），於是他就開始出山講法，弘揚禪宗。這個鞏固的過程孔子用了多少年呢？孔子比六祖慧能多用了五年，孔子用了二十年時間。總之，明心見性以後，還需要一個鞏固、打磨、消化、反省的過程，一般情況下大概需要十年到二十年時間，也有更快的人，衹需要三年就行了，也有更慢的人，需要三十年，但這些都是特例。

「立身行道」的「立身」就是盡早地（最好在青少年時期）明白我們這一生的使命——無條件成聖，越早、越快、越小明白越好。我們爲何要完成這個使命？從外在而言，是爲了成聖；從內在而言，是無條件地通過道德覺醒獲得生命解脫。因爲這是我們與生俱來的唯一使命。在完成立德這個使命之後，我們再去完成立功、立言，盡自己最大的所能，能完成多少就完成多少。

何謂「立德」？立德有兩層含義：第一，把我們的德立起來，不要讓我們的德癱瘓；第二，永遠抓住我們的德，不要丟失我們的德。若丟失了我們的德，至少在儒家看來，這是不可饒恕的，這是比殺人還大的罪。我們所有的人都要把德牢牢地攥在自己的手心中，一分鐘都不可以丟失，我們必須把它作爲人生的頭等大事、第一等事，必須念茲在茲。對什麼念茲在茲？對德。我們要讓自己盡快地步上德化的人生，要讓自己的整個身心內內外外全部爲了道德覺醒而服務，要讓自己從內在的所有起心動念到外在的所有言談舉止全部爲了一個目的——調心、煉心、覺心而服務，要讓自己越來越成爲道德的化身，從而盡快地、越來越深化地、越來越圓滿地實現道德覺醒。我們要把德始終立在那裡，懸在眼前，分秒不敢懈怠，更不敢忘失。這就叫「立德」。立德就是立身，立身就是立德。

因此，「立身行道」的「立身」就是先要把德立住，先要明白我們這一生與生俱來的使命。如何明白？主要有兩條途徑：

第一，詩書傳家。詩書傳家是指家族成員非常清晰而明白地把從家族那裡繼承下來的立身之道（指立德）傳給孩子。家族成員包括爺爺、奶奶、父親、母親等。家庭是第一學堂，父母是第一老師，父母非常重要。

在儒家，父母的好壞是有嚴格標準的。好父母是指能當好孩子的第一個老師，在言傳身教上能成爲比老師還好的老師。好父母是能做到詩書傳家的，這個「傳」未必是語言，也可能是一種行爲，乃至於一個眼神。總之，不管通過什麼方式，父母等家族成員把立身之道盡快地傳給自己的孩子。這樣從孩子的角度來說，他在很小的時候就獲得了來自父母和爺爺奶奶等的啟蒙，在第一時間就能明白自己與生俱來的使命——彰顯良

① 尚榮譯註:《壇經》，中華書局 2013 年版，第 33 頁。
② 關於慧能得法南歸後隱居嶺南的時間眾說紛紜，本文采取的是尚榮譯註的《壇經》和李明譯註的《壇經》之說法。(尚榮譯註:《壇經》，中華書局 2013 年版，第 33 頁。〔唐〕慧能著，李明譯註:《壇經》，岳麓書社 2011 年版，第 33 頁。)

知，踏上德化人生之路，把內在的起心動念和外在的衣食住行、吃喝拉撒等生活中的一切，包括自己聽到的、看到的、感受到的一切，以及自己經歷的一切好事、壞事，乃至於晚上的夢境（做了個夢都不能輕易放過），都變成調心、煉心、覺心的手段與工具，都變成做工夫的道場，借助這些事情來反省、思考、洞察、認知、歷練自己。

任何一件事情裡都含善惡，沒有不含善惡的事。如果我們發現哪一件事情裡不含善惡，不是那件事情的問題，而一定是我們麻木了，我們失去了判斷力和洞察力。一個兩三歲的孩子，在父母的啟迪、帶動、引領下，開始越來越深入、越來越全面、越來越清晰地洞察、辨別、反省、提煉、總結每一件事情裡的善惡對錯。孩子開始學習洞察自己身心內外的一切，無論是內在的起心動念還是外在的言談舉止，包括自己看見的、摸到的、聽到的一切，哪怕是自己的一個夢境，哪怕是自己無意識的一個舉動（因爲兩三歲的孩子的舉動當然都是無意識的舉動），比如一個眼神，裡面都包含著善惡、對錯、是非、美丑。

爲何孔融四歲能讓梨？在孔融四歲的時候，父母給他吃梨，他面前的梨有大有小，他就把大的給哥哥和弟弟，小的留給自己。父母就問他：「你爲何要把小的留給自己，大的留給哥哥們？」他說：「哥哥們比我大，所以他們需要吃大的；我小，我不需要吃那麼大的，所以我吃小的。」父母又問他：「你並不是最小的孩子，你還有弟弟，爲何不把最小的梨給弟弟呢？」他說：「我作爲哥哥，應該把大一點兒的梨讓給弟弟吃。」[①]吃水果是兒童生活中小得不能再小的事，天天都能發生，尤其在水果多的江南地區。孩子愛吃水果，因爲水果甜，孩子喜歡吃甜食，但孩子能把自己愛吃的食物讓給兄弟們，從這件小事中就能看出善惡來。

任何一件事情裡都含著善惡、對錯、是非、美丑。父母是孩子的第一個老師，做父母的要盡早地開始引導孩子、教導孩子，慢慢地把孩子引導到德化人生之路上去，要讓孩子盡早地明白什麼是善惡、對錯、是非、美丑，把他們訓練成善於辨別善惡、對錯、是非、美丑之人。這是需要訓練的，不是一蹴而就的，不是僅僅一次、在一件事情上就能完成的，而是需要通過無數件事情，不斷地啟迪、引導、教化孩子，從孩子兩三歲開始訓練他們，訓練到大概十四五歲、十七八歲，他們就能獨自上路了，就能獨自分辨得清什麼是善惡、對錯、是非、美丑了，也就是說，他們的心智基本上就成熟了。

孩子心智成熟的標誌是什麼？標誌就是：孩子從此以後幾乎不需要父母就可以獨立地去面對生活中的所有事情，任何事情衹要來到自己眼前，立即就能分辨清楚其善惡、對錯、是非、美丑，然後棄惡揚善。但棄惡揚善的前提是孩子得知道什麼是善惡，如果不知道什麼是善惡，分不清善惡，如何棄惡揚善？如何取捨？當孩子自己還處於顛倒混亂中，把對的當錯的，把錯的當對的，把善的當惡的，把惡的當善的，是無法進行取捨的，衹能是一筆糊塗賬，最後的結果一定是孩子稀裡糊塗、顛三倒四、亂七八糟地活一輩子。那麼，孩子要如何才能分清善惡、對錯、是非、美丑呢？首先就要靠父母的引導。父母爲什麼能很好地給予孩子引導呢？因爲這是父母的父母教導的。這樣慢慢地就形成了詩書傳家，一代一代傳下來，每一代都很好。

總之，第一條途徑來自詩書傳家。已明白聖賢之道的父母等家族成員引導孩子，讓孩子盡快地明白善惡、對錯、是非、美丑，並踏上棄惡揚善的道路（指彰顯良知的道路，或曰德化人生的道路）。

第二，讀聖賢書。我們沒有機會直接聆聽聖賢的教化，但好在聖賢給我們留下了他們的著作和教言。比如孔子留下了《論語》，孟子留下了《孟子》，王陽明留下了《傳習錄》，……這些聖賢留下了他們無比珍貴的教導，這些教導都是極具啟發力的。如果我們能早一點兒接觸到這些教導，它們就會迅速地啟發我們、引導我們、教導我們，開啟我們的心智，讓我們盡快地明白善惡、對錯、是非、美丑，明白我們人生的使命——

---

① 《世說新語箋疏》:「續漢書曰:『孔融，字文舉，魯國人，孔子二十世孫也。高祖父尚，鉅鹿太守。父宙，泰山都尉。』融別傳曰:『融四歲，與兄食梨，輒引小者。人問其故。答曰:『小兒，法當取小者。』」《後漢書・孔融傳》李賢註:「《融家傳》曰:『兄弟七人，融第六，幼有自然之性。年四歲時，每與諸兄共食梨，融輒引小者。』大人問其故，答曰:『我小兒，法當取小者。』由是宗族奇之。」〔南朝宋〕范曄編譔,〔唐〕李賢等註:《後漢書》卷七十，中華書局 1965 年版，第 2261 頁。）

外在成聖，內在通過道德覺醒而獲得生命覺醒，最終獲得生命的究竟解脫與圓滿成就，並以此作爲我們人生的第一要務，時時去實現之，時時去完成之。這就是第二條途徑，我們通過讀聖賢書，從聖賢的教化中明白自己與生俱來的使命。

但自新文化運動以來，這個優良的傳統沒有了，讓我們明白自己與生俱來的使命的兩條主要途徑都缺失了。第一，詩書傳家缺失了。我們的父母也不知道什麼是聖賢之道，所以他們無法成爲我們的第一個老師。在我們兩三歲、三四歲這個最早的啟蒙時期，他們無法引導我們踏上成爲聖賢之路（踏上心性覺醒之路），因爲他們自己也不知道何謂「內聖之道」、何謂「致良知之道」、何謂「心性覺醒」，他們甚至連這些概念都沒聽說過，更不要說明白其內涵爲何物了。因此，我們的家庭、家教這一塊就缺失了。這不僅僅是某一家的缺失，而是全中國所有家庭全部缺失。第二，讀聖賢書也缺失了。在我們上小學、初中、高中、大學時，學的僅僅是數理化等自然科學和社會科學方面的內容，而不是學習聖賢的教言，加上有文無獻[①]，這就導致我們這一代人，無法盡早盡快地進入聖賢經典，接受聖賢啟發，我們所有人都不知道自己的人生使命是什麼，沒有人能告訴我們，父母不能告訴我們，幼兒園老師不能告訴我們，小學、中學、大學老師，乃至於博士生導師都沒法告訴我們。因此，自新文化運動之後的一百多年來，其實還可以再往前，自陽明之後的五百多年來（因爲陽明之後，聖學就隱沒了），全中國人都不知道自己與生俱來的人生使命是什麼，或者說不知道何爲「立身之道」，立不住身。

立不住身的結果是什麼呢？就是錯用、亂用我們這個身體，指揮著我們這個身體做一些不該做的事情、浪費時間的事情，沒有把這個身體正確地使用起來。這個身體是用來做什麼的呢？是用來實踐所有德目和德行的，這纔是我們這個身體的正確用法。但我們沒有認識到身體是實踐德目和德行的一種工具，我們以爲這個身體是可以隨意使用的，我們就用它胡來，這就是「立身」的失敗。這個失敗自陽明之後一直延續至今，無數代人五百年來錯用身，這是多麼大的遺憾！而且這個問題還越來越嚴重，越靠近當代，尤其是現在還活著的這一代，人們越不知此身之使命。

很多女性說我知道這個身體是做什麼用的。這個身體是用來穿各種漂亮衣服的，這張臉是用來化妝的，所以我們的身體有用，誰說我們的身體沒用？我們不是正在使用這個身體嗎？這都是不懂聖賢之道。若我是陽明，我生活在這個時代，站在城市街頭，看到現代人如此錯用此身，如此不知此身之寶貴，我會大發感慨。發什麼感慨呢？「吾道喪也，吾道喪也！」人們不知道這個一次性的身體有多麼的寶貴！孔子明確地說，不要毀傷它，一定要保護它！一定要保持它的完整性！因爲它太珍貴了！我們的一切德行就靠這個身體去實踐，我們能不能成聖就靠這個身體了！這個身體是我們的起點，是我們的工具，也是我們的終點。哪怕我們成聖了，也還是要通過這個身體去立功、立言，因爲如果沒有這個身體，我們如何立功、立言呢？

如果有一個沒有身體的人和我們說話，我們突然發現有一個聲音從自己的正前方不斷傳過來，但沒看見人，光聽到聲音了，不知道是神是鬼，在不瞭解的情況下，我們肯定會被嚇得驚慌失措；但如果說話的人有身體，我們看到說話的人嘴在動，我們就覺得這很正常。立功也得靠這個身體，王陽明不可能用他的靈魂去剿匪，他得用他的身體騎上馬去剿匪。沒有身體，他如何剿匪？立言也是如此，比如我們寫作需要手，手是身體的一部分，沒有身體，我們如何立言？

人類最大的特色就是人類有一個身體，這既是人類最大的障礙，也是人類最大的工具。如果我們不會正確使用這個身體，那麼這個身體就是障礙，就是麻煩，就是老子說的「吾所以有大患者，爲吾有身」，翻譯成

① 歷史留存下來的經書典籍等，只可稱「文」，不可稱「獻」。「文」者，聖賢之遺教也，文明之根基也，經典論著也；「獻」者，遵循其文教而實踐以獲得成就之智者，將經典論著消化吸收後生動地活出來之賢者，真實踐行聖賢教導而彰顯心性之君子。概而言之，「文」爲過往之死物，「獻」爲在世之活者。身爲學者，深入經典文教固然必要，但依止一位活著的明師，更爲必須。若沒有在世之明師隨機指示、隨時教化，僅僅通過一堆雜亂的文字和冰冷的書籍，是無法得其門而入的，更不用說登堂而入室了。（潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版，第 335 頁。）

現在的語言就是：我這一生最大的煩惱、最大的問題，就是我有這個一百多斤的身體，它簡直是我最大的纍贅。「吾所以有大患者，爲吾有身」後面又緊跟著一句「及吾無身，吾有何患！」[①]意爲假如我沒有這個身體了，我一定解脫了，一定舒服了，我的日子一定會過得很快樂。

這個觀點對嗎？對於不會正確使用這個身體的人而言，是對的；對於會正確使用這個身體的人而言，是錯的，因爲這個身體其實是世界上最難得的寶船或曰工具。若沒有這個寶船或曰工具：第一，我們成不了聖；第二，即便成聖了，我們想回來幫助別人，想立功、立言，我們拿什麼立？沒法立。因此，在成佛、成聖之前，我們需要這個身體來讓我們成佛、成聖；在成佛、成聖以後，我們更需要這個身體來立功、立言（儒家的立功、立言就是佛家的普度眾生）。但不管是立功、立言也好，還是普度眾生也好，總之我們離不開這個身體，離開這個身體就什麼都沒法做了，再好的理想都無法實現，所以這個身體是非常有用的。到底這個身體是患還是用，依我們而定，依我們對生命的理解、對使命的理解而定。

這就涉及「立身」問題了。所以，「立身」可不是一件小事，這件事太大了！它決定著我們這一生的走向問題，即我們這一生往哪裡走，怎麼走纔是正確的走，怎麼走是錯誤的走。這個問題是人生的根本問題、終極問題。我們通過什麼來「立身」呢？通過棄惡揚善，具體地說，通過行孝等身邊的這些事情起步，開始「立身」。

「立身」的下一步是什麼？「行道」。行的是什麼道？當然是儒家之道，即仁義之道、良知之道、善之道。我們要用這個身體來踐行道德、覺醒道德，最後成就道德，這纔是我們的目的。「行道」是對「立身」的昇華、強化、鞏固、延伸，所以，「行道」亦是「立身」。「立身」是「行道」之始，「行道」是「立身」的深化。

「立身行道，揚名於後世」。爲何數千年來，儒家飽受詬病和批評，就是因爲它的很多語言極易讓人產生誤會，一誤會，批評之聲就紛至沓來。包括在當代也是這樣，我們通過電視、手機、報紙等媒體可以看到，世人對儒家的誤會簡直就是車載斗量，難以勝數。舉個例子，比如「揚名於後世」就特別容易讓人產生誤會，一聽就讓人覺得儒者好名好利，而且不僅好當世名，還好萬世名，希望自己的名聲能傳千秋萬代，可見儒者好名好到了什麼程度！好一世名倒也罷了，還想揚名於萬世，佛道等任何一家都沒有儒家如此貪名。其實，這是對儒家最大的誤會。

揚名其實不是儒者的目的，它衹是順帶著的收穫。一個人的道德覺醒、道德成就以後，一定會被周圍人所讚歎，一定會被後人所讚美，這就是「揚名於後世」。雖然揚名是對儒者的一種肯定，但他本人並不是爲了追求萬世立名而追求萬世立名，那樣就變得虛偽了，就變得言不由衷了。他的揚名是自然形成的，其實他不怎麼在乎名，但衹要他品德高尚、智慧深遠、造福於百姓，百姓一定會傳頌他的名字，而且是代代相傳。

整個儒家的架構是不廢任何人間德行，但又不執著於任何人間德行，可若無明師引導，僅僅看儒家語言的字面意思，其真實含義極易被曲解，故儒家的學說是特別容易被人誤會的一門學說。不僅僅「揚名於後世」經常被世人誤會，包括孝也是如此。很多人對儒家的孝頗有詬病，覺得儒家很迂腐。孔子的弟子宰我曾經問孔子，難道守孝一定要滿三年才可以嗎？[②]孔子說，必須守三年孝，不守三年孝不足以表達我們對恩重如山的父母的懷念之情。因爲父母含辛茹苦，撫養我們三年，我們小時候在三歲之內什麼都不會做，吃飯和穿衣等一切事務必須靠父母來幫助我們完成，三歲之後，我們差不多才開始自立，當然自立是有一個過程的，不是說三歲以後，我們突然間就自立了，而是我們慢慢地學會了自己吃飯和穿衣等。既然前三年父母是最辛苦的，

---

① 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經註》，中華書局 2011 年版，第 32 頁。

② 宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩。舊谷既沒，新谷既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安，則爲之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安，則爲之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也，予也有三年之愛於其父母乎！」（楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 188 頁。）

那麼在父母去世以後，我們理應給他們守孝三年，用守孝的這三年來回報我們從出生到三歲父母對我們的辛勤付出。因此孔子非常堅持在父母去世後，我們要嚴格守孝三年。

孔子（前 551—前 479）去世後不久，墨子（約前 468—前 376，一說約前 479—前 381）對儒家有很多批評，其中一個批評就是認爲儒家迂腐，特別是對於儒家的「厚葬久喪」制度。

（儒者）處喪之法將奈何哉？曰：哭泣不秩，聲翁，縗（cuī）絰（dié）[①]垂涕，處倚廬，寢苫（shān）枕塊，又相率強不食而爲饑，薄衣而爲寒，使面目陷陬（gé）[②]，顏色黧（lí）[③]黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。又曰：上士之操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，使王公大人行此，則必不能蚤（zǎo）[④]朝；五官六府，辟草木，實倉廩；使農夫行此，則必不能蚤出夜入，耕稼樹藝；使百工行此，則必不能修舟車爲器皿矣；使婦人行此，則必不能夙興夜寐，紡績織紝。……今唯無以厚葬久喪者爲政，君死，喪之三年；父母死，喪之三年；妻與後子死者，五皆喪之三年；然後伯父叔父兄弟孽子其；族人五月；姑姊（zǐ）甥舅皆有月數。則毀瘠必有制矣。……是故百姓冬不仞（rèn）[⑤]寒，夏不仞（rèn）暑，作疾病死者，不可勝計也。此其爲敗男女之交多矣。以此求眾，譬猶使人負劍，而求其壽也。眾之說無可得焉。是故求以眾人民，而既以不可矣，欲以治刑政，意者可乎？其說又不可矣。今唯無以厚葬久喪者爲政，國家必貧，人民必寡，刑政必亂。若法若言，行若道，使爲上者行此，則不能聽治；使爲下者行此，則不能從事。上不聽治，刑政必亂；下不從事，衣食之財必不足。[⑥]

——《墨子・節葬下》

墨子提出：爲何必須守孝三年？難道兩年不行嗎？一年不行嗎？三個月不行嗎？一週不行嗎？爲何一定要硬性規定爲三年？處於三年守孝期的人，幾乎什麼事都不能做。如果這個人正處於青壯年時期，在三年裡他什麼事都不做，衹是在家裡守孝，守著已經去世的父母的牌位，每逢七天還得祭祀一次，名曰「一七」「二七」「三七」「四七」「五七」「六七」「七七（盡七）」，之後還有百天、一週年、兩週年、三週年，三年後整個守孝期才算徹底結束。總之，三年內他都不能離開家。墨子認爲，這樣做不是浪費社會資源、浪費勞動力嗎？三年時間太久了，可以縮短一點兒，我們在心裡對父母有懷念之情就行了，不要太形式化了。

可以說，墨子開了一個頭[⑦]，自此之後，歷代對儒家都有一些批評，認爲儒家迂腐之類。其實，儒家根本不迂腐，但是一個不迂腐的學說，爲何會歷代批評之聲不絕於耳？因爲就如上文所說，若無明師詳細講解，儒家的一些基本主張和基本宗旨，人們如果僅僅看其字面意思，極易曲解和誤解它們。其實儒者是借一切人事物來修道，無論是內在的一切起心動念，還是外在的一切遭遇、一切經歷、一切所見所聞，乃至於所有的德行、所有的言行、所有的人與人之間的關係，儒者全部將其變爲自己調心、煉心、覺心的手段和工具。儒家把所有人與人之間的關係概括爲五倫，即五大類關係——夫婦、父子、君臣（上下級）、兄弟、朋友。這五大類關係基本上代表了人這一生中所有的社會關係，所以講五倫就是講所有的社會關係。

其實，儒家注重倫理，注重五倫，注重溫良恭儉讓，注重包括每一個起心動念在內的一切，就是在正心誠意，即正心。何謂「正心」？「正」就是調的意思。「正心」就是調心，我們不斷地調整，把心調正，把我們內在的每一個起心動念全部調整過來。調心的進一步深化就是煉心，煉心的進一步深化就是覺心，這是有一個過程的。這些都可以歸到正心誠意中來。

---

① 縗絰：縗，古代喪服，用麻布製成，披在胸前；絰，喪服中的麻帶，係在腰間或頭上。〔商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年版，第 229、289 頁。〕

② 陬：面頰瘦削。（方勇譯註：《墨子》，中華書局 2011 年版，第 199 頁。）

③ 黧：黑中帶黃的顏色。（方勇譯註：《墨子》，中華書局 2011 年版，第 199 頁。）

④ 蚤：通「早」。

⑤ 仞：「忍」之假借字。（方勇譯註：《墨子》，中華書局 2011 年版，第 200 頁。）

⑥ 方勇譯註：《墨子》，中華書局 2011 年版，第 198—201 頁。

⑦ 《淮南子・要略》：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事。故背周道而用夏政。」（陳廣忠譯註：《淮南子》，中華書局 2012 年版，第 1267 頁。）

儒家注重孝不是爲了孝本身，而是借助孝來調心，尤其是當我們很不幸地遇到了人渣式的父母（極端邪惡和愚蠢的父母）時，面對這樣的父母，我們該怎麼辦？儒家說，此時正是修行時！正好借此來調心、煉心、覺心。如果我們的父母通情達理，表面上看我們很幸福，但那衹是常人的幸福，我們失去了一次借父母以調心、借父母以煉心、借父母以覺心的機會，至少我們借父母來調心、煉心、覺心的力度不太強了。

同理，儒家注重上下級關係不是爲了上下級關係本身，而是借此來調心、煉心、覺心。總之，儒家借一切來調心、煉心、覺心。根據儒家的理念，作爲一個儒者，具體要如何修行呢？從現在開始，無論我的內內外外遭遇什麼，無論我內在的精神中出現什麼樣的念頭、什麼樣的感覺、什麼樣的情緒，無論我處於什麼樣的狀態，無論我外在經歷過什麼樣的事、遇到過什麼樣的人，無論我是處於好的社會環境、好的家庭，還是處於不好的社會環境、不好的家庭，我所遭遇的一切，全部不能浪費，我不願意、不允許這些經歷空過，我要把它們全部用來調心——好事用來調心，壞事用來調心，順境用來調心，逆境用來調心，我所有的遭遇，我看見的、聽見的、感覺到的、經歷過的一切，全部用來調心、煉心、覺心。

在此基礎上，儒者還不是被動地遭遇一切，而是主動地去創建。比如主動地去創建朋友關係，主動地去建立更好的父子關係、母女關係、夫妻關係等。儒者通過不斷的努力，盡心盡力地去改善周圍的環境、周圍的關係，讓周圍的環境和周圍的關係最大化地和諧。比如儒者用了幾年的時間，爲改善夫妻關係做出了種種努力、種種犧牲、種種付出，盡一切所能讓本來不太好的夫妻關係逐漸轉向好的方面。但在改善的過程中，他的目的是非常清楚的，他不是爲了改善夫妻關係而改善夫妻關係，不是爲了僅僅停留在由一個不太好的夫妻關係變成一個很好的夫妻關係這一層面，他幾年來盡心盡力地做的一切其實有著更深遠、更終極的目的，這個更深遠、更終極的目的就是：借事調心，借事煉心，借事覺心。

總之，儒者無論做什麼都有一個終極目的：借這些事來強化、深化、昇華自己的道德覺醒。儒者把身心內外所有的一切，把自己內內外外的整個世界都變成了一個超級道場，他就在這個超級道場中做工夫。「做工夫」（又名「踐行」）是儒家的叫法，在道家和佛家叫「修行」。故「做工夫」「踐行」和「修行」是同義詞，只是我們當代人習慣於使用「修行」這個詞，不太習慣於使用「踐行」這個詞。所以，當我們說「修行」這個詞的時候，實際上說的就是儒家的「踐行」，即「做工夫」。

儒家是要做道德工夫的，也就是王陽明不斷強調的「知行合一」的「行」。「行」就是踐行，衹是知道不可以，衹是知道是紙上談兵，要真正去踐行。比如孝敬父母，如果我們僅僅衹是在大腦中構思要如何孝敬父母，那是毫無意義的，那只是一個構思而已，一定要付諸實踐。衹有付諸實踐的孝，才會對我們身心的成長、對我們道德的昇華和覺醒起到實際的作用、實際的效果。光憑空想像，帶不來道德的覺醒，帶不來身心的覺醒，帶不來生命的終極覺醒。反之，如果我們要想獲得生命的終極覺醒，必須實打實地去實踐，也就是實修實證。實修實證就是「知行合一」的「行」。「行」必須靠我們在日常生活中真正地做出來，真正地活出來，真正地體現出來，而不是在大腦中憑空想像一下，這是不可以的！

不僅儒家強調知行合一，道家和佛家都是如此。我們在大腦中空想我是佛是沒有用的，必須實修。也就是說，儒佛道異口同聲地提倡實修，不要紙上談兵，因爲紙上談兵沒有用。印度有句話叫「說食不飽」[①]，意爲我們必須親口吃飯才能吃飽，若不吃飯，衹是在那裡空說食物，即使說上一萬年，肚子也不會飽。中國有個成語叫「畫餅充飢」，飢餓時，吃一塊餅，飢餓感迅速消除，但若衹是畫個餅，是沒法充飢的。「說食不飽」與「畫餅充飢」是同義詞，意爲無論什麼事都要實際做出來，空談、空想是沒有用的。

很多人說「知行合一」學說是陽明提出來的，其實「知行合一」這個詞是他提出來的，但這個意思不是他提出來的。孔子、孟子等歷代大儒沒有一個人不是知行合一的，但他們只做沒說，沒有總結爲一個成語，

① 阿難曰：「雖身出家，心不入道。譬如窮子捨父逃逝，今日乃知雖有多聞，若不修行，與不聞等。如人說食，終不能飽。」（賴永海、楊維中譯註：《楞嚴經》卷一，中華書局 2010 年版，第 28 頁。）

到了陽明，他將其總結爲一個詞叫「知行合一」，慢慢地這個詞就成了一個成語。這就讓我們產生了一個錯覺，以爲陽明之前的儒者都不知行合一，到了陽明這裡才開始知行合一。其實根本不是這樣的，豈止是孔子、孟子，在孔子、孟子之前的數千年裡，堯、舜、禹等都是知行合一的，再擴大一點兒講，儒佛道等各家的大成就者沒有不知行合一的，只不過以前沒有這個詞而已。

「以顯父母，孝之終也」，意爲我們把人做對了，做好了，並獲得了令我們自己和父母以及所有知道我們的人的滿意，以這種方式來彰顯我們父母的價值，這纔是終極的孝。如果一對父母生了一個有出息的孩子、傑出的孩子，哪怕父母本身很平庸，但父以子貴，母以子貴，一想到自己的孩子有多麼傑出，當父母的心裡會非常開心和自豪，很多時候甚至比自己做得好還要開心快樂。我們給父母提供自己力所能及的衣、食、住、行等一切，這只是最基本的孝；我們用自己的成就來讓父母開心，讓父母覺著沒白養我們，覺得生我們生得值，父母每次想到我們很爭氣，心裡就樂開了花，這才是終極的孝、最高級的孝。總之，最高級的孝不僅僅是給父母提供我們力所能及的衣食住行，還要在此基礎上好好地把我們自己做好，把人做得越來越傑出，把成就做得越來越大。

其實，這還是借孝來讓我們獲得覺醒。所以儒家是無所不用其極，把內在所有的起心動念，外在所有看到的、聽到的、經歷的事事物物，全部用來爲道德覺醒而服務，用王陽明的話說就是爲彰顯良知而服務。孔子給我們指出：「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」我們不要以爲給父母一點兒吃的喝的就叫孝，那是孝，但那只是小孝，衹是「孝之始也」，衹是孝的起點、孝的基礎。真正的孝是什麼呢？真正的孝是好好地做個人，做個有德的人，做個覺醒的人，做個立德、立功、立言的人，而且我們的德、我們的功、我們的言立得越大，父母就越高興，越自豪，這纔是「孝之終也」！孔子話鋒一轉，就把孝導上了生命覺醒之道、道德覺醒之道。

以此類推，在儒家看來，所有的事情最終都要導到生命覺醒、道德覺醒上來。儒家思想有一個基本架構，叫「下學而上達」[①]。上達到哪裡？「學達性天」。後來「下學而上達」和「學達性天」這兩個詞被各地書院題在匾額上，懸掛於顯要位置。這兩個詞是因果關係，「下學而上達」是因，「學達性天」是果。此處的「學」是廣義的，泛指我們內在所有的起心動念，外在所有的生活遭遇，以及一切社會關係、五倫關係。我們要重視五倫關係，要兢兢業業、盡心盡力地維護好五倫關係：夫妻之間要盡可能地做到敬，父子（母子）之間要盡可能地做到孝，上下級之間要盡可能地做到忠，兄弟姐妹之間要盡可能地做到悌，朋友之間要盡可能地做到信。對內，我們要做到格物致知、正心誠意；對外，我們要做到仁義禮智信、修齊治平。我們不僅要修身，還要盡可能地把家修好，讓家庭的和諧度、溫馨度達到最高，實現家庭和家族內部的健康、光明、和諧、溫馨，這就叫「齊家」。

齊家再往上就是治國。我們要跳出一個思維局限，不是衹有皇帝才能治國，衹要我們當了官，就參與了治國。當官是爲了什麼？就是爲了把國家治理好。如果我本事小，衹是一個小小的鄉長，那我就把這個鄉治理好，因爲這個鄉也是國家的一部分，把鄉治理好也是某種意義上的治國；如果我本事大一點兒，做一名縣令，那我就把整個縣治理好；如果我本事更大，擔任了一個州的知府，那我就把這個州治理好；如果我的本事再大，成了宰相，那我就輔佐皇帝治理好整個國家。總之，在不同層面我們都可以實踐治國。從一個鄉開始，我們就參與治國了。治鄉是治國，治縣也是治國，治州府也是治國，治一個省也是治國，治半個中國也是治國。哪怕我當個外交官，到國際上替我們的國家爭取最大的利益，那也是治國的一部分。所以，治國是個很寬泛的概念。既然不管哪一個層面的治國，都屬於治國這個大範疇的有機組成部分，那麼我就盡心盡力地治國，盡心盡力地做好父母官，造福一方百姓。

---

① 出自《論語・憲問》:「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎!」(楊伯峻:《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 156 頁。)

修齊治平、溫良恭儉讓、三綱五常等都屬於形而下，都屬於下學。何謂「形而下」？何謂「下學」？就是生活中看得見、摸得著的東西，用現在哲學的話說，這些都屬於現象世界。我們盡心盡力地把這些形而下做好，爲的是什麼呢？「形而上者謂之道」[①]，爲的是形而上，爲的是「下學而上達」，爲的是通過做這些事來達到調心、煉心、覺心之目的。若達不到調心、煉心、覺心之目的，這些事情我們全部白做了，浪費我們的時間，浪費我們的精力！我們做的這些事情之所以有價值，是因爲我們在做這些事情的過程中，收穫了越來越深、越來越廣、越來越成熟的調心、煉心、覺心，這就是「下學而上達」。我們不斷地上達，我們的生命不斷地覺醒，覺醒到最後是什麼呢？「學達性天」。這裡的「性」指心性。「天」指本體之天，在這裡作「性」講。「學達性天」就是達到本體世界。

儒佛道三家對本體世界有一個共同的稱呼：心性。「學達性天」就是學達心性，學達先天之心、先天之性。先天之心又名「先驗智慧」「先驗道德」。我們通過讓自己的心性不斷地彰顯、不斷地顯化、不斷地呈現，最後跟我們的身心、跟我們的一切打成一片，混爲一體，這就是俗稱的「回家」。我們就回到了自己的本體中，回到了自己的永恆之家，用儒家的話說，就是回到了「道」那裡。

「道」這個字，不僅是儒家和道家共用之字，也是中國先秦百家共用之字，故儒家有儒家之道，道家有道家之道，農有農之道，兵有兵之道，國有治國之道。總之，道是一個總名（通名），百家都用，衹是每一家有每一家自己的道，各道所道。農業之道和軍事之道能一樣嗎？不可能。農道歸農道，軍道歸軍道。儒家之道與道家之道，雖都名曰「道」，但同中有異——名稱相同，含義不同。儒家之道是善之道（道德之道），道家之道是美之道。這就是各道所道。但不管是什麼道，最終都要匯到那個終極中去，那個終極就是心性，用現在的話說就是最終都要回到生命（又名「生命的本體」）那裡去，這樣就完成了我們這一生的使命。所有人與生俱來的使命都是這個，這是共通的，因此，儒家稱此爲「常道」。「常」意爲此道統適於所有民族、所有國家、所有時代的所有人，當然也包括我們這個時代的人。衹要我們是人，就必須通過道德實踐獲得道德覺醒，通過道德覺醒獲得生命覺醒，通過生命覺醒獲得生命解放。這是我們必須完成的使命。爲何？因爲這是絕對命令，所以不准許找任何藉口。有人說：「我談談條件，前半生我先做別的事，後半生才用來實現我的人生使命行不行？」不行！我們必須在此時此刻就踏上生命覺醒之道，就踏上踐行孝之道、溫良恭儉讓之道、內在的格致誠正之道等種種之道——這些道統名曰「良知覺醒之道」，或曰「道德覺醒之道」。我們必須立即、馬上、無條件地、盡心盡力地把自己所有的力量、所有的知識、所有的精神全部用到這方面來，但在這個過程中，我們順帶著就完成了齊家治國平天下，因爲這是同時的。

我們要想獲得生命的覺醒，要想獲得道德的覺醒，就必須以最大的誠意來認真完成齊家。齊家完成得越好，我們越能通過它來獲得生命的覺醒；齊家完成得不好，就等於我們這個工夫沒有做好。工夫沒有做好，就沒有結果，因爲因沒有做好，果當然就不會有。我們衹有把因做好了，相應的果才能出現。什麼是因？修身、齊家、治國都是因，溫良恭儉讓都是因。因此，我們要把每一件事情都做到極致，每一件事情都不能馬虎。

在我們交友的時候，要拿出最大的誠意，盡最大的力量去好好地交友。我們不要管朋友待我們如何，我們先問自己待朋友如何，因爲朋友待我們如何其實一點兒都不重要，重要的是我們待朋友如何，我們有沒有真心實意地去交友，有沒有拿出最大的誠信去交友。一旦我們拿出來了，哪怕所有的朋友都在坑害我們，所有的朋友都在算計我們，都不妨礙、不影響我們通過真心實意地對待朋友之過程而實現「下學而上達」「學達性天」之目的。所以，我們不用關心朋友對我們如何，我們只關心自己對朋友如何就行了。朋友如果害我們，我們應該竊喜。爲何應該竊喜？因爲他給我們製造了一個更大的「學達性天」的機會。如果朋友不給我們製

① 語出《周易・系辭上傳》，全句爲：「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業。」（黃壽祺、張善文：《周易譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 526 頁。）

造點障礙，我們可能用二十年時間才能通過朋友獲得「學達性天」的這個結果；如果遇到幾個坑害我們的朋友，我們用十年時間就能達到這個結果。也就是說，我們在實踐交友的誠信之道的過程中，遭遇越多的困難、越多的打擊、越多的波折、越極端的情況，我們通過爲友之道「下學而上達」的速度就越快，程度就越深、越徹底。

不僅朋友之道是如此，夫妻之道、父子（母子）之道、上下級之道等也是如此。總之，所有的領域，我們所有的關係，如果越艱難、越困難、越波折、越極端，那麼我們「下學而上達」的速度就越快；反之，如果不溫不火、不好不壞，那麼我們「下學而上達」的時間就會大大延長。從某種意義上來講，我們遭遇的越不公、越曲折、越困難，我們覺醒得越快，成就得越大。

這就是儒家的工夫實踐之道：「下學而上達」「學達性天」。儒家始終把「學達性天」作爲核心和靈魂，貫穿於我們所從事的每一件事情，包括我們睡覺時做的夢。第二天早晨醒來，我們回憶一下自己夢到了什麼，這個夢代表了什麼意思，如果這個夢裡有一些不好的東西，我們就要借助這個夢來反省自己、警醒自己、覺醒自己。

總之，無論我們的周圍發生了多麼小的事情，無論是精神中還是生活中的任何一件事情，全部被我們無一遺漏地利用起來，用來調心、煉心、覺心，用來歷練我們的道德、鞏固我們的道德、強化我們的道德，從而實現道德覺醒。這就是儒家，相當厲害！

當我們更多地瞭解儒家之後，就會發現儒家的這一套歷練身心、覺醒道德的方式，是我們所遇到的人類走向覺醒、走向昇華最快、最有效且最有力的方式。它最大的特點是和人文、人本緊扣在一起。通過這種方式，我既把夫妻關係處理好了，又借助夫妻關係「下學而上達」，實現「學達性天」了；我既交了很多朋友，又通過這些朋友而「學達性天」了。我用了很多年時間，花了很大的力氣，消弭了父子（父女、母子、母女）、夫妻、兄弟姐妹之間的種種分歧、衝突、矛盾，包括利益上的種種不公等，但我所花的精力和時間都不是白費的，在這個過程中，我既處理好了家庭關係，又修了行（做工夫），又實現了「學達性天」和覺醒。也就是說，通過這種方式，我們不僅把學問做好了，把人做好了，還把所有的事情都做好了，德也立了，功也立了，言也立了。因此，這種方式是我們所遇到的人類最好的生命覺醒之道，我們稱之爲「不離日用而成聖，成就日用而成聖」。「日用」就是日常的意思。一方面不離開我們的日常生活，一方面成就我們的日常生活。

衹要我們是個人，就一定會有父母。實施計劃生育之後，現在我們可能沒有兄弟姐妹，但在過去一般都會有兄弟姐妹。我們出門去交友，不管我們是有三個朋友，還是三十個朋友，總之一定是有朋友的。我們隔壁會有鄰居。我們出去工作會有上下級（上下級關係相當於古代的君臣關係）。在我們的種種社會關係中，暗含著錯綜複雜的衝突，需要我們花很多時間和精力去一點一點地解決。人世間最複雜、最難處理的就是人事，尤其是在中國，因爲人心太活了，人的思想太豐富、太複雜了。

在儒家看來，做這些事情不僅不是沒有價值，而是價值極大，因爲我們在做這些事情的過程中，就可以持續不斷地「下學而上達」「學達性天」，而且這種完成是非常有質地的完成。因爲這是在事上磨出來的，不是輕飄飄的紙面文章，不是紙上談兵，不是「說食不飽」「畫餅充飢」，我們通過這種方式做出來的工夫是真工夫，獲得的覺醒是真覺醒，不會往下掉。爲什麼？因爲這是從水裡火裡歷練出來的，是百煉成鋼煉出來的。所以說儒家太厲害了！不像道家有的道士在山裡打坐，感覺自己的禪修工夫、內丹工夫都不錯，但下山後一到城市里，一見到美女就漏丹了。因爲他的「工夫」基本上是紙上談兵談出來的，他在遠離人群的地方，感覺自己身心清淨、內心清明，感覺自己身上有點兒「工夫」了，但由於他沒有經過實實在在的水裡火裡的歷練，所以他的「工夫」會往下掉，果然，一進城，一個美女的微笑就把他三年的道行、三年的努力給歸零了。

但儒家就不會出現這種情況。爲什麼？因爲儒者做的工夫不是在山林中紙上談兵談出來的成果，而是從水裡火裡歷練出來的，起步就是在最艱難的環境中歷練，不迴避人生任何艱難之事，無論有多麼艱難，誰都會迴避，但儒者是不迴避的，儒者正好將其用來調心、煉心、覺心。儒者說：「我早就想找這樣的環境，找這樣的事情，找不著。老天爺厚愛我，給我賜了一件這樣的事情，讓我歷練一番。我也知道這件事很艱難，可一旦我咬牙挺過去了，那就是從水裡火裡煉出來的真工夫！」這種在人倫日用之中「學達性天」的方式衹有儒家有。

佛家和道家的修行者在修行的初中級階段，是遠遠不如儒家的，因爲他們在起步之時是處於一個遠離人群的地方，其工夫是紙上談兵談出來的，不紮實，沒有質地，很鬆散，或者說根基薄弱。如果他們再往上練，工夫也會鞏固，會把自己的根基打得很牢固，但這裡指的是一般的修行者，不是指已經出了成就、修行到了高級階段的高僧高道，這些是例外。佛家與道家的一般修行者修出來的一些所謂的「工夫」，比如感覺自己最近禪修修得不錯，煉丹煉得不錯，大小週天都通了——這些都很不靠譜，都是紙上談兵談出來的，很浮，很飄，底子很薄，一到世俗中就會被世俗擊得粉碎，被世俗拉下來又成爲一個常人。但儒者不會這樣，儒者要麼不取得成就，衹要取得一點兒成就，他的這個成就是誰也拉不下來的，因爲他的每一分成就都是實打實地歷練出來的，是真工夫。這就是爲何儒者給人的感覺是風骨很硬，有一種鋼筋鐵骨之感，因爲儒者所取得的每一點兒成就、每一點兒成長，都是水裡來、火裡去，經歷了無數磨難，在人生的風風雨雨中千錘百煉而來的。

在我們這個時代，有這樣質地的靈魂太少了。爲什麼？因爲我們這個時代的真儒太少了。真儒是真正的儒士，他們是真的能做到「富貴不能婬，貧賤不能移，威武不能屈」的人。對真儒來說，做到這三點很輕鬆，沒什麼難度。因爲他們的靈魂有質地，他們的生命裡面有鋼筋鐵骨，他們的骨頭是硬骨頭，是真骨頭。

道家說定力，佛家也說入定、定力，其實定力最好的是儒家。「富貴不能婬，貧賤不能移，威武不能屈」，這不是定力是什麼？這纔是真定力！儒者衹是不把定力、禪定整天掛在嘴上，但不說不代表沒有，儒者的定力纔是真定力。「富貴不能婬，貧賤不能移」，你真的窮過嗎？你真的窮到揭不開鍋了嗎？你真的窮到二十年、三十年、五十年都揭不開鍋了嗎？這個時候，有人給你很多錢，你真的能做到不移嗎？儒者就能做到不移，但我們現在做不到。我們修行修了三年，一個美女對我們微微一笑，我們就丟盔棄甲了，這能叫定力？紙上談兵談出來的定力是假定力，儒者的定力纔是真定力。儒者全身鋼筋鐵骨，那就叫定力。儒者往那裡一定，就叫立身，就能立得住。而我們是立不住的，一遇到利害的時候，我們的靈魂就垮下來了，我們的身體就站不直了，就開始往下倒了，我們就像哈巴狗一樣開始做各種齷齪之事了。爲何會這樣？因爲我們的身體裡面沒有骨頭，我們就像一隻沒有骨頭的哈巴狗一樣，開始攀附權貴，誰有名就攀附誰，誰有權就攀附誰，圍著權貴的門團團轉。這都是因爲我們立身沒立好，我們立不住身，我們身體裡面的骨頭不硬，我們是軟骨頭。像魯迅那種硬骨頭的人，已經越來越少了！魯迅之後，好像就再難找到第二個魯迅了，魯迅是最後一個硬骨頭的人。

在名利等面前，我們的骨頭比誰都軟，我們的身體是站不直的。如果真的把儒家的身立好了，那就真的是堂堂一丈夫！就真的能做到「富貴不能婬，貧賤不能移，威武不能屈」！我們會信念堅定：在我的道德覺醒完成之前，在我的人生使命完成之前，我不向任何人低頭，我不會爲任何人浪費我的時間和精力，我所有的時間和精力只用來完成這一件事。等我完成了這件事之後，等我成聖了之後，我再騰出時間來，去立功、立言，去爲他人、爲家庭、爲社會、爲國家，乃至於爲後世子孫們做一些自己力所能及的事情。這纔是儒家給我們規劃的人生。儒家規劃得非常好，沒有比這更好的人生了。

放眼全球，任何文化體系給我們提供的人生，都不會有儒家這麼完美、這麼巧妙！「下學而上達」「學達性天」，真的是太妙了！其中蘊含著無比的奧妙！孔子怎麼給我們提供了這麼好的一個學術架構！一邊成就人生，一邊成就人本，一邊成就人文，一邊成就人倫，一邊成就聖賢。這簡直是太美了！通過成就人倫來成就聖賢——人倫成就得越好，聖賢就成就得越好；人倫成就得越徹底，聖賢就成就得越徹底。它是這樣一種因果關係。這就是儒家學術的規模和綱維，或曰基本架構。這個架構太美了！相比於儒家給我們的人生規劃與架構，除了儒家之外的其他人類文明體系，佛家也好，道家也好，基督教也好，簡直比儒家弱太多了！不是弱一點兒，而是有天壤之別。在人生規劃與架構這一方面，其他人類文明體系暴露出了太多的缺陷和不完美之處。

這樣的人生規劃，唯有儒家有。儒家的孔孟，再往前追溯就是堯、舜、禹等歷代聖賢，其智慧結晶逐漸凝聚、豐富和拓展出一個完美的人生規劃。這個人生規劃屬於「常道」，意思是它適用於所有人，不存在適用於你，但不適用於他。此人生規劃又名「孔孟架構」「儒學架構」，一言以蔽之，就是「下學而上達」「學達性天」——就這麼兩句話，一個是因，一個是果，「下學而上達」是因，「學達性天」是果。最後實現的是「天人合一」[①]，但此處的「天」指的是心性，「天人合一」意爲心性與我們的身心合爲一體，這就完成了我們這一滴水回歸心性的大海之中這一目的，完成了由小我、私我、自我進入無我的這一過程。這就是儒家的綱維、孔孟的綱維。「綱維」是古代的稱呼，現代人名之曰「架構」或「人生規劃」。

儒家的孔孟給我們提供了一個完美的人生規劃，極爲完美！完美在哪裡？具體來說，它完美在我們可以通過實現人倫來實現成爲聖賢，可以通過實現人本、人道來實現天道。它不僅不廢人倫，不廢人道，還可以通過實現人倫來實現天道。所以，它比不廢人倫又更進了一步，不廢衹是說不反對，但不反對不代表一定能把人倫實現得很好。

道家與佛家也是不廢人倫以成就僊佛，但它們的不廢人倫不等於成就人倫。道家與佛家不能成就人倫，因爲它們是超人倫、超人本、超人文的學術架構、學術體系。在超越了人倫、人本、人文之後，如果我們追問：「你們到底對人倫、人本、人文是什麼態度？」道家和佛家會回答：「不支持，不反對。」「不支持」是什麼意思呢？就是道家和佛家不提倡自己的弟子積極參與到人倫、人事中去，因爲他們一旦參與進去，就會荒廢光陰，就會產生新的淪陷和執著。「不反對」是什麼意思呢？就是別人講人倫，講人本，講人文，道家和佛家不去反對他，不去破壞他，不去阻止他，不去設置種種障礙。總之，道家與佛家對待人倫、人本、人文的態度是不提倡，不鼓勵，不支持，不反對，是用一種超然的態度來看待這一切。何謂「超然的態度」？就是用一種冷漠的、遠離的、超越於其之外的態度（眼光）來看待人倫、人本、人文，來看待人最基本的五倫關係和生活遭遇等，包括家庭、愛情、婚姻等種種事情。爲何會如此呢？因爲佛道兩家的學術綱維（又名「學術規模」「規劃」）與儒家有著本質上的差別。佛道兩家的修行者走的不是通過成就人倫來成就聖賢之路，他們走的是通過遠離人倫、超越人倫來成就僊佛之路。他們要想成僊，要想成佛，第一步就要超越人倫，超越世俗。他們先得超越這一切，在這個基礎上，再開始進行各種禪修，最後達到成佛成僊之目的。這是道家與佛家最基本的學術規模、最核心的架構。

儒家正好相反，儒家通過成就人倫、人本、人文來成就聖賢。人倫、人本、人文是每個人都會遇到的事情，因爲人不可能沒有父母，沒有兄弟姐妹（未計劃生育之時），沒有朋友，這些是人最基本的倫理關係，所有人都繞不開。因此，儒家不可能離開人本，離開人本就等於離開了人的基礎，就把自己像風箏一樣掛在天上了，就什麼都不是了。你越想成就聖賢，就越要維護好人倫，因爲人倫是根本，是基礎，是因。因就如同種子一樣，種子種得越好，收成才能越好。儒家問：「你想不想成就聖賢？」你說：「想！」「那就去把

① 天人合一：最早由戰國時的子思、孟子提出。莊子也認爲：「天地與我并生，而萬物與我爲一」。〔參見夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2247 頁。〕

夫妻關係處理好，去把朋友關係處理好，去把上下級關係處理好，去把自己變得越來越溫良恭儉讓。」「我之前已經溫良恭儉讓了。」「不夠！要更溫，更良，更恭，更儉，更讓。」你經過一番努力後，比以前更溫良恭儉讓了。「還不夠，還要更溫，更良，更恭，更儉，更讓，……」爲什麼要這樣？因爲這樣種子才能越來越優良，土地才能越來越優良，種子越優良，土地越優良，果實才能越好。所以在儒家看來，你要成爲聖賢，對外，就要盡最大的可能齊家、治國、平天下；對內，就要盡最大的可能格物致知、正心誠意。你說：「我已經很真誠了。」「不行，再誠，要越來越誠！」正心誠意的「正」就是調正，不斷地調正自己。

這個調正是有一個過程的，不是那麼快，這就是「靈魂深處鬧革命」的過程，但不是鬧一次就能成功的，要不斷地鬧，不斷地反省，不斷地發現自己性格裡面、靈魂深處一些不良的東西並去除它們。但在去除之前，我們得發現，若我們沒有發現自己靈魂深處的這些不良的東西，下一步如何去除它們呢？因此，去除它們的前提是發現它們，發現它們的前提是我們要不斷地搜索自己的內心，要養成一種習慣，每天都要「三省吾身」，沒事就自我反省，不斷地搜索，一層一層地往深處搜索，這一層我們也許做得很好了，但當我們再往深一層，就會發現這裡有那麼多的五毒、那麼多不符合德的地方。凡是不符合德的地方，我們先要找到它們，再經過努力去除它們，這個過程叫什麼呢？叫「格物致知」，簡稱「格致」。

何謂「格物」？王陽明對它的定義是非常清楚的：格除心中不良之物，簡稱「格物」。「格物」的「格」中包含發現的成分，發現的前提是反省。如果我們不反省，如何能發現自己內心深處、靈魂深處的不良之物呢？如果我們不發現不良之物，如何能格除它呢？所以「格」字裡面含著反省、發現、去除三個環節，這三個環節合在一起，叫「格」。何謂「不良之物」？就是貪瞋癡慢疑等種種習氣。每個人的習氣都不一樣，有時它特別微妙，但無論再怎麼微妙，我們都要找到它並格除它。

何謂「致知」？「致知」是致良知的簡稱。良知就是道德。我們努力喚醒道德，不斷強化、深化、昇華道德的過程就叫「致良知」。

何謂「正心」？「正心」就是調心，把心中不好的東西去除掉，把心調整過來。按照什麼來調整？按照孔孟等歷代聖賢的教導來調整自己，把他們的言教作爲鏡子來照自己，看看自己有沒有不合之處。讓不合之處越來越脗合孔孟等歷代聖賢的教導，把不合調整到合的過程就叫「正心」。

何謂「誠意」？「誠意」就是積極地彰顯良知（心性），積極地踐行良知（心性），光輝和充擴我們的人格，培養我們的擔當精神和責任意識，敢於正視我們的不足和缺陷，不護短，不逃避，不自暴，不自棄。誠意人生，就是德性人生。[①]

格物致知、正心誠意都是長期的事情：衹要我們一天不成聖，就要格物一天；一天不成聖，就要致知一天；一天不成聖，就要正心一天；一天不成聖，就要誠意一天。格物、正心，是從負面來說，把內心中的不良之物格除，把心調正；致知、誠意，是從正面來說，不斷地喚醒、培育、壯大、強化、昇華我們的良知（心性）。兩個正面，兩個負面，我們既要從正面下手，也要從負面下手，即我們要從正面和負面兩頭同時用功。

之前我們沒有好好做過格物致知工夫、正心誠意工夫，當我們真正去做的時候，就會發現：沒做之時，我們覺得自己馬馬虎虎還算是個好人，一做才發現自己竟然這麼醜陋、這麼齷齪、這麼陰暗、這麼不堪……打個比方，有的人覺得自己長這麼大從沒幹過壞事，也就是有點兒愛美而已，但作爲一個常人，愛美之心無傷大雅，幾乎都不能算是錯誤，尤其是對於女性而言，實在不能稱之爲缺點。但這是站在常人的角度來看的，如果站在聖賢的角度，這是一個相當嚴重的錯誤！這是一個失德、缺德、無德、違德的表現。在儒家，違德就像判死刑一樣嚴重！但對於常人來說，這是可以忽略不計的事情，甚至是某種意義上的美德。就「愛美」這一點而言，試問有幾人可以例外？尤其是電視、網絡等各大媒體平台還一再地鼓勵我們愛美：「愛美之心，

① 潘麟：《〈大學〉廣義》，復旦大學出版社 2015 年版，第 134 頁。

人皆有之」。電視台插播的廣告中很多都是美容廣告，整個世界到處給我們灌輸「愛美無罪」的價值觀。在電視、報紙、手機、互聯網等鋪天蓋地地宣傳、灌輸下，我們越來越愛美了，愛著愛著，我們就不能自拔了，就越來越淪陷進去了，滿腦子都是美。從早到晚，我們要照顧自己的臉，要照顧自己的服飾，即使到了晚上都不安生，躺在床上還在想：明天出門辦事情，我要畫個什麼妝呢？我穿什麼纔美呢？一晚上滿腦子都是美。這個時候，我們的「下學而上達」哪去了？「學達性天」哪去了？「立身」的「立」字中就有「緊抓不放」之意。緊抓什麼不放？緊抓我們與生俱來的人生使命不放，我們要念茲在茲，分分秒秒都不能丟失它。如果我們放手了，忘了自己這輩子是來人間做什麼的，那還如何立身呢？

數千年來，儒佛道所有的聖人們都異口同聲地告訴我們：我們這一生唯一的使命，就是回家，就是覺醒，其他的事都是可有可無的。我們不能把自己唯一的使命給忘了！如果我們把愛美之心變成愛德之心，那就對了！我們應該把追求美的那股勁兒用來追求德，這纔是我們應該追求的，否則我們就本末倒置了！我們在浪費父母賜給我們的寶貴身體，荒廢帶我們走向覺醒的珍貴工具（寶船）！我們還美滋滋地認爲自己無罪，其實我們罪過大了。這就是聖賢文化與商業文化價值觀不同所導致的。

在現代社會，商業文化不斷地驅使著我們去消費。因爲如果我們不消費，商品就賣不出去，所以商家就用各種辦法來刺激我們消費，給我們灌輸錯誤的人生觀，讓我們去追求錯誤的事物，比如我們打開電視、報紙、網絡，到處都在宣揚「愛美無罪」。如果我們不上當，那麼商家的服裝、化妝品、減肥產品等如何能賣得掉呢？我們所有人都上了商家的當，在商家狂轟濫炸、無所不在的廣告中迷失了自己，迷失了人生的終極目標和方向。我們被商家洗腦了，忘記了聖賢對我們的教導，忘記了對聖賢的皈依，開始追求商家所提倡的東西，我們不知不覺地被商家牽著鼻子走了，他們想把我們往哪裡牽，我們就往哪裡走。

在這個時代，爲什麼不提倡聖賢？爲什麼沒有聖賢的生存空間？包括他們的著作，比如四書五經、佛經等，爲何它們落實不到我們的身心生活中來？因爲商家不讓落呀。衹要聖賢的經典往我們的身心中一落，那些昂貴的衣服、首飾、化妝品等就都賣不掉了。這是商家所不允許的，所不願意看到的。因爲如果人人都追求聖賢，都過上了朴素的生活，那這些昂貴的衣服、首飾、化妝品賣給誰？所以商家就與聖賢搶地盤，結果就是聖賢沒搶過商家。這就是我們現在所處的時代。聖賢被排擠到了一個遙遠的邊緣，而商家佔有了我們的身心，佔有了我們生活的每一個角落。現在我們無論走到哪裡，到處都是廣告，電梯裡、公交車裡、地鐵裡、馬路上……鋪天蓋地的廣告，我們已經被商業、商家包圍了，我們在不斷地被灌輸著商家給予我們的理念，久而久之，我們就被洗腦了，就去追求那些我們人生其實根本就不需要的東西。

所有的商家都在不斷地告訴我們：美來自某某服裝，美來自某某首飾，美來自某某化妝品，……過了一段時間，商家設計了新款服裝，又告訴我們：最新的潮流、最新的美來自巴黎服裝展覽會、東京服裝展覽會……總之，美一定來自他們生產的某種產品。所有的商家都不會告訴我們一個秘密，這個秘密就是：美來自內在。但孔子會告訴我們，佛陀會告訴我們，所有的聖賢都會告訴我們：美來自內在。爲何所有的商家都不敢告訴我們這個秘密，因爲一旦說了，他們舉辦的服裝展覽會誰來看？他們生產的昂貴首飾誰來買？所以他們不斷地撒謊，不斷地給我們灌輸一些虛假的知識，久而久之我們就被這些虛假的知識洗腦了。

其實古人早就說清楚了，不僅僅是美來自我們的內在（心性），善、真、美都來自我們的內在（心性）。衹要我們打開了自己的心性，就能獲得這個世界上最美的容顏、身材以及氣質，所有人都是如此。但商家就是不告訴我們這一真相，他們不斷地欺騙我們，告訴我們想要變美，就要使用美容產品。近年來，比美容產品又更進了一步，商家開始不斷向我們灌輸，整容手術的效果比美容產品更好：如果鼻子不美，就把鼻子隆一下；如果眼睛不美，就做一個眼部整形手術；……但事實上，變美最好的辦法是從心性中來，因爲一旦打開了心性，這個世界上就沒有不美的臉，所有人的臉，都是這個世界上獨一無二的最美的臉。爲什麼這麼說

呢？第一，獨一無二——每個人的臉都長得不一樣，所以每個人的臉都是獨一無二的；第二，這個世界上沒有丑人，任何一張臉都是最美的臉，哪怕有一點兒先天缺陷，比如鼻子塌一點兒，耳朵小一點兒，下巴寬一點兒，貌似是先天缺陷，但其實不是，我們會覺得那是先天缺陷，是因爲我們不懂美。在我們打開了心性以後，心性一旦透過我們的臉展露出來，我們最大的缺點將會成爲最美麗的亮點。因此，這個世界上沒有一張臉是丑的，所有的臉都是最美的。

那爲什麼我們現在不美呢？因爲我們的心性尚未打開，所以我們的美沒有展現出來，我們的美暫時缺席了。因此，我們看自己的鼻子，怎麼看怎麼不順眼；看自己的嘴，怎麼看怎麼不順眼；看自己的額頭，怎麼看怎麼不順眼；看自己的坐姿、站姿，怎麼看怎麼不順眼。不順眼不是別的原因，是我們的心性沒打開的緣故。衹要我們做一段時間的工夫，把心性打開了，一旦心性中的美通過我們的臉、通過我們的眼神、通過我們的身姿透出來，每個人的臉、每個人的眼神、每個人的身姿瞬間就是最美的！之前被認爲是缺點的地方，恰好就是我們最美麗的亮點。所以，這個世界上沒有丑人，沒有丑，衹有美。但如果我們不在心性上下工夫，老是在化妝品上下工夫，那就下錯了地方！可是我們還不知道這一真相。爲何會不知道？因爲我們被資本所欺騙，被商家欺騙，被這整個工商業時代所欺騙。

在工商業時代，就要不斷地生產，不斷地消費，這是它的基本邏輯。因爲如果不生產，資本就無法增值，所以它要不斷地生產，生產了就要有人來消費，因此，它就要把每個人都變成消費者。如何讓人們不斷地消費呢？商家不斷地給我們加以錯誤的引導，不斷地進行錯誤的欺騙，於是慢慢地，我們就被一些錯誤的價值觀、錯誤的理念佔據了大腦，從而導致我們追求了一堆錯誤的目標，比如我們今天爲昂貴的化妝品而活，明天爲美麗的旗袍而活，後天爲漂亮的首飾而活，活了一輩子，回頭一看，仍然不知道自己到底爲什麼而活。最終，我們過了一個錯誤的人生，直到臨死前都還不知道什麼是人生的真相，什麼是生活的真相，什麼是自己活著的意義和價值。

這都是因爲我們立身沒立住，我們不懂立身之道。爲什麼不懂？我們沒學孔孟、王陽明等歷代聖賢的教導，或者說沒學懂儒學、陽明心學。我們什麼都學，就是不學儒學；什麼都學，就是不學陽明心學。人間的終極智慧都在儒佛道這幾家聖賢之學中，這幾家已經把人類的終極之學全部淋漓盡致地涵蓋了、講完了，這幾家的經典著作比如《論語》《傳習錄》《道德經》《心經》等明明就在那裡，但我們就是不學。

「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」「夫孝，始於事親」意爲孝開始於「事親」。孝敬父母、夫妻恩愛、兄友弟恭[①]等，這些統稱爲「事親」。「中於事君」：用現在的話說就是如果我們在公司裡打工，就要忠於這個公司；如果我們在廠礦裡打工，就要忠於這個廠礦；我們作爲公民，就要忠於自己的祖國。這些通通屬於「事君」，其核心是我們要忠誠。「終於立身」：不管是「事親」也好，「事君」也好，其實這些都是手段，不是目的，我們最終的目的是要找到自己人生之根本，找到自己與生俱來之使命。

這個使命是什麼？就是立德，就是「下學而上達」「學達性天」。這些合在一起就叫「立身」，即我們要把身給立住了，不要隨事搖擺、與世沉浮，那都是不可以的。別人勸我們幾句，我們就改變心意了，隨便看兩個廣告，我們就被廣告給拉走了，這都是因爲立身沒立住。立身能立得住的前提就是理明法透。我們衹有理明法透了，立身才能立得住；理不明法不透，我們是立不住身的，即使立住，也衹是臨時的，衹要旁邊隨便有人說我們幾句，我們就動搖了，就退回來了。我們要想不退回來，就要堅定自己的立身之本，就要切切實實地理解孔孟之道，切切實實地明白聖賢們給我們的人生規劃，是人類所能提供的最好的方式、最好的規劃——通過實現人倫，以實現聖賢；通過實現人道，以實現天道；通過「下學而上達」，最後「學達性天」。我們要把這些切切實實地想明白，看大量的書，如果有機會，大量聆聽聖賢的親口教導，最好能夠像曾子侍奉

① 兄友弟恭：兄對弟友愛，弟對兄恭敬。〔漢〕司馬遷《史記・五帝本紀》:「使布立教於四方，父義母慈，兄友弟恭，子孝，內平外成。」（鄭微莉、周謙主編《中華成語大詞典》，商務印書館 2009 年版，第 1624 頁。）

孔子那樣，在聖賢身邊侍奉個三年、五年、十年、二十年，每天耳濡目染，不斷強化自己的認知，不斷強化自己的德行，那就更好了。

接下來孔子引用了《詩經・大雅・文王》中的一句詩文：「無念爾祖，聿修厥德。」「無」：反問句式的標誌，意爲「怎能不……？」「聿（yù）」：發語辭。「修」在此處有繼承、修行、實踐之意。「厥德」：其美德、大德、峻德。「無念爾祖，聿修厥德」釋義爲：怎能不追思你祖父文王之德行呢？但如要追念你祖父文王之盛德偉業，你得先修持你自己的德行，來傳繼和表彰文王之德行。[①]這句詩文告訴我們：我們不僅要念念不忘輝煌的祖先，還要進一步地通過我們的實踐來繼承祖先偉大的品德。

祖先可分爲兩種：一種是血脈之祖，一種是文化之祖。

第一，血脈之祖：過去稱之爲「姓氏之祖」，即有血緣關係的祖先。在我的歷代祖先中，未必每一代祖先的品德都很高尚，但說不定其中有一兩代祖先的品德非常高尚，我就以他們爲楷模，通過實踐把他們的品德繼承下來，這就叫「聿修厥德」。這個繼承可不衹是口頭上說說而已，而是要親身實踐出來的。血脈之祖（姓氏之祖）屬於「別祖」。爲什麼叫「別祖」呢？「別」的意思是特別的、個別的。這個祖先是我的，但不是你的。假如你姓王，我姓馬，在很多年前有一位馬姓的人非常有品德，恰好是我的太爺爺，他是我馬家的祖先，那他當然就不是你王家的祖先。作爲馬姓的後世子孫，我下定決心，一定要通過身心實踐把太爺爺的品德紹續[②]出來、彰顯出來。

第二，文化之祖：除了別祖之外，還有一種祖叫「共祖」（指大家共同的祖先），共祖是文化之祖。比如堯舜禹，他們就是全體中華兒女共同的祖先。還有孔子、孟子，他們不僅僅是孔家人、孟家人的祖先，他們已經成爲中華民族之共祖，不管是哪一個姓氏，所有中國人都自覺地認爲自己是孔孟後人。乃至於日本人、韓國人都佩服我們的祖先。也就是說，孔孟不僅僅是我們中國人的祖先，也是很多日本人、韓國人的祖先，很多日本人、韓國人也認孔孟爲他們的祖先——此處是指精神祖先、文化祖先。

「聿修厥德」是指繼承哪一種祖先的偉大品德呢？兩者都指。如果我們往上追溯了十代、二十代祖先，都沒有找到別祖，沒有發現一個大聖大賢，那我們要如何「聿修厥德」呢？我們照樣可以「聿修厥德」，我們可以找華夏子孫的共祖，找黃帝、堯、舜、禹、孔子、孟子等歷代聖賢，我們把黃帝、堯、舜、禹、孔子、孟子等歷代聖賢的偉大品德繼承下來，這也叫「聿修厥德」。因此，我們對祖先的偉大品德的繼承，既指繼承別祖（姓氏之祖、血脈之祖）之大德，也指繼承共祖之大德。

「無念爾祖，聿修厥德」翻譯成現在的話就是，我們作爲子孫，不能夠丟失對自己的血脈之祖和文化之祖的偉大品德的念念不忘，我們要通過實踐把他們的偉大品德活出來。但實際上，我們現在都沒有做到這句話，我們把自己祖先的優秀品德給忘了，沒有做到時時刻刻在心中念念不忘，更別提在身心中把他們的偉大品德實踐出來了。

佛家有一個貫穿於三乘——小乘、大乘、金剛乘的重要修行方法，此修行方法小乘必須修，大乘也必須修，金剛乘也必須修，故名曰「共法」。此共法就是：念佛不止。但此共法的「念佛」與後來淨土宗的「念佛」不是一回事。淨土宗修行者的最終目標是往生西方極樂淨土，那麼他們通過什麼方式來往生西方極樂淨土呢？念佛。如何念呢？出聲念「阿彌陀佛」，不斷地念，念久了，在臨死之時，就會感應阿彌陀佛來接引修行者的神識，把修行者的神識（不是身體）接引到西方極樂世界，從而實現超越六道、終止生死之目的。

其實，淨土宗把念佛的「念」字窄化了，把它窄化成了口念「阿彌陀佛」。實際上，佛家所說的念佛之本意，要比淨土宗的口念佛名要寬泛得多。念佛之本意是什麼呢？就是「無念爾祖」的「念」，就是念念不忘佛陀之意。這裡的「念」指的是心念，就是我們心中永遠不要忘記佛陀，我們要一直想著佛陀，心中念念不忘，

① 潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版，第 194 頁。
② 紹續：承嗣。

分分秒秒地想著，哪怕做夢都想著佛陀。這是一種修行，是一種快速成佛法門。就在我們不斷地對佛陀的念念不忘中，佛陀的品質——佛陀的品質其實就是心性的品質（佛家稱之爲「佛性」，儒家稱之爲「德性」或「良知」，道家稱之爲「道性」，其義一也），佛性的所有內涵，比如內含的智慧、內含的自律、內含的解脫、內含的永恆、內含的光明等，全部會在我們的身心中呈現出來。爲什麼會這樣呢？因爲佛陀已經被心性化了。所有的聖人都已經和心性打成一片了，所以，聖人等於心性，我們念聖人就是念心性，因爲聖人是心性的人形化、人性化、人格化。做一個不太準確的比喻：如果把心性比喻爲油，那麼聖人的身心就相當於油條，任何油條都是在油裡面炸透了纔拿出來的，聖賢的身心已經在心性的油鍋裡炸了幾十年了，早已炸透了，因此，所有的聖人都是心性的化身——儒家的聖人，就是儒家心性（德性）的化身；道家的聖人，就是道家心性（道性）的化身；佛家的聖人，就是佛家心性（佛性）的化身。所以，我們念佛，對佛念念不忘、心嚮往之，其實就是對心性念念不忘、心嚮往之，因爲佛陀釋迦牟尼就是心性的人形化、人性化、人格化，故我們念佛就是念心性。因此，佛家把念佛，對佛念念不忘、心嚮往之，作爲成佛的重要法門之一、核心法門之一。別的法可修可不修，可有可沒有，但衹要我們把這一個法門做徹底了，做到位了，做圓滿了，我們就成佛了。這是佛家的觀點。

儒家的觀點與佛家的觀點異曲而同工。儒家稱之爲「無念爾祖」。「爾祖」的「祖」不是指泛泛的祖先，而是指祖先中的那些偉大的聖賢，在中國，具體來說就是堯、舜、禹、周公、孔子、孟子、王陽明等歷代聖賢。我們作爲他們的子孫，要念念不忘他們的美德、他們的智慧、他們的教導、他們的學說、他們的言行、他們的思想內涵、他們的曠世偉業等等，總之，與他們有關的一切，我們全部要念念不忘，永不中斷。我們不僅要念念不忘，還要進一步地把他們的思想學說、品德言行等全部在我們的身心中慢慢地落實，慢慢地體現出來，慢慢地活出來。所以，「無念爾祖」是因，「聿修厥德」是果。我們衹有瞭解了這些聖賢的美德、智慧、教導、學說、言行、思想內涵等一切，才能把這一切通過自己的身心體現出來、活出來。

儒家的「無念爾祖，聿修厥德」和佛家的念佛法門非常類似，簡直就是一回事。但我們要知道，這句話不是孔子說的，而是孔子從《詩經》中引用來的。《詩經》是什麼時候誕生的呢？《詩經》是中國最早的詩歌總集，其內容大部分來自周朝，小部分來自商朝，這些詩歌一直可以追溯到商朝的成湯時期。如果追溯到商朝的開國國君商湯王（？—前 1754）[①]那裡，至今已有三千七百年左右了[②③④]，而釋迦牟尼（前 566—前 486）誕生於大約兩千五百年前。因此，「無念爾祖，聿修厥德」這句話比釋迦牟尼還要早誕生一千多年。也就是說，我們中國人比釋迦牟尼早一千多年就已經給後人們指出了一條成聖之道，這條成聖之道就叫「無念爾祖，聿修厥德」。

其實金剛乘裡的修本尊也是念佛法門的具體化和變種，本質上還是念佛法門，還是對佛念念不忘，還是「無念爾祖，聿修厥德」這句話。但一般的老百姓只知佛家有一個重要的核心法門叫念佛法門，而不知儒家有更好的念佛法門（念聖法門）——「無念爾祖，聿修厥德」。這個法門非常好，一直到王陽明都還在使用。王陽明被困在龍場時，幾乎已經萬念俱灰了，僅有最後一念沒灰（「灰」爲灰心、破滅之意），哪一念？成爲聖賢。於是他不斷地問自己：「如果孔子處在我現在的這個位置，他會怎麼辦？如果孟子處於我現在的這個境地，他會如何做？」陽明不斷地讓自己進入孔孟的生命之中，假設自己就是孔子，假設自己就是孟子，以孔子自居，以孟子自居，來試圖提陞自己的智慧與品德。他不斷地把自己認同成孔子，認同成孟子，不斷地加

① 胡國珍主編《中國古代名人分類大辭典》卷一，華語教學出版社 2009 年版，第 15 頁。
② 王秀梅譯註：《詩經》，中華書局 2015 年版，第 1—2 頁。
③ 閆孟蓮：《〈詩經・商頌〉爲商人舊作》，《信陽師範學院學報：哲學社會科學版》2016 年第 3 期，第 133—136 頁。
④ 韓兆琦譯註：《史記・本紀》，中華書局 2010 年版，第 144 頁。

深認同、加深認同……最終他突然就開悟了。龍場悟道就是這樣悟的。因此，王陽明的悟道法門是什麼？答：「無念爾祖，聿修厥德。」

現在很多人通過網絡、書籍、報紙等方式整天談陽明悟道，以至於沒研究過儒家的人都知道有一個「龍場悟道」的故事，但王陽明在龍場到底是怎麼悟道的？具體是通過什麼途徑、什麼方法悟道的？沒人能真正明白。我們可以通過王陽明的自傳來得知當時的情況。王陽明曾在其自傳中寫道：「聖人處此，更有何道？」[①]這句話其實極爲重要，蘊藏著無窮深意，翻譯成現在的話就是：「（當我在龍場的時候，我不斷地問自己：）如果我是孔子，如果我是孟子，此時此刻，我應該怎麼辦？我的身心應該何以自處？」當時，王陽明處於非常極端、非常殘酷的環境之中，他已經快要活不下去了，快要死了。面對這種絕境，他是怎麼做的呢？他以孔子自居，以孟子自居，其實這就是在實踐「無念爾祖，聿修厥德」。同時，這也證明他平時就有這個習慣，因爲如果他平時沒有這個習慣，在這種極端狀況下，他肯定會忘記以孔子自居、以孟子自居的。

王陽明被困於龍場時以聖人自居不是刻意的，而是自然的，因爲這是他從小就養成的習慣。王陽明的父親王華從他幼年時起就開始不斷地引導他、教導他、啟迪他，讓他養成了「無念爾祖，聿修厥德」這樣的習慣。在平時，這個習慣的自顯自發可能還不太明顯，但越是在極端的環境中，越是會自顯自發出來。每當王陽明遇到轉折點、困境、極端的環境，自然而然地心裡就會冒出來：「聖人處此，更有何道？」所以，當陽明到了龍場這一極端環境之中，他還是這個習慣：「如果我是孔子、我是孟子、我是周公、我是堯舜禹，此時我應該怎麼辦？」他不斷地把自己認同成聖人，不斷地加深這種認同，最後他就真的是聖人了，他的心性一下就被打開了，他的良知就被喚醒了，他的道德覺醒就發生了一次質的飛躍，也就是所謂的「明心見性」。「龍場悟道」就是這樣來的。說神奇，其實不神奇；說不神奇，其實也很神奇。但如果我們沒有從小就養成「無念爾祖，聿修厥德」這一習慣，那麼越是在關鍵時刻，就越是手足無措，越是會忘記「無念爾祖，聿修厥德」。因此，平時我們就要潛移默化地訓練自己養成這一習慣。

佛家的「念佛」和儒家的「無念爾祖，聿修厥德」幾乎一樣。佛家說：永遠不要忘記佛在我們心中，無論在任何情況下我們都要念念不忘佛陀，越是在極端的環境中，越不能忘了佛陀。久而久之，我們就會以佛自居，以佛自認，以佛自處，以佛自悟。在剛開始「念佛」時，我們會覺得佛比較抽像，比較模糊，比較縹緲，但在我們不斷加強念佛的過程中，就會發現我們的生命與佛陀的生命越來越交融，佛在我們的心目中變得越來越具體。這個具體不是指佛的形象具體，而是指佛的生命、佛的境界、佛的智慧、佛的一切功德等都會在我們的心中慢慢地越來越清晰，越來越具體，最後就完全成了真實，在我們的身心中體現出來。這個過程就是佛家所謂的「念佛」之過程。這是佛家的核心法門、重要法門之一。儘管佛家有八萬四千法門都可以成佛，但其中還是有重要和不重要之分，佛家把念佛法門作爲重中之重的法門來教授弟子，讓弟子去修行、去實踐，而且這個方法還很簡單，祇是念佛。

但不同時期的佛法，對念佛的理解有深淺之別。小乘佛法對念佛的理解比較淺，到了大乘佛法就深得多了，到了金剛乘佛法（又名「大乘晚期佛法」，屬於最成熟時期的佛法）則更深。這個深淺是如何來區分的呢？我們通過讀大量的經典可以發現，不同時期的經典對念佛的闡釋不同。小乘的經典很淺，我們如果讀了很淺的經典，對念佛的理解也就隨之而淺；大乘要比小乘深刻得多，如果我們讀了大乘的經典，對念佛就有了遠深於、遠廣於小乘的理解；如果我們有幸讀了金剛乘的經典，在這些法本經論的啟迪和引導下，對念佛就有了遠深於、遠廣於大乘的理解。但不管是小乘、大乘，還是金剛乘，不管修行者對念佛的理解是深還是淺，是廣還是窄，念佛這個法門都是貫穿於始終的。

---

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1228 頁。

相比於佛家而言，早在久遠的大約三千七百年前，當地球上的很多原始部落的人還在茹毛飲血的時候，華夏先祖們就已經非常明確地給出了人生覺醒法門、生命覺醒法門，用八個字就概括了——「無念爾祖，聿修厥德」。這太讓人驚嘆了！我們中華文化實在是太偉大了！不僅如此之偉大，而且如此之成熟！後來到了大約兩千五百年前，以西元前五百年左右爲中心——在西元前八百年到西元前兩百年之間，人類才進入了文明的爆發期——第一軸心時代[①]。在第一軸心時代，聖人輩出，標誌著地球的文明進入了一個不可思議的成熟期，人類文明到達了一個不可思議的高度。至今我們還在這個文明高度的籠罩下和孕育下，我們還沒有超越這個高度，這是人類文明史上的第一個高峰期。這個文明高峰期還不是僅僅在一個地方出現，而是地球上有好幾個地方同時進入了高峰期。在這個時期誕生的佛陀才說出了念佛法門，而中華民族的先祖們早於佛陀一兩千年（甚至更久）就已經明確地把這個法門以詩歌的形式傳給後世了。

《詩經》編成於春秋時代，本只稱《詩》，儒家將其列爲經典之一，故稱《詩經》，共 305 篇，分爲「風」「雅」「頌」三大類。其中的民間詩歌部分，相傳由周王室派專人（古稱「行人」或「遒人」）到民間搜集而得，稱爲「采風」，故《詩經》是上至王公貴族、下至販夫走卒的詩作彙集。[②]《詩經》與唐詩宋詞不同，唐詩宋詞純粹是詩詞，文學佔主流位置，《詩經》中的詩歌文學水平也是非常高的，但除了文學水平高之外，詩中還蘊含著豐富的哲學，以及大量對生命的深刻洞見和感悟，而且它就像一部百科全書，包羅萬象，它是古人對上古時代的文化的總集，名曰《詩經》。也就是說，我們中華文化在非常早的時候，就已經對生命有了異乎尋常的洞見，並且把這種洞見加以系統化和理論化，最後形成文字，傳於後世。除了「無念爾祖，聿修厥德」之外，《詩經》裡類似於這種揭露生命的真相、指引生命走向解脫與覺醒的詩句可以說是俯拾皆是，幾乎每一首詩裡都有幾句，甚至一整首詩都是如此。所以，《詩經》完全可以看作是一部最早的生命科學偉大著作。也就是說，生命科學最早的著作不是《論語》，不是《孟子》，不是《傳習錄》，而是《詩經》。相對於《詩經》來說，《傳習錄》就已經晚得多了，《傳習錄》誕生至今才五百年左右，而在大約三千七百年前就已經誕生了大量的對生命有成熟的、清晰的洞見與啟示的詩文。

因此，這再一次證明：第一，中華文化是古老的文化，極爲源遠流長；第二，中華文化是一個一誕生就成熟的文化，古人之所以強調老子一出生鬍子就白了，其實更多的是對中華文化剛一誕生就很成熟的一種象徵；第三，中華文化是生命的文化，它起於生命，歸於生命，始終圍繞著「生命」二字來展開中華文化的建構，包括後來的儒家、道家，以及從印度傳來的佛家，都是真正的生命文化。所以，我們整個東方文化都是生命文化。

反觀西方的現代商業文明，滿打滿算也就四五百年而已，是一個非常幼稚、非常初級的文明。所以現在的西方商業文明仍處於幼稚、粗糙、低級、模糊，乃至於混亂顛倒的狀態。將來它會不會克服這些問題，走向成熟？一定會，它一定會把這些不足之處克服掉、超越掉，一定會走向成熟，但不是現在，那是很多年之

---

① 軸心時代：軸心時代是雅斯貝爾斯歷史哲學中的中心概念。他將人類的歷史分爲四個階段，「其一是：我們祇能推斷出最初的一大步，即語言之產生、工具之發明以及火之點燃和應用。這是普羅米修斯時代，是所有歷史之基礎，正是經歷了這一階段人類才變成了不同於我們不能想像的僅僅是生物意義上的人的存在。其二是：在西元前五千年至西元前三千年間在埃及、美索不達米亞、印度河流域、稍晚在中國黃河流域，產生了古代的高度文明。其三是：以西元前五百年左右爲中心——在西元前八百年到西元前兩百年之間——時至今日我們仍然賴以生存的人類精神的基礎，同時又獨立地在中國、印度、波斯、巴勒斯坦、希臘出現。其四是：其後祇有唯一的一件無論在精神上，還是在物質上都具有深刻影響的事件，並且具有世界歷史意義的影響：科學技術的時代。……」「世界歷史的軸心似乎是在西元前八百年至西元前兩百年之間發生的精神歷程之中。那時出現了時至今日我們與之共同生活的人。……非凡的事都集中在這一時代發生了。在中國生活著孔子和老子，中國哲學的所有派別都產生了，墨翟（墨子）、莊子、列子以及不可勝數的其他思想家都在思考著；在印度出現了《奧義書》，生活著佛陀，所有可能的哲學流派以至於像懷疑論、唯物論、詭辯術以及虛無主義都發展了起來，情形跟中國一樣；在伊朗，查拉圖斯特拉在教授他那富於挑戰性的宇宙觀，即認爲這是善與惡之間的鬥爭過程；在巴勒斯坦則出現了先知，從以利亞經過以賽亞及耶利米到以賽亞第二；在希臘則有荷馬、哲學家巴門尼德、赫拉克利特、柏拉圖、悲劇作家修昔底德以及阿基米德。通過上述的那些名字所勾畫出的一切，都發生在這幾個世紀之內，並且幾乎是同時在中國、印度和西方相互間並不瞭解的情況下發生的。這個時代的新的東西比比皆是，人們開始意識到在整體中的存在、自我以及自身的極限。他感覺到了世界的恐怖以及自己對此的無能爲力。他提出一些極端的問題，在無底深淵前尋求著解脫和救贖。在清楚意識到自己的極限時，爲自己確立了最崇高的目標。在自我存在之深層以及超越之明晰中，他體驗到了絕對性。在這個時代產生了我們今天依然要借助於此來思考問題的基本範疇，創立了人們至今仍然生活在其中的世界宗教。」（參見卡爾・雅思貝爾斯著，李雪濤主譯：《大哲學家》，社會科學文獻出版社 2005 年版，第 5—6 頁。）

② 參見夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2039 頁。

後的事了。現在我們仍然處於商業文明很初級、很低級的起步階段，非常粗糙，非常非理性，非常混亂，非常顛倒，所有初級階段的文明的特徵它都有。此外，現在的商業文明的屬性屬於生物性（獸性），其中人性的成分很少，基本上就籠罩在生物性的黑暗世界中，還沒有走出生物性的黑暗狀態，偶爾有星星點點的人性的閃光，但太少了，可以忽略不計。現在的商業文明遵從的是叢林法則，其基本色彩是黑暗的、生物性的、弱肉強食的，所以現在我們還看不到它的未來。爲何看不到未來？因爲獸性的本質是黑暗的，獸性就是徹徹底底的無明、徹徹底底的習氣、徹徹底底的黑暗。

西方的心理學家弗洛伊德通過催眠和夢的解析這兩種方式，走進了人的生物性，用他的話說叫走進潛意識。其實走進潛意識就是走進獸性，這是一回事，只不過名稱不同而已。我們中國人稱之爲「獸性」，西方人稱之爲「潛意識」。弗洛伊德是第一個正式走進潛意識的人，即第一個走進獸性的人。他通過催眠（語言的誘導）的方式把精神病人誘導到潛意識中去，於是他看到了人的獸性，這讓他非常驚駭：人的潛意識怎麼會如此肮髒、黑暗、顛倒、錯亂、變形？！凡是人能想像出來的所有不好的東西，全部像垃圾堆一樣地儲存在人的獸性之中。他就受不了了，對人類充滿了絕望，覺得人類完了。

因此，弗洛伊德認爲，我們整個人類的文明就是建立在潛意識之上的，是潛意識的外化，是潛意識經過偽裝以後的顯化狀態。這就是他對人類文明的定義。他說人類文明在本質上是虛偽的。爲什麼？因爲它不是直接呈現、直接顯化出來的，而是經過了一番偽裝和包裝以後才顯化出來的。既然是偽裝和包裝過的，那麼它當然是虛偽的。所以他說，人類的音樂沒有價值，人類的音樂衹是潛意識（獸性）經過包裝以後的呈現，音樂表面上聽起來很高雅，但如果把高雅的包裝去掉，音樂就是鬼哭狼嚎，它的本質就是獸性的呈現和彰顯，既不好聽，也不美。繪畫也是如此，去掉繪畫表面上的包裝（美麗的色彩等），它的本質還是獸性的呈現和彰顯，所以有何美感可言？毫無美感可言。很多人把繪畫、音樂等藝術說得非常偉大，但在弗洛伊德看來，這些都不偉大，都是由世界上最噁心、最差勁、最壞的東西偽裝而來的，如果去掉這些偽裝，就能看到它的本質。它的本質是什麼？就是殘忍、殺戮、仇恨、自私、自戀等這些獸性中的東西。這就是弗洛伊德的文明觀。

弗洛伊德對人類的文明、人類的未來是非常悲觀的，悲觀的原因就是：他不相信人有人性，更不相信人有德性（佛性、神性）。他說：我只看到了獸性，我只相信我看到的，我沒看到人性在哪裡，德性就更談不上了。每個人的靈魂一打開，或者說潛意識一打開，都肮髒得不得了，一點兒也不美，一點兒也不好。其實，這是因爲他沒有看到人性，而不是說人沒有一點兒好的地方。人有好的地方，只不過他沒有看到而已。他已經去世很多年了，我們沒有辦法讓他看到了，我們衹能假設，如果有一天他能看到人有人性、德性，他就會相信，人類是有希望的。因爲衹有看到人性，特別是看到德性，人生才有希望，人類才有希望，否則我們所有人就會像弗洛伊德那樣，看到的都是黑暗，看不到任何希望。弗洛伊德研究的潛意識（獸性），有一個重要的特點就是黑暗，一進去以後，到處都是黑暗，看不到任何光芒。黑暗是獸性的一個重要特徵。而人性是有光芒的，德性的光芒則更爲光輝。所以，包括王陽明在內，所有的聖賢看到的都是光明。這就是爲何在王陽明臨死的時候，別人問他有什麼遺言嗎？他回答：「此心光明，亦復何言！」[①]

光明是什麼呢？光明就是人性，特別是德性。人性是小光明，是微弱的光明；德性（良知、佛性、神性）是光明的極致，是強烈的大光明。如果把人性的光比喻爲月光，那麼德性的光就是太陽光。因此，人性是有光明的，但人性的光還比較弱，就如同月光一樣；而德性（佛性）的光很強，可以普照天地，故曰「佛光普照」。「佛光」的光是什麼光？就是佛性之光，儒家稱之爲「良知之光」（良知的光明，或曰德性的光明）。也就是說，衹有人性、德性（佛性）才會有光明，在生物性（獸性）裡是沒有光明的，是充滿了黑暗的，是伸手不見五指的。因此，生活在生物性裡的人是永遠看不到光明的，在他的眼裡和心裡全部是黑暗，無論他往

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1324 頁。

哪裡看，往內看，往外看，往左看，往右看，到處都是黑暗。我們跟他說光明，他是不相信的，反而會認爲我們在欺騙他，因爲他從來沒見過光明。

所謂「精神病人」，其實就是生活在潛意識（獸性）中的人。在弗洛伊德看來，所有的精神病人都是被自己的潛意識所包圍和掌控的人，或者說被自己的獸性所包圍和掌控的人。所以，所有的精神病患者都沒有未來，他們極爲痛苦，因爲他們看不到未來，他們找不到生活的價值和意義，他們不知道自己爲什麼活著。這就是很多精神病人想自殺的原因。他們用頭撞牆、割脈……總之就是不想活了。我們不要試圖跟精神病人講道理，不是因爲我們講的道理不成立，而是他們聽不進去。我們講的道理，每一句話都成立，每一句話都對，但爲何他們聽不進去呢？因爲我們和他們生活在不同的世界中，我們生活在光明的世界中，他們生活在黑暗的世界中，所以他們看不到未來，看不到真，看不到善，看不到美，看不到任何生命的價值和意義，看不到任何美好的東西，在他們的眼裡和心裡，所有的地方都充滿了絕望，做任何事都毫無意義、毫無價值，因此，無論我們和他們講什麼，他們都是聽不進去的。

一個活著沒有任何價值感、沒有任何意義感的人，比死了都難受。因爲人的本質是意義的存在，是價值的存在，不管是真價值還是假價值，總之，我們必須感受到活著的價值。如果我們的生活和人生感受不到任何價值和意義，這是一秒鍾都難以忍受的，我們就會崩潰。我們之所以能健康地、快樂地生活，是因爲我們時時刻刻能感受到自己活著的價值和意義。活著的價值和意義，是維繫我們這個身心正常運轉的基礎。如果把我們活著的價值和意義全部去掉，就等於去掉了我們存在的基礎，去掉了我們身心正常運轉的基礎，我們的身心就不能正常運轉了，我們的身心就會崩潰。身心一旦崩潰了，我們就成了精神病人。

因此，我們若不想成爲精神病人，就一定要用價值和意義來支撐我們、引領我們。如果我們找不到人生的真價值、真意義怎麼辦？哪怕用一些假價值和假意義也行，就算是偽造的，也總比沒有強。打個比方，我們造了一個假碗，但假碗至少也是個碗，總比沒有碗強，我們還可以用這個假碗來吃飯，儘管它是假的，是贋品，但它至少還能用。人生也是如此，當我們找不到人生真正的價值和意義的時候，就開始用假的價值和意義來替代，我們就生活在假的價值和意義之中，但這也能哄我們過一輩子，從少年哄到老年，一直哄到死亡。不過這挺可悲的，因爲它畢竟是假的，我們被假的東西哄騙了整整一輩子。

假的人生價值和意義永遠替代不了真的，所以最好能有真的。真的從哪裡來？從聖賢的開示與教化中來。這是毫無爭議的，因爲衹有聖賢是人性與佛性的徹底彰顯者。聖賢傳給我們的，是他們在人性的月光和德性的陽光照耀下所發現的生命的真理、存在的真相。我們可以和任何人抬杠，但不要和真相、真理抬杠，因爲我們一定會輸的。

耶穌曾說過一句話：「我是道路、真理、生命。」[①]爲什麼他是道路，而我們不是道路？因爲他知道人生真正的意義和價值之所在，他知道我們與生俱來的人生使命之所在，所以他的每一句話都是針對我們真正的人生價值與意義而說的，都是針對我們與生俱來的人生使命而說的，所以他是我們不可迴避的、必須踏上的道路，即解脫之路、覺醒之路。儒家稱之爲「成聖之路」，佛家稱之爲「成佛之路」，基督教稱之爲「救贖之路」，其實都是一個意思，我們現在統名曰「生命覺醒與生命解脫之路」。

不僅耶穌是道路、真理、生命，包括孔孟、王陽明等所有聖賢都是我們普通凡夫的道路、真理、生命。我們對陽明念念不忘，就是對道路、真理、生命、光明、解脫、覺醒念念不忘。佛家認爲，衹要我們對佛念念不忘，不斷地加深我們的念念不忘，最終就能成佛。同樣的道理，我們對以孔孟爲代表的聖人念念不忘，最終我們就會成爲聖人。

---

① 耶穌宣告：「我是道路，真理，生命；若不借著我，沒有人能到父那裡去。」（《聖經・約翰福音》）（魯成文：《德國文化漫遊》，科學技術文獻出版社 2019 年版，第 188 頁。）

儒家要求我們「無念爾祖，聿修厥德」，其中有一個要點：我們對孔子的念念不忘，不是表面上的念念不忘，而是在念念不忘的過程中，不斷深入孔子的生命中去，深入孔子的品德、胸懷、智慧、思想體系、覺醒境界中去，讓自己不斷地融進去，在融進去的過程中，還要「聿修厥德」。也就是說，我們還要傳承，要把孔子的品德、胸懷、智慧等在我們的身上活出來、落實出來、體現出來。久而久之，我們就成了孔子的化身、孔子的再現、王陽明的化身、王陽明的再現。佛家稱之爲「化身」，儒家沒有「化身」這個詞，儒家稱之爲「再現」。我們再現了孔子，我們就是孔子的化身。還有一個詞與再現、化身同義，但更通俗易懂，叫「活出來」。我們要把孔子活出來，把孟子活出來，把王陽明活出來……把他們活出來的過程就是我們道德覺醒、生命覺醒、生命解脫的過程，就是我們調心、煉心、覺心的過程，就是我們致良知的過程。

良知是比較抽像的，而王陽明則是良知的具象化。或者說，陽明就是良知，良知就是陽明。你想知道良知是什麼嗎？請看陽明。因爲陽明從身到心，所有的起心動念、言談舉止，徹內徹外、徹上徹下都是良知的顯化。我們念念不忘陽明，就是念念不忘良知；我們念念不忘良知，就是念念不忘心性（道德、天性、德性）。儒家又將良知稱爲「仁」或「道心」，我們現在稱呼心性爲「生命」或「本體生命」。所以，「本體生命」「生命」「道心」「仁」「心性」「良知」「天性」「德性」，這些詞是一個意思。

孔子是仁的化身，孟子是本性的化身，陽明是良知的化身，佛陀是佛性的化身，耶穌是上帝的化身，其實是一個意思：所有的聖賢都是心性的化身。以此類推，老子是道的化身，莊子也是道的化身。道又是什麼呢？道還是心性。因此，莊子也是心性的化身。爲何說他們都是心性的化身？因爲他們的身心已經與心性徹底打成一片了，他們的身心當然就成了心性的化身。

這很好理解。表面上看，我們是在崇拜王陽明，念念不忘王陽明；實際上，我們是在念念不忘良知（心性），我們是要跟王陽明所代表、所象徵的良知（心性）打成一片、融爲一體。這纔是我們真正的目的。王陽明就是良知的出入口，借助王陽明進入良知是一個方便法門。爲什麼？因爲他就是良知的化身，他就是良知的再現，他通體內外、徹上徹下全是良知的顯化，乃至於「王陽明」這三個字都已經成了良知的化身。開悟之後「王陽明」這三個字與開悟之前「王陽明」這三個字意義是不同的：開悟之前，「王陽明」這三個字純粹只是一個人的名字；開悟之後，「王陽明」這三個字就已經不是通常意義上的名字了，那是什麼？是良知。也就是說，凡是王陽明的一切都不是王陽明的一切，都變成了良知。因此王陽明的一切都成了我們進入良知的方便法門，包括「王陽明」這三個字也成了我們學習良知、領悟良知、感受良知、進入良知、化爲良知的一個方便法門。

如果王陽明身在佛家，我們念王陽明的名字，就可以往生王陽明的淨土了。只不過儒家不講這一套，儒家衹是籠籠統統地「無念爾祖，聿修厥德」就可以了，不在這個基礎上再加一些內容了。不像佛家，佛家在這個基礎上加了淨土等很多內容。但儒家不附加這些內容，不代表儒家不含這些理，儒家同樣含著這些理，因爲生命之理是不分儒家、佛家、道家的，生命之理是普適於一切的。衹要是生命之理，就超越儒佛道等一切門派，而成爲一個共理。因此，我們不需要念「阿彌陀佛」，我們衹要念念不忘王陽明，念著念著，王陽明的品德、境界等就會在我們身上體現出來，這就叫「無念爾祖，聿修厥德」。只不過儒家不這樣做，儒家覺得這樣做顯得有點兒神秘化，所以它把這一塊處理得很人性化、人道化，不像佛家和道家那樣充滿了神秘色彩。儒家是去神秘化的，它盡量靠近常道，盡量靠近老百姓能接受的這個層面，並一直保持在這個層面說話。

如果佛家出了一個王陽明，肯定會有一個專修王陽明的法門誕生，這個法門其中有一個重要的環節，就是念王陽明的佛號，即不斷地念「王陽明、王陽明……」但儒家不講這一套，儒家沒有這些外在的儀式儀軌。這就給了我們一個啟發：沒有了這些外在的儀式儀軌，我們仍然可以「無念爾祖，聿修厥德」。既然儒家能這樣，那麼我們用這個理念去改造佛家行不行？去改造道家行不行？

因此，儒家這幾千年來的實踐給了我們一個極爲重要的啟發：不要形式，效果更好！那我們爲何還要那些神神秘秘的、莫名其妙的、非理性的宗教儀式儀軌呢？我們一定要像佛家那樣在王陽明像前供上一束花嗎？不供花就不能「無念爾祖，聿修厥德」了嗎？至少儒家雄辯地告訴我們：不供花也沒問題。既然不供花也沒問題，那麼我們就把花去掉。那是否一定要像佛家那樣在佛像前供水呢？儒家說：也不用供水。那我們就把供水也去掉。以此類推，比如供香、供燈等等，全部可以去掉。最後，我們連供奉塑像都不需要。「無念爾祖，聿修厥德」裡面有塑像嗎？沒有。那就連塑像也不需要了。這樣一來，沒有了任何外在的形式，完全是心靈對心靈，這樣反而更好。如果還要供花、供水、供香等等，這些外在的形式反而束縛住了我們，阻礙了我們「無念爾祖，聿修厥德」。

「無念爾祖，聿修厥德」來自《詩經》，《詩經》中的詩歌比孔子要早誕生一千多年。也就是說，在孔子誕生的一千多年前，我們的老祖先就已經發現外在的儀式儀軌不是什麼好東西，它會障礙我們德行的修行，障礙我們道德的覺醒，而不是有助於我們，即它只會害德，不會助德。這個觀念十分重要！這個觀念支撐著儒家幾千年來去宗教化、去神秘化、去形式化、去庸俗化。

我們仔細想想，在佛像前面放幾朵花、幾碗水，以換取佛菩薩實現自己的種種願望，這是極度庸俗的，這裡面含著行賄受賄，含著做生意的念頭，含著想以小成本換大收穫的貪婪之心。我們經常可以看到很多類似這樣的場景：

一位老人手裡拿著一朵花，來到佛像前說：「佛呀，我給你供一朵花，你要保佑我子孫平安，保佑我打麻將要贏，讓我孫子有一個好姻緣，讓我孫女找到一份好工作。」說完這些後，他抬頭看了一下佛菩薩，繼續說：「你聽見了沒有？如果沒聽見，我再說一遍：我給你供了一朵花，你要保佑我子孫平安，保佑我打麻將贏錢，我昨天打麻將輸了好多錢，你以後一定要保佑我贏，你要是保佑我贏了，我明天買兩朵花來供你！」這哪裡是在供佛？這純粹是赤裸裸地做生意！這完全是貪心外露！這個人太貪婪了，兩元錢買一朵花，要實現這麼多願望，毒品販子都沒有他貪婪！庸俗至極！可惡至極！這是神聖的生命對生命的承諾和連接嗎？完全不是！這是赤裸裸的貪婪，是佛陀最厭惡的東西。佛陀最厭惡貪婪，而很多人在佛像面前做的就是佛陀最厭惡之事。如果我是一個真正的佛，我絕不實現你的願望，你越貪婪，我越不實現你的願望，我就是要和你的貪婪反著幹我纔是佛。我要是實現了你的願望，那我和你不就是一丘之貉（hé）[①]了？那我就不是佛了。

爲何佛家會出現這樣的現象，而儒家就不會？因爲儒家不給我們這個機會，儒家經常連塑像都沒有，何談在塑像前供花，以及表演自己的醜陋和貪婪？即使有塑像，儒家也沒有在塑像前供花供水等傳統。因此，儒家帶給我們的啟示是：所有的儀式儀軌實際上都是毫無意義的，不僅浪費錢、浪費時間，還會助長人的貪婪、顛倒錯亂、無明、習氣等等。所以儒家大力倡導去宗教化、去神秘化、去儀式化、去庸俗化，儒家不准許這些東西存在。這是非常好的！這是儒家的智慧。我們要抓住儒家的精髓，精髓就衹有一句話：「無念爾祖，聿修厥德。」對於這句精髓，我們不要忘了它，不要僅僅停留在表面上，僅僅停留在表面上的任何東西都是假的，我們要把這句話刻入心中，把它真正地活出來，「聿修厥德」就是真的。反之，如果不把它活出來，我們磕一萬個頭都沒用，擺一萬朵花都沒用！不要自欺欺人了！

真正的聖學是什麼？是靈魂對靈魂的傳承，是生命對生命的傳承。無論哪家聖學都是如此，儒家的聖學更是如此。聖學改變的是你的靈魂，改變的是你的生命，是要格物致知的，如果你既不格物，也不致知，你的靈魂很低劣，你總在聖人像前擺花、擺水幹什麼？你擺一萬朵花有用嗎？擺花不能讓你成聖，擺水也不能讓你成聖，讓你成聖的是格物，是致知，是「下學而上達」。「下學而上達」與你擺花有關係嗎？與你擺水有

① 一丘之貉：丘指小山。貉指外表像狐狸的哺乳動物。一丘之貉指一座山上的貉。比喻彼此相同，沒有差別。今多用於貶義，比喻都是一樣的壞人。（鄭微莉、周謙主編《中華成語大詞典》，商務印書館 2009 年版，第 1720 頁。）

關係嗎？與你塑像有關係嗎？與你磕了多少個頭有關係嗎？與你吹喇叭、敲鑼有關係嗎？毫無關係！「聿修厥德」纔是核心中的核心，纔是靈魂，纔是生命對生命的傳承，纔是道對道的傳承。

幾千年來，「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉」[①]。「堯以是傳之舜」，堯傳給舜的是什麼？就是「無念爾祖，聿修厥德」。舜將之傳給了禹，禹傳給了湯，湯傳給了文王、武王、周公，文王、武王、周公傳給了孔子，孔子傳給了孟子，孟子傳給了二程，二程傳給了陽明。一代又一代的聖賢遞相授受的就是「無念爾祖，聿修厥德」，就是道德覺醒、心性覺醒、生命覺醒之道。這是我們要念茲在茲、永不可丟失的，要像抓住命根子一樣時刻不敢鬆懈，一鬆懈就是失德、無德、缺德、悖德，我們一秒鍾都不能失德、無德、缺德、悖德。

什麼樣的情況屬於失德、無德、缺德、悖德呢？太多了，凡是和這個宗旨相違背的，全部屬於失德、無德、缺德、悖德之範圍。以這個標準來看，我們簡直沒法活了，我們的每一個起心動念、每一個言談舉止都嚴重失德、無德、缺德、悖德，而不是立德（立德就是立身），我們離道、離德，遠矣！我們從小到現在，幾乎沒有一秒鍾在道上、在德上，幾乎所有的時間段，幾乎做的所有事情，都處在失德、無德、缺德、悖德的範圍內。儒家之道德具有無上之莊嚴，道德一旦提起來，一瞬間就能把我們的整個身心內外修正過來，讓我們的整個身心挺立起來、覺悟起來、覺醒起來。儒家的這一套「下學而上達」的法門極爲厲害。

當年我不是一開始就直接研讀陽明學的，我是被牟宗三先生引進陽明學中的。我沒有直接讀陽明學是因爲我讀不懂，我必須牟宗三先生把我引進去才能懂。因此，我的接引師是牟宗三先生，我視其爲私淑先生。儘管我一生都沒見過牟宗三先生，更沒見過熊十力先生，就是他們師徒二人我都沒見過，但我在心中視此二人爲我的私淑先生，我在心中、精神中對他們持弟子禮，對他們感恩不盡。爲何要感恩呢？因爲是此二人，主要是牟宗三先生，把我引進了陽明學，引進了陽明的世界。如果沒有他的引導，我也許一生都不得其門而入，甚至都不知道門在哪裡，所以何談入呢？不可能入的。因此，我十分感恩他們。不管是陽明學，還是整個儒家，都是牟宗三先生把我引進去的。他先把我引到陽明那裡，引到孔孟那裡，乃至於引到《詩經》《周易》那裡，最後整個儒家都是牟宗三先生把我引進去的。所以，他是我真正的業師（授業恩師），是給我打開儒家這扇門的恩師。打開這扇門實在太重要了！

無論是對學統而言，還是對道統而言，都需要有個人來給我們打開那扇門，不打開那扇門，我們永遠不知道他們在說什麼，我們永遠不能得其門而入。所以，我們一定要找到那個能把我們引進門的人。這是學問上的一個關乎生死存亡的關鍵點！否則，我們將永遠在字面上打轉，而不能得其精髓，不能得其靈魂。我們光記住了幾個乾巴巴的名詞、概念是沒有用的，我們不知道這些名詞概念背後到底是什麼意思。記住了幾個名詞、概念，衹是記憶之學而已。但現在大學裡的老師幾乎全是記憶之學，陽明的很多書他們甚至都能背下來，記憶力很好，但背下來也沒用，背下來也無法得其門而入。

這就是中國文化的奧妙之處，無論是學統，還是道統，都非得有一個人把我們引進去才行，如果不引進去，我們就是不知道他們在說什麼。我們似乎是明白了，但這個明白沒有用，因爲這衹是字面上的明白，不是登堂入室的那種明白，不是入骨入髓的那種明白，不是生命與生命相互照亮的那種明白。衹有那種明白，纔是真明白。

以上是從王華的孝行引申到了儒家的經典《孝經》，接下來回到《詩書家世》這一節的內容。

王華又能詩善文，主張爲文辭達而已，不事雕刻。所著有《龍山稿》《坦南草塘稿》《禮經大義》《雜錄》《進講餘抄》等，共四十六卷。

① 〔唐〕韓愈著，馬其昶校注，馬茂元整理：《韓昌黎文集校注》，上海古籍出版社 1986 年版，第 18 頁。

王華的爲人行事，對守仁的教育和影響很大。守仁從小即由王華進行啟蒙教育。守仁十一歲，王華供職京師，又攜他同往，守仁直至十七歲歸越至洪都迎娶夫人諸氏止，皆生活在王華身邊。

「王華又能詩善文，主張爲文辭達而已，不事雕刻。」王華能詩善文，寫文章不追求太過華麗的言辭，行文不太過雕飾，主張祇要把意思表達清楚就行了。「所著有《龍山稿》《坦南草塘稿》《禮經大義》《雜錄》《進講餘抄》等，共四十六卷。」這表明王華是有自己的著作的，是一個真正的著作等身之人。「著有《龍山稿》」，因爲王華本身就是龍山公，故名《龍山稿》。

「王華的爲人行事，對守仁的教育和影響很大。守仁從小即由王華進行啟蒙教育。」因爲王華是守仁的父親，所以守仁的啟蒙老師就是他父親。王華的爲人處事深深地影響了守仁。

「守仁十一歲，王華供職京師，又攜他同往，守仁直至十七歲歸越至洪都迎娶夫人諸氏止，皆生活在王華身邊。」守仁十一歲的時候，王華在京城裡任職，守仁被王華帶在身邊，一直到守仁十七歲結婚之前，守仁都在京城。從十一歲到十七歲，正是一個少年世界觀形成的時候，各種良好的習慣形成的時候，恰好，外在的環境也很好，因爲他住在京城裡，能跟著父親見到很多上層的人，以及最有知識、最傑出的人，這也算是讓一個十一歲到十七歲的孩子開了眼界，他等於在這樣的環境下長大的。用俗話說，就是他是一個見過世面的孩子，而且這個世面還不是一般的世面，是明朝那個時代最高的世面。十七歲的時候，守仁就從京城回到浙江老家，再到洪都（今江西南昌）完婚。在過去，十七歲正是結婚的年齡，所以守仁結婚了。守仁的夫人姓諸，按照過去的傳統，女方一般比男方小一至兩歲，也就是他夫人的年紀大約爲十五六歲。

弘治三年，王華以外艱歸越，又命從弟王冕、王階及妹婿牧相[①]，與守仁講析經義。正是王華的這種教誨，鑄成了守仁的儒者性格。

「外艱」：舊指父喪。「從弟」[②]：比自己年幼的伯叔之子，即堂弟。明弘治三年（1490），王華因爲父親的喪事而返回家鄉。回來後，王華就趕緊給守仁找了幾位伴讀和老師（或是王華的堂弟，或是妹婿），這些伴讀和老師分別給守仁講授聖賢經典的義理。此處的「經」肯定是四書五經。「正是王華的這種教誨，鑄成了守仁的儒者性格。」

王華的元配夫人鄭氏，出身微寒。富貴以後，猶不忘恭儉，年四十九而逝。王華繼室趙氏，側室楊氏。有子四人：長子守仁，爲鄭夫人出；次子守儉，四子守章，爲楊氏所出；三子守文，女兒王某，係趙氏所出。又守仁有同祖兄弟五人：伯父之子名守義、守智；叔父之子名守禮、守信、守恭。其諸兄弟取名爲仁、義、禮、智、信、文、章、恭、儉，這一事實，亦說明王氏家族是一儒學世家。守仁就是在這一儒學氣氛很濃的家庭中長大的。

王華的元配夫人鄭氏，原本出身貧寒，自從嫁給王華之後，就逐漸富貴起來，但在富貴以後，鄭氏並沒有忘失恭儉等許多美德。鄭氏在四十九歲時去世，這個年紀去世算是早逝了。之後，王華又娶了一個妻子趙氏爲繼室（繼室是對續娶之妻的稱呼），另有側室（二房或者妾室）楊氏。王華有四個兒子：長子王守仁爲元配夫人鄭氏所生，次子王守儉、第四子王守章爲側室楊氏所生，第三子王守文、女兒王氏爲繼室趙氏所生。在古代，由於女性沒有地位，所以一般女性祇有姓，但沒有名，在姓後面加一個氏就是對她們的稱呼，即使有名字，也不會記載在正史中，只說她是某某的妻子或某某的女兒。這就是王華的妻妾和女兒都沒有名、祇有姓的原因所在。

---

① 牧相（生卒年不詳）：明朝浙江餘姚人，是王守仁父親王華的學生和妹夫。弘治十二年（1499）登進士，授南京兵科給事中，正德元年升任廣西參議。直言，敢於犯上。後受仗罷歸。（穆柳森：《百家姓辭典》，海天出版社 1988 年版，第 292 頁。童輝：《中華姓氏》，藍天出版社 2016 年版，第 254 頁。）

② 夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 343 頁。

「又守仁有同祖兄弟五人：伯父之子名守義、守智；叔父之子名守禮、守信、守恭。其諸兄弟取名爲仁、義、禮、智、信、文、章、恭、儉，這一事實，亦說明王氏家族是一儒學世家。守仁就是在這一儒學氣氛很濃的家庭中長大的。」這很好理解，就不解釋了。

二、少年志趣

《年譜》言鄭太夫人娠（shēn）守仁十四月而生。生時，祖母岑（cén）氏夢神人衣緋玉雲中鼓吹，送兒授予岑。岑醒來，已聞嬰兒啼哭聲。祖父竹軒公感到奇怪，就替孩子取名爲雲。由此，守仁出生處被稱爲瑞雲樓。守仁出生的這一傳說，還見於湛若水的《陽明先生墓誌銘》、黃綰（wǎn）的《陽明先生行狀》和張廷玉的《明史・王守仁傳》。這與其父王華誕生時，其祖母孟氏夢其姑托一緋衣玉帶童子授她一樣，都是寄託了王氏家族對新生孩子富貴發達的期待。

但是，據《年譜》載，守仁長到五歲還不會說話，這可急壞了王家的人。一日，守仁與群兒嬉，有一道人經過看見說：「好個孩兒，可惜道破。」意思是說，「雲」這個名字，泄露了天機，受到不能講話的懲罰。竹軒公醒悟，就把王雲改爲王守仁。果然，守仁就開口講話了。一日，誦竹軒公所嘗讀過的書，眾人都很驚訝。一問，回答說：「聞祖父讀時已默記了。」這一傳說，顯然與岑氏夢神人授緋衣童子給她一樣的離奇，不可相信。但其中亦包含著《年譜》作者的用意：守仁還不能講話就能默記經籍，其聰明是可想而知的。

守仁的少年，十一歲以前是在餘姚度過的。十一歲到十七歲，是隨父在京師度過的。守仁少年的這一段生活，《年譜》記載很簡略。但少年時代的守仁，並非如有些傳記資料所說的那樣，從小就志於學聖賢。如《年譜》十一歲條記守仁嘗問塾師何爲第一等事？塾師說：「惟讀書登第耳！」守仁懷疑說：「登第恐未爲第一等事，或讀書學聖賢耳！」一個十一歲（註：應爲十二歲）的小孩，正是貪玩的年齡，恐未必就立志讀書學聖賢的。

其實，守仁少年時代的興趣是在習武和辭章。守仁少時是一個很頑皮很好動的孩子，這種性格，使他對軍事戰陣有著天然的興趣。湛若水《陽明先生墓誌銘》說他「初溺於任俠之習，再溺於騎射之習」，王龍溪《滁陽會語》說他「英毅凌邁，超俠不羈」，黃綰《陽明先生行狀》說他「性豪邁不羈，喜任俠」，都道出了他少年喜歡習武的個性。馮夢龍《王陽明先生出身靖亂錄》說得更具體：守仁十二歲在京師就塾師，不肯專心誦讀，每潛出與群兒戲，制大小旗居中調度，左旋右旋，略如戰陣之勢。龍山公出見之，發怒說：「我家世代以讀書顯貴，用得著這個嗎？」守仁問：「讀書有什麼用處？」龍山公說：「讀書則可以做大官，如你父親中狀元，就是讀書之力！」守仁說：「父親中狀元，子孫世代還是狀元否？」龍山公說：「父親中狀元只止父親，你如果要中狀元還得去勤讀。」守仁說：「祇有一代，雖狀元也不希罕。」龍山公更爲憤怒，重重地打了他一頓。《王陽明先生出身靖亂錄》有小說家習氣，所載雖不可盡信，但這一段記載比《年譜》言守仁十一歲（註：應爲十二歲）就以讀書學聖爲志，似更近人情，因爲這比較符合一個十一歲（註：應爲十二歲）孩子的性格特徵。守仁四十八歲時平定寧王叛亂，張忠、許泰等人嫉妒守仁功勞，挑釁性地提出要與守仁在教場較射，想以此出守仁的洋相。結果守仁三發三中，挫傷了張、許等人的傲氣，不得不班師還京。試想守仁如無少年時代的習武騎射之功，是絕不會三發三中的。

守仁喜愛習武，可能與當時的社會動盪有關。守仁隨父在京師的幾年，國內不斷地有零星的農民起義，退回北方的蒙古貴族亦不斷犯邊。《年譜》載，守仁十五歲曾出遊居庸三關，慨然有經略四方之志。他在塞外調查諸少數民族的種族，思考備御之策。並驅逐胡兒騎射，經月始返。由於一心想著騎射，一日夢遊伏波將軍廟，並賦詩說：「卷甲歸來馬伏波，早年兵法鬢毛皤（pó），雲埋銅柱雷轟折，六字題文尚不磨。」馬伏波是東漢光武帝的大將，嘗有男兒當「以馬革裹屍還」的志向，以後屢建奇功，在討伐五溪蠻時，病死軍中，果然以馬革裹屍而還。嘉靖七年十月，守仁平廣西思田之亂，在歸越的途中過梧州，拜謁（yè）馬伏波廟，憶

及十五歲夢遊伏波廟，不覺感慨萬千，遂題詩二首，以抒感慨和對伏波將軍的敬仰。一個少年時代的夢到晚年竟變成了事實，這給守仁的一生平添了不少神秘色彩。他自己認爲這是命運的安排：「四十年前夢裡詩，此行天定豈人爲？」[①]要說是命定也確實是一種命定，衹是這種命定不是由外在的力量所主宰的，而是由其自己的人生選擇決定的。李贄（zhì）說：「先生卒亦裹屍而歸，爲朝臣桂萼（è）所讒毀，奪其封爵，何其若合符契也！有志竟成，先生可無恨矣。」[②]在歷史上，凡志同者亦有其大略相似的人生經歷，要說命定，這就是一種命定吧。

應該認爲，守仁以後對武事的關切正是他少年愛武的發展。《年譜》載他二十六歲在京師學兵法，「當時邊報甚急，朝廷推舉將才，莫不遑遽（jù）。先生念武舉之設，僅得騎射搏擊之士，而不能收韜（tāo）略統馭之才，於是留情武事，凡兵家秘書，莫不精究。」可以看出，此時他不僅從武藝層面上留心武事，而且從戰略層面上留意武事了。這比起他十五歲時出居庸逐胡兒騎射來說，在思想上確是一個躍進，現收錄在吳光等人編校的《王陽明全集》中的《武經七書評》，或許就是他青年時代的作品，從所評的情況看，確實有其超越古人的見解。這說明守仁學兵法並非一時心血來潮，而是其少年時喜愛習武的自然延伸。

守仁以後不僅熱心於理論上探討兵法，而且試圖[③]把它用於實踐。《年譜》載守仁「每遇賓宴，嘗聚果核列陣勢爲戲」。這雖然依然屬於紙上練兵，但可以看出他的心思所在。而在他中進士，被欽差督造威寧伯王越墳時，他就嘗試以軍事的方法管理工程建造，從而高質量地完成了整個工程。我們可以設想，如果守仁沒有少時練就的武功和以後的軍事學基礎，他日後又如何平定贛（gàn）南之亂和寧王之叛！

守仁在少年時代，除了關注武事以外，還對所謂辭章產生極大的興趣，並且下過很大的功夫。古人所謂辭章，是指詩文。《漢書・蔡邕（yōng）傳》載蔡「好辭章」，即是此意。我國自隋唐創立科舉制後，詩文是進士考試的重要科目，故士大夫之族，無不雅好詩文。守仁出身於一個詩書世家，耳濡目染，從小在詩文方面即表現了濃厚的興趣和天才。守仁十一歲隨祖父到京師，過金山寺，祖父與客酒酣，擬賦詩，未成。守仁即從旁賦曰：「金山一點大如拳，打破淮揚水底天。醉倚妙高台上月，玉簫吹徹洞龍眠。」以一個十一歲的小孩，能隨口誦出如此順暢的七絕，不能不使客人大爲驚異。覆命賦《蔽月山房》詩，守仁又隨口應道：「山近月遠覺月小，便道此山大於月。若人有眼大如天，還見山小月更闊。」[④]其詩思之敏捷，確實爲數不多。

對詩文的迷戀，構成守仁少年時代重要的生活內容。《年譜》載守仁隨父在京時，在官署格竹子失敗，「自委聖賢有分，乃隨世就辭章之學」。二十二歲參加會試落第後，回餘姚結詩社龍泉山寺。此時，曾任布政司的魏瀚致仕在家，魏瀚是守仁祖父的詩友，平時以雄才自放，卻與守仁結成了忘年交，常相與登龍山對弈聯句。凡守仁先得佳句，乃謝曰：「老夫當退數捨。」守仁寫於這一時期的《雪窗[⑤]閑臥》說：「夢迴雙闕（què）曙光浮，懶臥茅齋且自由。巷僻料應無客到，景多唯擬作詩酬。千岩積素供開卷，疊嶂迴溪好放舟。破虜玉關真細事，未將吾筆遂輕投。」[⑥]可見作詩已成爲他這一時期生活的重要內容。而破虜玉關，在他看來，與辭章比較起來，又變成小事了。無怪乎湛若水說他初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習了。

守仁以後中進士，供職京師，對辭章的雅好依然如舊。黃綰《陽明先生行狀》說：「己未登進士，觀政工部。與太原喬宇，廣信汪俊，河南李夢陽、何景明，姑蘇顧璘、徐禎卿，山東邊貢諸公以才名爭馳騁，學古詩文。」守仁所交往的這些人物，在當時都以詩詞名著於世，特別是其中的李夢陽、何景明兩人，主張文仿秦漢，詩宗盛唐，與邊貢、徐禎卿并稱爲文壇四傑，又與康海、王九思、徐禎卿、邊貢、王廷相并稱爲前七子。

---

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十五《年譜三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1322 頁。
② 原文「先生可以無恨矣」多了個「以」字，這裡依據原典修改了過來。見《陽明先生年譜》，載〔明〕李贄作，張建業主編：《陽明先生道學鈔》，首都師範大學出版社 2019 年版，第 207 頁。
③ 原文爲「企圖」，因該詞大多爲貶義，故改爲「試圖」。
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1221 頁。
⑤ 原文的「《雪齋閑臥》」有誤，現據《王陽明全集》，改爲「《雪窗閑臥》」。
⑥ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十九《雪窗閑臥》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1064 頁。

他們的詩文反對明初以李士奇（註：應爲楊士奇，下文據此修改）爲首的台閣體派，當時言詩者必稱「何李」。守仁與他們「以才名爭馳騁」，可見守仁在當時的詩名。

正德元年，守仁得罪劉瑾，被謫龍場。他的詩友倪宗正作《送王陽明謫龍場》云：「一鳳鳴初日，悠悠別上林；流離文士命，慷慨逐臣心。但得精神繼，何憂瘴癘侵；風花長滿月，應不廢哦吟。」顯然倪宗正是以文士看守仁，並以「不廢哦吟」相期望，可見守仁的詩文在當時的影響。

但是，守仁對詩文的興趣後來越來越淡了。原因是他感到這衹是一種虛文，無益於國計民生。他的學生王畿（jī）說：「弘、正間，京師倡爲詞章之學，李、何擅其宗，先師更相倡和。既而棄去，社中人相與惜之。先師笑曰：『使學如韓、柳，不過爲文人；辭如李、杜，不過爲詩人；果有志於心性之學，以顏、閔爲期，非第一等德業乎？』就論立言，亦須一一從圓明窾中流出，蓋天蓋地，始是大丈夫所爲。傍人門戶，比量揣擬，皆小技也。」[①]守仁的這一看法大概與漢楊雄的觀點相類似。楊雄擅長漢賦，所作《長楊賦》《羽獵賦》名重於時，但他後來認爲詞賦不能經世致用，「彫蟲篆（zhuàn）刻，壯夫不爲」，拋棄了詞賦，轉而研究經世之學。但守仁此後並沒有拋棄辭章，他不過是不把它作爲自己的正業。他在此後的生涯中，哪怕是在戎馬倥傯（kǒng zǒng）中，都沒有廢棄詩文，而是每有所感，即形諸於詩。現在我們讀守仁的詩集，即可看出他的生平大略。守仁的詩，自然、圓融、曉暢、工整，又意境高遠，特別是晚年的詩，包括他的哲理詩，幾達到出神入化的境界，成就決不在「何李」之下。衹是他在哲學上的盛名，掩蓋了他在詩文上的成就。

少年志趣。

古時「少年」的含義與今義不同，今指介於童年與青年之間的年紀（十歲至十八歲之間），以及這樣年紀的人。古時指青年男子，或指年輕時，與老年相對。這裡取「年輕時」的含義，根據此章判斷，「少年志趣」即王陽明年輕時（十一歲至二十八歲）的志趣。

《年譜》言鄭太夫人娠（shēn）守仁十四月而生。生時，祖母岑（cén）氏夢神人衣緋玉雲中鼓吹，送兒授予岑。岑醒來，已聞嬰兒啼哭聲。

王陽明的母親懷他十四個月才生下他，這就有點兒不一般了。女性一般都是十月懷胎，可她竟然多出四個月來，這就有點兒老子的意思了。傳說老子的母親懷老子長達八十年才生下他，這是人類有史以來懷孕時間最長的人，應該不會有人超過老子的母親了。

守仁的父親王華出生時，王華的奶奶孟氏做過一個夢。守仁出生的時候，守仁的奶奶岑氏也做了一個夢。「生時，祖母岑氏夢神人衣緋玉雲中鼓吹，送兒授予岑。」「緋」：深紅色。「衣緋玉」：穿著一身深紅色的衣服，身上戴著一些玉飾。「鼓吹」：一邊敲著鼓，一邊吹奏著樂器。這說明未必衹有一個人，很可能是幾個人，因爲一個人在敲鼓的同時不可能還在吹奏樂器，所以有可能是一個人在敲鼓，一個人在吹簫，……整句釋義爲：守仁的奶奶岑氏夢到一群穿著深紅色衣服、身上佩戴著玉飾的神人，在鼓、蕭等樂器的合奏聲中，給她送來一個可愛的嬰兒。「岑醒來，已聞嬰兒啼哭聲。」岑氏剛一醒來，無巧不巧，就聽到嬰兒的啼哭聲，守仁誕生了。

類似的故事不僅在儒家有，在佛家、道家就更常見了。很多高僧、活佛、真人在誕生的時候，都伴隨天樂鳴奏、天女跳舞、天女送子等神話，尤其是佛家的活佛在轉世降生的時候，其母親就很容易夢到這樣的場景，但沒想到在儒家也出現了類似佛家活佛誕生時最常見的場面。這其實是在暗示王守仁不是一般人，而是某某高人的轉世。

① 〔清〕黃宗羲著，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第七冊《明儒學案》，浙江古籍出版社 1992 年版，第 286 頁。

關於高人轉世，這裡還真有一段故事，它發生在王陽明臨死之前。這一生一死兩個故事，正好構成了王陽明的一生。故事原委如下：

王伯安平思田八寨，即乞病歸。至南安，小憩一佛寺。寺有靜室，乃前老僧示寂處。老僧化時，戒其徒歲加封識，不許開戶。伯安固強開之。中有書云：五十七年王守仁，啟吾鑰，拂吾塵。問公欲識前程事，開門即是閉門人。伯安愕然，數日遂卒。[①②]

王陽明嘗遊僧寺，見一室封鎖甚密，欲開視之，寺僧不可，云：「中有入定僧，閉門五十年矣。」陽明固開視之，見龕中坐一僧，儼然如生，貌酷肖己。先生曰：「此豈吾之前身乎？」既而見壁間一詩云：「五十年前王守仁，開門原是閉門人。精靈剝後還歸復，始信禪門不壞身。」先生悵然久之，建塔以瘞（yì）而去。[③]

王陽明在廣西剿匪的時候，感覺自己病情嚴重，故上疏請求回家養病。當途經江西南安的時候，有一天夜裡他借宿在一個寺廟裡。其間，他在寺廟裡漫步。由於當時的王陽明已位高權重、名滿天下，寺廟方丈不敢怠慢，親自當他的嚮導。當陽明走到後院的時候，發現了一間破敗的房屋，門前的草已有三尺深，看起來像是已經廢棄了很多年的樣子。他很好奇，就問身旁的方丈：「這間房屋爲何荒廢了？」方丈說：「在我未任方丈時，前一任方丈曾告訴我，有一位本寺的高僧在這間屋子裡圓寂了，他在圓寂之前交代當時的方丈，讓方丈把他的房門鎖上，永遠不要打開他的房門，不准許任何人進來打擾。所以，前一任方丈在圓寂前也如此交代我，讓我務必遵守諾言，不要輕易打開此門。這樣算下來，此門已經鎖了有五十年（一說五十七年）了，在這五十年（一說五十七年）裡，一直沒人進過這間屋子。」陽明聽了後說：「胡扯！圓寂就圓寂，怎麼就不讓人進去了？我今天還非要進去看看不可！」方丈見阻攔不住，實在沒有辦法，就讓人打開了已生鏽的門鎖。門一打開，陽明就推門進去，看見四處都是蜘蛛網，屋中果然有一位老僧坐著，已經死去多年了。

接下來的故事有兩個版本。一個版本是：這位高僧只剩下一副骨架了，骨架外面套著一件破舊的袈裟。另一個版本是：袈裟裡面不是一副骨架，而是一具像六祖慧能那樣的金剛不壞身，肉體還在，衹是裡面的水分沒有了。

守仁走上前去，湊近一看，發現的內容也有兩個版本。

一個版本是：在高僧的座位前面有幾張紙，紙上已經積了厚厚的一層灰塵。守仁撣去灰塵後發現紙上有字：「五十七年王守仁，啟吾鑰，拂吾塵。問公欲識前程事，開門即是閉門人。」翻譯成現在的話就是：「王守仁在五十七歲之時，打開了我的門鎖，拂去了我身上的塵埃，如果你想知道自己前身（上一輩子）的事情，開門的人就是閉門的人。」王守仁一想，剛纔推開門的人不就是我嗎？此文的意思是五十七年前我關上了門，五十七年後我又回來了，再打開我當年關上的那扇門，再找回原來的我。我就是當年的閉門人，他就是我的前世。

另一個版本是：王守仁推門進去後也發現了字，但字不是寫在紙上，而是寫在牆上，內容也不一樣。「五十年前王守仁，開門原是閉門人。精靈剝後還歸復，始信禪門不壞身。」「精靈」：在此處姑且當靈魂講。「剝」：脫。「還歸復」：又回來了。翻譯成現在的話就是：「王守仁在五十七歲之時打開了此門，今天的開門人和五十年前的閉門人是同一人。我把這個肉身像脫舊衣服一樣脫掉、丟棄掉，靈魂從這個舊皮囊中出去，換了一副新皮囊，五十年後又重新回來打開此門，這樣終於能讓人開始相信禪師坐禪到了一定程度是可以達到金剛不壞身的。」

這兩首詩證明，王守仁的前世是一個得道的、開悟的大禪師。是誰發現王守仁是一個得道大禪師的呢？是王守仁自己發現的。王守仁發現了以後，悵悵然，愣了半天，因爲儒家是不講輪迴的，所以他的腦中沒有

① 〔明〕魏濬：《嶠南瑣記》卷下，第 52 頁。
② 陳登原：《陳登原全集》第八冊，浙江古籍出版 2014 年版，第 154 頁。
③ 董平：《王陽明的生活世界：通往聖人之路》（修訂版），商務印書館 2018 年出版，第 379 頁。

輪迴這個概念。他在沒有任何思想準備的情況下，突然之間發現自己的前世不僅已經預言了轉生以後的名字是王守仁，而且連時間也預言了。這就讓王守仁不得不相信，他的前世是一位得道大禪師，而且道行還很深。爲何這麼說？「始信禪門不壞身」，他的前世都可以像六祖慧能那樣留下金剛不壞身了，當然道行深了。所以王守仁不知道自己是該肯定這件事情，還是該否定這件事情，他不知道該怎麼做，悵然了很久，不知道該說什麼好。最終，他什麼話都沒說，第二天起來就離開了借宿之地繼續趕路。這件事過去沒幾天，王守仁就去世了。也就是說，王守仁在他臨死前幾天，找到了自己的前世，而且還是佛門中人。很多人就因爲此事進一步得出結論：王守仁是禪師，是披著儒家外衣的佛家人物。因爲他們認爲王守仁前世就是禪師，這一世是「精靈剝後還歸復」。

王守仁當時在看了紙上的文字以後心裡是何反應，這一段經歷到底給王守仁帶來了多大的心理震撼、多大的啟迪與感悟，我們都不得而知，不僅我們不得而知，所有人都不得而知。因爲幾天以後他就去世了，來不及把他的感受寫下來。不是王守仁想隱瞞自己心裡的感悟，而是實在沒時間，來不及寫下來，一方面他在趕路，另一方面他身體病重，沒過幾天就去世了。所以，此事就成了永久的公案，沒有答案的公案。

寫這一段高人轉世的故事是爲了與守仁的出生相呼應：一個是在他出生的時候發生的事情，一個是在他臨死前幾天發生的事情，一生一死，一呼一應。所以聖人或多或少有一些神奇之處，與我們凡人不一樣。

祖父竹軒公感到奇怪，就替孩子取名爲雲。由此，守仁出生處被稱爲瑞雲樓。守仁出生的這一傳說，還見於湛若水的《陽明先生墓誌銘》、黃綰（wǎn）的《陽明先生行狀》和張廷玉[①]的《明史・王守仁傳》。這與其父王華誕生時，其祖母孟氏夢其姑托一緋衣玉帶童子授她一樣，都是寄託了王氏家族對新生孩子富貴發達的期待。

但是，據《年譜》載，守仁長到五歲還不會說話，這可急壞了王家的人。一日，守仁與群兒嬉，有一道人經過看見說：「好個孩兒，可惜道破。」意思是說，「雲」這個名字，泄露了天機，受到不能講話的懲罰。竹軒公醒悟，就把王雲改爲王守仁。果然，守仁就開口講話了。

「祖父竹軒公感到奇怪，就替孩子取名爲雲。由此，守仁出生處被稱爲瑞雲樓。守仁出生的這一傳說，還見於湛若水的《陽明先生墓誌銘》、黃綰的《陽明先生行狀》和張廷玉的《明史・王守仁傳》。這與其父王華誕生時，其祖母孟氏夢其姑托一緋衣玉帶童子授她一樣，都是寄託了王氏家族對新生孩子富貴發達的期待。」這幾句很好理解，不用解釋。王華、王守仁出生時都有祥瑞的夢，預示著這父子二人出生都不平凡。

「但是，據《年譜》載，守仁長到五歲還不會說話，這可急壞了王家的人。」王守仁長到五歲了還不會說話，讓家里人很是著急。其實不僅王守仁是如此，很多大師、大家、聖賢們都有一個特點，開始說話都很晚。「一日，守仁與群兒嬉，有一道人經過看見說：『好個孩兒，可惜道破。』意思是說，『雲』這個名字，泄露了天機，受到不能講話的懲罰。竹軒公醒悟，就把王雲改爲王守仁。果然，守仁就開口講話了。」這也好理解，不用解釋。

一日，誦竹軒公所嘗讀過的書，眾人都很驚訝。一問，回答說：「聞祖父讀時已默記了。」這一傳說，顯然與岑（cén）氏夢神人授緋衣童子給她一樣的離奇，不可相信。但其中亦包含著《年譜》作者的用意：守仁還不能講話就能默記經籍，其聰明是可想而知的。

「一日，誦竹軒公所嘗讀過的書，眾人都很驚訝。一問，回答說：『聞祖父讀時已默記了。』這一傳說，顯然與岑氏夢神人授緋衣童子給她一樣的離奇，不可相信。但其中亦包含著《年譜》作者的用意：守仁還不

① 張廷玉（1672—1755）：清安徽桐城人，字衡臣，號研齋，康熙進士。官至保和殿大學士、軍機大臣，加太保。前後歷三朝，居官五十年。《明史》即在他任總裁時告成，其中含《王守仁列傳》一篇。〔參見夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2882 頁。〕

能講話就能默記經籍，其聰明是可想而知的。」此處，《王守仁評傳》的作者認爲王陽明能誦出他爺爺曾讀過的書，就像他奶奶夢見神人送子一樣，衹是傳說而已，不足採信。但這衹是作者的主觀臆斷，作者在此處並沒有拿出足夠的真憑實據來證明這些事情確實「不可相信」。事實上，這些事情有何不可相信的？歷代佛家、儒家、道家的很多大師、聖賢們在童年的時候就與眾不同，有著非凡的表現，在他們的一生中伴隨著種種神奇之事。我們不能因爲他們有一些非凡的表現，就覺得大驚小怪，其實這沒有什麼好奇怪的。

舉個例子，噶瑪噶舉派祖師第一世噶瑪巴杜松虔巴，在他母親還懷著他的時候，他就和母親說：「你怎麼還在地裡幹活呢？我就快出生了，你趕緊回去！」由於他母親一個人在地裡幹活，旁邊沒有別人，所以當她聽到聲音後就問：「是誰在說話？」杜松虔巴說：「媽媽，是我。」她母親問：「你是誰？」杜松虔巴說：「我是你肚子裡的孩子。」一下子就把他母親嚇得簡直魂飛魄散，心想：我懷了一個什麼孩子？怎麼還沒出生就會說話了？是不是我的幻覺呀？我還是再幹一會兒活。於是她繼續幹活。她肚子裡的杜松虔巴就著急了：「媽媽，你怎麼還在幹活呢？我馬上要出生了，你快回家去！」這一次他母親真真切切地聽到了從自己肚子裡傳出來的聲音，這不是幻覺，所以她趕緊往回走，但已經遲了。如果在杜松虔巴第一次說話時她就往回走，還能來得及回家，但她又幹了一會活，所以來不及回家了，走到半路上要生了。她看見路邊有一個小山洞，她就趕緊鑽到山洞裡，正好山洞裡有一張像床一樣的石檯子，她就躺在石檯子上，隨後她沒有任何痛苦地就把杜松虔巴生下來了。

杜松虔巴出生後，他母親還是不相信，就問他：「剛纔是不是你在說話？」杜松虔巴說：「是我。」他母親問：「你到底是人是神？」杜松虔巴說：「我是神。」他母親說：「你要是神，就給我展現一點兒本事出來，我纔能相信你。」於是，杜松虔巴就用他的小腳在母親生他的石台子上踩了幾個小腳印，說：「你看，我不是一般人吧？」由於他母親是一個沒有受過教育的佣人，長這麼大從來沒離開過村子，沒見過世面，所以當她看到自己剛生下來的孩子就能在堅硬的石頭上踩出腳印，就真的相信她生的這個孩子不是一般人。這裡有一點需要說明：杜松虔巴在他母親肚子裡時就開始說話，出生以後說了很多話，但後來他就不說話了，一直到七歲的時候才重新開始說話。這就是杜松虔巴的出生過程，比王守仁的出生要神奇得多。

杜松虔巴出生的石檯子至今還在，我不止一次去過該遺址所在地，親自查看過那個石台子，石台上留有很清晰的剛出生的孩子的腳印，絕不是後人做上去的，因爲那是一個非常天然的腳印，很清晰，無論怎麼看都不像是後人偽造的。太多的事實證明，很多聖人、偉人的出生就是與眾不同。但要是按照《王守仁評傳》作者的觀點，估計依然會認爲這衹是個傳說，依然會提醒讀者不要相信。

守仁的少年，十一歲以前是在餘姚度過的。十一歲到十七歲，是隨父在京師度過的。守仁少年的這一段生活，《年譜》記載很簡略。但少年時代的守仁，並非如有些傳記資料所說的那樣，從小就志於學聖賢。如《年譜》十一歲條記守仁嘗問塾師何爲第一等事？塾師說：「惟讀書登第耳！」守仁懷疑說：「登第恐未爲第一等事，或讀書學聖賢耳！」一個十一歲（註：應爲十二歲）的小孩，正是貪玩的年齡，恐未必就立志讀書學聖賢的。①

此處須注意，《年譜》十一歲條記載的是王陽明十一歲前往京城，但《年譜》明確說「明年就塾師」，即王陽明是十二歲跟塾師就讀的，故也是在十二歲的時候與塾師有這段「何爲第一等事」的對話的。

① 《年譜》載：「十有八年壬寅，先生十一歲，寓京師。……明年就塾師，……嘗問塾師曰：『何爲第一等事？』塾師曰：『惟讀書登第耳。』先生疑曰：『登第恐未爲第一等事，或讀書學聖賢耳。』龍山公聞之笑曰：『汝欲做聖賢耶？』」（〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1221 頁。）

在過去，很多大家族是住在一起的，往往光孩子就有一二十個，家族就會開闢幾間房屋作爲學堂，聘請學問好的人來家裡當老師。這就是私塾。王陽明的家族也是大家族，當然也不例外。於是，王陽明的父親王華也請了塾師，給王陽明和家族裡的孩子們講授學問，這是王陽明十二歲時的事了。

十二歲時，王陽明在京城跟塾師就讀的時候，有一天就問塾師：「何爲第一等事？」

塾師回答：「惟讀書登第耳!」「登第」亦稱「登科」，科舉時代稱考中進士爲「登科」[①]，在此處可理解爲考取功名，當官。此句翻譯成現在的話就是：「我們讀書衹有一個目的，就是考取功名!」

陽明追問：「當官最高可以高到什麼程度？」

塾師回答：「如果好好努力，最高可以位極人臣，當輔國宰相也。」因爲在過去，一般人不可能當皇帝，皇帝之下最高的官衹能當到宰相。

陽明又追問：「那當了宰相以後呢？」

塾師回答：「當了多年宰相以後就老了，告老還鄉了，回到家鄉養老，躬耕於野。」

陽明再次追問：「躬耕於野以後呢？」

塾師回答：「躬耕於野以後就死了。」

陽明聽了後說：「登第恐未爲第一等事，或讀書學聖賢耳!」由此可見，在十二歲時，陽明就開始懷疑做官的價值了。因爲做官做到最高，就是當上輔國宰相，但當上宰相以後又能怎麼樣呢？最後還不是告老還鄉，在家鄉養老，最後一死而已，沒有多大意思。所以陽明認爲，「讀書學聖賢耳」方爲第一等事。對話到這裡就結束了。

接著，《王守仁評傳》的作者就開始對此事進行評論了：「一個十一歲（註：應爲十二歲）的小孩，正是貪玩的年齡，恐未必就立志讀書學聖賢的。」這還是以凡人之心度聖賢之腹，你怎麼就這麼肯定王陽明說不出這樣的話呢？在現代社會，十二歲的孩子確實年齡不大，但在過去，十二歲的孩子年齡已經很大了，已經開始思考人生了，陽明在這個年齡立志學聖賢有什麼不可以？

就拿我來說，我立志的時候也就十四歲而已，和十二歲只相差了兩年。我記得非常清楚，有一天我得到了幾塊錢，在那個時候（註：20 世紀 80 年代），幾塊錢簡直是一筆巨款，尤其是對於一個十三四歲的孩子來說。我就開始想，我應該用這幾塊錢來做什麼？我想到自己有一件一直想做的事情。什麼事情呢？買一個漂亮的塑料封皮的筆記本。由於這件事我已經夢想了很久了，所以我毫不猶豫地去了小賣部，買了一個在當時最好看的筆記本，那是我有生以來的第一份私有財產。有了這個筆記本後，我在本子的扉頁（第二頁）上，很鄭重地寫下了我這一生的座右銘——「發正氣，振中華；命不息，絕不斷!」這就是我一生的志向，絕對不能丟失。我記得很清楚，因爲當時我擔心時間久了把自己立志的日期給忘了，所以我專門在下面鄭重地寫上了「一九八幾年幾月幾日，時年十四歲」。

「發正氣」就是我要發揚正氣。發揚正氣是爲了做什麼呢？「振中華」，即振興中華。「命不息，絕不斷!」衹要我的生命還存在一天，衹要我還活著一天，此願絕不中斷！後來，我一直按照這個理想、這個志向去奮鬥、去努力，一直努力到現在，我還在繼續努力中。

十三歲之前，我一直在農村裡生活。到了十三歲，全家才搬遷到縣城郊區的鄉鎮上。在前十三年裡，我僅僅去過幾次縣城，是跟著父母去的。由於我們家距離縣城比較遠，那時候又都是走路，來回要一整天的時間，而且到了縣城還不能太耽擱，一耽擱，天都黑了，就看不見路了，所以我們每次進城都是匆匆忙忙的。因此，對於十四歲的我來說，去過幾次縣城就是我當時最大的眼界。就我這麼一個毫無眼界的偏遠鄉村的農家孩子，在十四歲的時候都可以立下「發正氣，振中華；命不息，絕不斷!」這一遠大志向，更何況出生於詩

① 夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 420 頁。

書世家、父親是帝師、從小見過世面的王陽明，他在十二歲的時候立下聖賢之志，有何不可？《王守仁評傳》的作者憑什麼就武斷地認爲他肯定不會立這樣的聖賢志？你有權利在十二歲的時候不立志，但你不能就此否認別人十二歲時的立志，也不要去懷疑別人十二歲時的立志，這就叫「人各有志」。

王陽明誕生於「談笑有鴻儒，往來無白丁」[①]的詩書世家，十一歲至十七歲成長於人才雲集的京城，每天耳濡目染，他的視野比我寬廣得多，他是一個見過世面的人，所以他開智比我這個鄉野中的放牛娃要早上兩年，這完全正常。俗話說「有志不在年高」，不能僅因年歲而懷疑陽明「立志讀書學聖賢」之志，這樣不免有失偏頗。

其實，守仁少年時代的興趣是在習武和辭章。守仁少時是一個很頑皮很好動的孩子，這種性格，使他對軍事戰陣有著天然的興趣。湛若水《陽明先生墓誌銘》說他「初溺於任俠之習，再溺於騎射之習」，王龍溪《滁陽會語》說他「英毅凌邁，超俠不羈」，黃綰（wǎn）《陽明先生行狀》說他「性豪邁不羈，喜任俠」，都道出了他少年喜歡習武的個性。馮夢龍《王陽明先生出身靖亂錄》說得更具體：守仁十二歲在京師就塾師，不肯專心誦讀，每潛出與群兒戲，制大小旗居中調度，左旋右旋，略如戰陣之勢。龍山公出見之，發怒說：「我家世代以讀書顯貴，用得著這個嗎？」守仁問：「讀書有什麼用處？」龍山公說：「讀書則可以做大官，如你父親中狀元，就是讀書之力！」守仁說：「父親中狀元，子孫世代還是狀元否？」龍山公說：「父親中狀元只止父親，你如果要中狀元還得去勤讀。」守仁說：「祇有一代，雖狀元也不希罕。」龍山公更爲憤怒，重重地打了他一頓。《王陽明先生出身靖亂錄》有小說家習氣，所載雖不可盡信，但這一段記載比《年譜》言守仁十一歲（註：應爲十二歲）就以讀書學聖爲志，似更近人情，因爲這比較符合一個十一歲（註：應爲十二歲）孩子的性格特徵。守仁四十八歲時平定寧王叛亂，張忠、許泰等人嫉妒守仁功勞，挑釁性地提出要與守仁在教場較射，想以此出守仁的洋相。結果守仁三發三中，挫傷了張、許等人的傲氣，不得不班師還京。試想守仁如無少年時代的習武騎射之功，是絕不會三發三中的。

這段大意是守仁少年愛習武，十二歲跟父親在北京時，不好好上私塾，而是喜歡偷溜出去和一群男孩在一起玩耍，擺弄一些戰陣之勢。父親龍山公（王華）卻認爲家族世代以讀書爲業，故對守仁豪邁不羈而沉溺於習武騎射感到憂慮，覺得他這樣做是不務正業（前面也提到過守仁跟祖父王倫學「龍吟虎嘯」時，王華就常常憂慮自己這個兒子會學壞，祇有祖父王倫深知自己這個孫子將來會成就大業）。守仁問父親讀書有什麼用，父親的回答是讀書可以做大官，說自己中狀元就是讀書之力。守仁對此卻不屑一顧，認爲中狀元也沒什麼可稀罕的（因爲他早已立志於做聖賢），被父親重重地打了一頓。《評傳》作者認爲，守仁四十八歲平定寧王叛亂時，能夠在教場與張忠、許泰等人比賽射箭時三發三中，獲得勝利，當歸功於他少年時代的習武騎射。

守仁喜愛習武，可能與當時的社會動盪有關。守仁隨父在京師的幾年，國內不斷地有零星的農民起義，退回北方的蒙古貴族亦不斷犯邊。《年譜》載，守仁十五歲曾出遊居庸三關，慨然有經略四方之志。他在塞外調查諸少數民族的種族，思考備御之策。並驅逐胡兒騎射，經月始返。由於一心想著騎射，一日夢遊伏波將軍廟，並賦詩說：「卷甲歸來馬伏波，早年兵法鬢毛皤（pó），雲埋銅柱雷轟折，六字題文尚不磨。」馬伏波是東漢光武帝的大將，嘗有男兒當「以馬革裹屍還」的志向，以後屢建奇功，在討伐五溪蠻時，病死軍中，果然以馬革裹屍而還。嘉靖七年十月，守仁平廣西思田之亂，在歸越的途中過梧州，拜謁（yè）馬伏波廟，憶及十五歲夢遊伏波廟，不覺感慨萬千，遂題詩二首，以抒感慨和對伏波將軍的敬仰。一個少年時代的夢到晚年竟變成了事實，這給守仁的一生平添了不少神秘色彩。他自己認爲這是命運的安排：「四十年前夢裡詩，此

① 語出〔唐〕劉禹錫的《陋室銘》。（鍾基等譯註：《古文觀止》，中華書局 2011 年版，第 525—526 頁。）

行天定豈人爲？」要說是命定也確實是一種命定，祇是這種命定不是由外在的力量所主宰的，而是由其自己的人生選擇決定的。

「居庸三關」即居庸關、紫荊關、倒馬關三關：①居庸關，即今北京市昌平縣西北的居庸關，爲太行第八陘（xíng）之「軍都陘」，長城重要關口。其地險要，自古即爲北京西北的屏障。今存關城，建於明初，位於一條長達十里的崇山夾谷中，夾谷稱「關溝」，爲歷代兵家必爭之地。②紫荊關，河北省保定市易縣西北，是太行第七陘之「蒲陰陘」。③倒馬關，位於河北省保定市唐縣西北，是太行第六陘之「飛狐陘」。明朝將此三關合稱「內三關」。[①]明朝時，遊牧騎兵的邊患愈演愈烈，如何防守邊境一直是個難題。

「伏波」：古代的一種將軍封號，「伏波」之意爲平息變亂或降伏波濤，歷朝歷代中曾出現多位被授予「伏波將軍」的人物，最著名的「伏波將軍」是馬援（yuán）。

「馬伏波」：特指馬援（前 14—49），東漢初名將、軍事家，東漢開國功臣之一。扶風茂陵（今陝西興平東北）人，字文淵，出身豪家世族，趙惠文王因其先祖趙奢戰功卓著，賜號「馬服君」，子孫遂改姓馬。少時博覽群書，志趣高遠。新朝（9—23）末年，馬援投靠隴右軍閥隗囂（wěi xiāo）麾下，甚得器重。後歸順光武帝劉秀（前 6—57），爲劉秀統一天下立下過赫赫戰功，被拜爲「伏波將軍」，封「新息侯」，世稱「馬伏波」。劉秀統一之後，馬援雖已年邁，但他認爲「男兒要當死於邊野，以馬革裹屍還葬」，仍請纓東征西討。建武二十五年（49），馬援在討伐五溪蠻時身染重病，不幸病死軍中。他死後卻被梁松誣陷，劉秀收回他「新息侯」的侯位。直到漢章帝（56—88）時，他纔獲得平反，被追謚爲「忠成」。[②]

這段旨在說明王守仁雖然十二歲就立了聖賢志，但從他十二歲立志到二十六七歲之間的青少年時代，卻沒有堅定地走聖賢之路，而是沉溺於習武和辭章之學上。特別是十一歲到十七歲，守仁跟隨父親在北京期間，常常遇到北方蒙古遊牧民族侵犯邊境，加之十五歲時外出遊歷，到居庸三關考察了一個多月，就更加關注邊境少數民族的情況，思考備御之策。在此期間，還騎馬射箭驅逐了幾個前來進犯的胡人。因爲一心想著騎射，還做夢遊到了伏波將軍廟，並賦了一首詩。

所以，《評傳》作者得出結論，守仁愛習武的原因，可能與明朝社會動盪有關，不是有農民起義，就是有北方的少數民族前來進犯。守仁在習武上，以東漢的大將軍馬伏波爲其榜樣。後來他屢立軍事奇功，少年時代發願像馬伏波一樣要「馬革裹屍還」的志向成了事實。守仁認爲，這可說是一種命定，但這種命定，卻也是自己選擇的。

李贄（zhì）說：「先生卒亦裹屍而歸，爲朝臣桂萼（è）所讒毀，奪其封爵，何其若合符契也！有志竟成，先生可無恨矣。」在歷史上，凡志同者亦有其大略相似的人生經歷，要說命定，這就是一種命定吧。

李贄[③]是明朝的一位很重要的思想家，研究中國文化的人沒聽說李贄那是不可以的。但李贄此人被稱爲「怪傑」，他公開以「異端」自居，以反對道學[④]爲己任[⑤]。他是陽明心學傳人王艮[⑥]之子王襞（bì）的弟子。陽明

---

① 參見王伯恭主編《中國百科大辭典》，中國大百科全書出版社 1999 年版，第 964、2838、7125 頁。

② 參見石泉長主編《中華百科要覽》，遼寧人民出版社 1993 年版，第 287 頁。

③ 李贄（1527—1602）：明代思想家、文學家。原姓林，名載贄，嘉靖三十一年中舉，後改姓李，單名贄，號卓吾。福建泉州晉江人，歷官共城（今河南輝縣）教諭、南京國子監教官、北京國子監博士。隆慶四年，任南京刑部主事，同耿定理、焦竑、王守仁的弟子王畿及泰州學派的羅汝芳相識，並曾師事泰州學派創始人王艮之子王襞。萬曆五年入滇上任雲南姚安知府，居官三年罷去；萬曆十三年居麻城維摩庵；萬曆十四年定居麻城；萬曆十六年落髮；萬曆三十年自刎詔獄。〔張建業主編《李贄文集》（第七卷），社會科學文獻出版社 2000 年版，第 553—557 頁。〕

④ 道學：宋儒的義理思想。「道學」一詞始見於北宋張載《答范巽之書》：「朝廷以道學政術爲二事。」元朝人寫《宋史》，把這類思想家歸入一類，列爲《道學傳》，載周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹等二十餘人。後來用作理學的同義語。〔參見夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 411 頁。〕

⑤ 李贄反對「假道學」。在《三教歸儒說》中，他批評當時的一些人打著「道學」的旗號，實際是「陽爲道學，陰爲富貴，被服儒雅，行若狗彘然也」。（顏章炮：《李贄的進步思想及其現實意義》，載泉州市李贄學術研究會編《李贄與東亞文化》，廈門大學出版社 2016 年版，第 158 頁。）

⑥ 王艮（1483—1541）：明代思想家，泰州學派的創立者。初名銀，王守仁爲其更名，字汝止，號心齋，泰州安豐場（今江蘇東台東南安豐鎮）人。出身鹽丁，壯年才讀《大學》《論語》等書。後拜王守仁爲師。著作有《王心齋先生遺集》。〔參見夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2331 頁。〕

是明朝中期人，他是明朝末期人，他沒見過王陽明，但他寫過一些讚美王陽明的文章。李贄此人一生反對儒學，但唯獨崇拜王陽明，除了王陽明以及王陽明學派之人，他反對儒家一切人。他纔華橫溢，但個性古怪，不光在明朝末年，在整個中國歷史上，他都是一個很罕見的怪人。他曾剃成光頭在寺廟中與和尚同住，但如果有人說他是和尚，他立即就會和別人翻臉。別人就問：「你既然不是和尚，那你爲何一副僧人扮相？」他說：「我高興不行嗎？」他佛經學得很好，儒經研究得也很透徹，但他哪一家都不是。有人曾問他：「你到底是佛家、道家，還是儒家的？」他說：「我三家都不是。」在李贄看來，儒佛道三家學問雖形式不同，卻都是爲瞭解決出離生死、安頓性命的終極問題，他出入三家，正是要尋找此問題的答案。[①]李贄最後因言獲罪，被捕入獄，自殺而亡。

「李贄說：『先生卒亦裹屍而歸，爲朝臣桂萼所讒毀，奪其封爵，何其若合符契也！』」此處的「先生」指的就是陽明先生。「裹屍而歸」：指爲國家作戰而壯烈犧牲。晚年的陽明先生是拖著病體到廣西剿匪的，他平定思田之亂後，在歸途中溘然長逝，可說是爲國鞠躬盡瘁死而後已。「爲朝臣桂萼所讒毀，奪其封爵」：前文交代過，陽明剛一去世，朝中大臣桂萼就上奏明世宗，把陽明學誣爲邪說偽學，明世宗竟採納桂萼的建議，奪去先前給他封的「新建伯」世襲爵位，直到隆慶元年（1567），明朝才給他恢復爵位，不再把他的學說斥爲偽學。「若合符契」：（他所崇拜的）陽明先生特別像伏波將軍，兩人有著類似的坎坷命運。「『有志竟成，先生可無恨矣。』」李贄認爲，陽明先生一生屢立奇功，有志竟成，就算死後被讒言污衊，但最終朝廷也爲他平反了，陽明先生沒有什麼可遺恨的了。「在歷史上，凡志同者亦有其大略相似的人生經歷，要說命定，這就是一種命定吧。」

應該認爲，守仁以後對武事的關切正是他少年愛武的發展。《年譜》載他二十六歲在京師學兵法，「當時邊報甚急，朝廷推舉將才，莫不遑遽（jù）[②]。先生念武舉之設，僅得騎射搏擊之士，而不能收韜（tāo）略統馭之才，於是留情武事，凡兵家秘書，莫不精究。」可以看出，此時他不僅從武藝層面上留心武事，而且從戰略層面上留意武事了。

這比起他十五歲時出居庸逐胡兒騎射來說，在思想上確是一個躍進，現收錄在吳光等人編校的《王陽明全集》中的《武經七書評》，或許就是他青年時代的作品，從所評的情況看，確實有其超越古人的見解。這說明守仁學兵法並非一時心血來潮，而是其少年時喜愛習武的自然延伸。

守仁少年好武，最後發展成對武事的關切，二十六歲時曾在京師北京學兵法，這是從戰略層面習武了，這一年爲明孝宗弘治十年（1497）。弘治年間（1488—1505），邊境局勢危急，明朝廷急切地要各地推舉將才，上上下下都感到非常驚慌。

需要指出的是，明朝自明太祖朱元璋之時起便提出了文、武科取士，以廣求天下賢才。[③]明朝的文、武賢才均通過科舉考試選拔而來。文舉是通過鄉試、會試、殿試一級級往上考，而武舉並沒有像文舉那樣，一開始就形成確定的武舉制度，隨意性很強，直到明憲宗時期（1464—1487）才設武科的鄉試、會試、殿試。殿試就是國試，由皇帝親臨錄取，勝出者是武狀元。[④⑤⑥]此後武舉制度就沿用下來。

---

① 潘黎勇：《中國美育思想通史・明代卷》，山東人民出版社 2017 年版，第 258 頁。

② 遑遽：同惶遽。驚懼慌張。《列子・楊朱》：「感感然以至於死，此天民之遑遽者也。」《三國誌・吳志・虞翻傳》：「權（孫權）於是大怒，手劍欲擊之，侍坐者莫不惶遽。」〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 969 頁。〕

③ 明太祖朱元璋於吳元年（1367）頒佈設文、武科取士。《明太祖實錄》卷二十二：「茲欲上稽古制，設文、武二科，以廣求天下之賢。其應文舉者，察其言行，以觀其德；考之經術，以觀其業；試之書算、騎射，以觀其能；策之經史時務，以觀其政事。應武舉者，先之以謀略，次之以武藝。俱求實效，不尚虛文。然此二者，必三年有成，有司預爲勸諭民間秀士及智勇之人，以時勉學，俟開舉之歲，充貢京師，其科目等第各有出身。」（陳文新等：《明代科舉與文學編年》（上），武漢大學出版社 2015 年版，第 6—7 頁。）

④ 陳致平：《中華通史・明史》，花城出版社 2003 年版，第 411—413 頁。

⑤ 陳璧耀：《文化裡的中國》，上海遠東出版社 2020 年版，第 325 頁。

⑥ 夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 1231 頁。

「武舉之設，僅得騎射搏擊之士，而不能收韜略統馭之才」這句話很有見地。守仁認爲，設置武舉固然是好事，但通過武舉考試選拔出來的人只會騎馬、射箭和徒手搏擊之術，不懂得文韜武略，無法統御三軍，因爲韜略統馭之才在比武場上是選不出來的。國家缺少的往往不是勇士，而是統帥。力大無窮、射箭很準、十八般武藝樣樣精通的勇士好找，但韜略統馭之才難尋，這也就是俗話說的「千軍易得，一將難求」[①]。既然國家缺乏韜略統馭之才，守仁就「『留情武事，凡兵家秘書，莫不精究。』可以看出，此時他不僅從武藝層面上留心武事，而且從戰略層面上留意武事了」。由此可見，守仁有意把自己培養成一名統帥、戰略家，而不是一個只會耍刀弄槍的勇士。

守仁這個時候學兵法並在戰略層面留意武事，比起他十五歲在居庸三關用騎射驅逐胡人的武藝層面來說，在思想上是一個躍進。他學兵法，還寫了《武經七書評》這樣的著作，其中他關於軍事的觀點，確實有超越古人的見解，可見他學兵法並非一時心血來潮，而是非常認真加以鑽研的。

守仁以後不僅熱心於理論上探討兵法，而且試圖把它用於實踐。《年譜》載守仁「每遇賓宴，嘗聚果核列陣勢爲戲」。這雖然依然屬於紙上練兵，但可以看出他的心思所在。而在他中進士，被欽差督造威寧伯王越墳時，他就嘗試以軍事的方法管理工程建造，從而高質量地完成了整個工程。我們可以設想，如果守仁沒有少時練就的武功和以後的軍事學基礎，他日後又如何平定贛（gàn）南之亂和寧王之叛！

「威寧伯」：爵位名稱。「王越[②]」：明朝將領，以功封「威寧伯」，世稱「王威寧」。

此後，守仁不滿足於在理論上探討兵法，而是嘗試將其付諸實踐。弘治十二年（1499），威寧伯王越去世，需要建造一個大型的墳墓，因爲他是有爵位的人，墳墓理應達到一定的規格。而這年守仁中進士，被派去督造王越的墳墓。守仁就以軍事的方法來管理此工程，從而高質量地完成了整個工程的建造。

由上文可以看出，守仁愛武分爲兩個階段：第一個階段，他想把自己培養成一個勇士，所以側重於個人練武；第二個階段，他發現成爲一個勇士並不難，國家不缺乏勇士，但缺乏的是統御千萬勇士的將才、帥才，所以他就開始有意識地學習兵書、兵法，把自己培養成一個軍事上的統帥。後來，他果然成了卓越的統帥、軍事上罕見的用兵奇才，屢創軍事奇跡。

守仁在少年時代，除了關注武事以外，還對所謂辭章產生極大的興趣，並且下過很大的功夫。古人所謂辭章，是指詩文。《漢書・蔡邕（yōng）傳》載蔡「好辭章」，即是此意。我國自隋唐創立科舉制後，詩文是進士考試的重要科目，故士大夫之族，無不雅好詩文。守仁出身於一個詩書世家，耳濡目染，從小在詩文方面即表現了濃厚的興趣和天才。守仁十一歲隨祖父到京師，過金山寺，祖父與客酒酣，擬賦詩，未成。守仁即從旁賦曰：「金山一點大如拳，打破淮揚水底天。醉倚妙高台上月，玉簫吹徹洞龍眠。」以一個十一歲的小孩，能隨口誦出如此順暢的七絕，不能不使客人大爲驚異。覆命賦《蔽月山房》詩，守仁又隨口應道：「山近月遠覺月小，便道此山大於月。若人有眼大如天，還見山小月更闊。」其詩思之敏捷，確實爲數不多。

上文說的是守仁愛武，這裡話鋒一轉，開始說他的另外一個愛好——辭章之學，他在這方面「下過很大的功夫」。「古人所謂辭章，是指詩文。」其實，所謂「辭章之學」，不僅僅指詩文，還泛指整個文學，含詩詞歌賦、小說、雜文、雜家等，這些都被統稱爲「辭章之學」。王守仁出身於詩書世家，得天獨厚，耳濡目染，

---

① 千軍易得，一將難求：〔元〕關漢卿《尉遲恭單鞭奪槊》第二折，「可不道『千軍易得，一將難求』，怎做的蕭何智謀。」（鄭微莉、周謙主編《中華成語大詞典》，商務印書館國際有限公司 2016 年版，第 1119 頁。）

② 王越（1426—1499）：字世昌，大名府浚縣（今河南浚縣）人，明代將領。景泰二年進士，授御史。明憲宗時官至兵部尚書，總制大同及延綏甘寧軍務，以功封威寧伯，爲明代因功封爵的三位文臣（另兩位爲王驥、王守仁）之一，世稱「王威寧」。亦爲首任三邊總制。成化十九年，權宦汪直被貶後，王越遭奪爵除名，謫居安陸。明孝宗即位後，王越獲赦回鄉。後以左都御史之銜致仕。弘治十年，起復原職，並加太子太保，總制甘、涼邊務兼巡撫，其後兼制延、寧兩鎮。次年，於賀蘭山擊破韃靼，以功進少保兼太子太傅。弘治十一年十二月在甘州逝世，享年七十三歲。追贈太傅，謚號「襄敏」，後世稱其爲「王襄敏」。（《根在河南》編委會編《名人璀璨》，大象出版社 2020 年版，第 114—115 頁。）

從小就對詩文有一定的基礎。有一次，王守仁隨祖父路過金山寺，祖父與客人喝酒正喝到高興處，本想賦詩兩首以助酒興，但沒想出來，然而十一歲的王守仁卻脫口而出：「金山一點大如拳，打破淮揚水底天。醉倚妙高台上月，玉簫吹徹洞龍眠。」王守仁的才思讓客人很驚異。連他祖父都沒賦出來的詩，一個孩子居然給賦出來了，而且還賦得這麼好。於是眾人進一步讓他再賦一首詩，並指定了題目《蔽月山房》，但這依然沒有難倒守仁，他隨口應道：「山近月遠覺月小，便道此山大於月。若人有眼大如天，還見山小月更闊。」相對於前一首，這首詩就很一般了，有點兒像繞口令。但前一首詩中的「金山一點大如拳」可謂是神來之筆，這是要有一定的天賦才能做出來的詩。

既然王守仁在十一歲時就能賦出這麼好的詩句，那他爲何不能在十二歲時就志在聖賢呢？說守仁十二歲時就志在聖賢，《王守仁評傳》的作者覺得這不可能，但說守仁十一歲時就賦了一首好詩，他就覺得很好，認爲這是真實的。所以《王守仁評傳》的作者有點兒前後矛盾。

對詩文的迷戀，構成守仁少年時代重要的生活內容。《年譜》載守仁隨父在京時，在官署格竹子失敗，「自委聖賢有分，乃隨世就辭章之學」。二十二歲參加會試落第後，回餘姚結詩社龍泉山寺。此時，曾任布政司的魏瀚致仕在家，魏瀚是守仁祖父的詩友，平時以雄才自放，卻與守仁結成了忘年交，常相與登龍山對弈聯句。凡守仁先得佳句，乃謝曰：「老夫當退數捨。」守仁寫於這一時期的《雪窗閑臥》說：「夢迴雙闕（què）曙光浮，懶臥茅齋且自由。巷僻料應無客到，景多唯擬作詩酬。千岩積素供開卷，疊嶂迴溪好放舟。破虜玉關真細事，未將吾筆遂輕投。」可見作詩已成爲他這一時期生活的重要內容。而破虜玉關，在他看來，與辭章比較起來，又變成小事了。無怪乎湛若水說他初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習了。

守仁少年時代主要迷戀辭章之學。其中一個原因，就是他早年跟父親在北京生活期間（十一歲到十七歲之間），曾經遍尋朱熹的書來加以鑽研，「一日思先儒（指朱熹）謂『眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理』，官署中多竹，即取竹格之」[①]。十幾歲的守仁遵循朱熹「眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理」這個格物理論，在官署中足足格了七天竹子，最後格出病來。所以，他感嘆聖賢不是人人都能做得了的，就隨世沉浮，轉入辭章之學中了。二十二歲因參加科舉考試落榜，回到浙江餘姚後，在龍泉山寺結了個詩社，還和他祖父的好友魏瀚結成忘年交，常常攜手一同登龍山吟詩作對。這個時期，作詩甚至比他關切的武事顯得更加重要。

守仁遵循朱熹之說，實踐格物之理以求聖賢，失敗後動搖聖賢之念，轉入辭章之學，是他進入正統儒學之門前，思想上經歷的「三變」中之「第一變」（「第二變」爲二十七歲時放棄朱熹之說轉入佛老，「第三變」爲三十一歲時放棄佛老再度歸宗於儒，此「儒」爲真正接通孔孟之儒，後面會進一步提到）。

守仁以後中進士，供職京師，對辭章的雅好依然如舊。黃綰（wǎn）《陽明先生行狀》說：「己未登進士，觀政工部。與太原喬宇，廣信汪俊，河南李夢陽、何景明，姑蘇顧璘、徐禎卿，山東邊貢諸公以才名爭馳騁，學古詩文。」守仁所交往的這些人物，在當時都以詩詞名著於世，特別是其中的李夢陽、何景明兩人，主張文仿秦漢，詩宗盛唐，與邊貢、徐禎卿并稱爲文壇四傑，又與康海、王九思、徐禎卿、邊貢、王廷相并稱爲前七子。他們的詩文反對明初以楊士奇爲首的台閣體派，當時言詩者必稱「何李」。守仁與他們「以才名爭馳騁」，可見守仁在當時的詩名。

「己未」：弘治十二年（1499）。「觀政工部」：也就是到朝廷的工部實習，工部是負責朝廷的土木建設工作。「前七子」：弘治、正德年間（1488—1521），明朝一個復古的文學流派，又稱「秦漢派」。這一流派敢於

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1223 頁。

與大貴族、大官僚、大宦官進行鬥爭。在文學上，他們「倡言文必秦漢，詩必盛唐」，提倡古文，反對台閣體詩派，「台閣體」指明永樂、弘治年間出現的以楊士奇等人爲代表的詞氣安閑、雍容典雅的詩體。由於過分崇古，他們的詩文食古不化，一味以剽竊模擬爲能，後來他們認識到了自己的錯誤：反對台閣體是對的，但由此而走向爲復古而復古卻又不足取。他們也寫過一些有現實意義的作品，如李夢陽與何景明都寫過《玄明宮行》，揭露宦官劉瑾的窮奢極欲的罪惡生活。後來嘉靖（1522—1566）、隆慶（1567—1572）年間又出現「後七子」（李攀龍、王世貞爲首），「前七子」「後七子」兩派合稱爲「前後七子」。[①]

「守仁以後中進士」，守仁中進士是在弘治十二年（1499），他二十八歲時的事了。中進士後，他在北京「觀政工部」，在工部實習土木建設工程。所以，就在這年，他被派去督造威寧伯王越的墳墓。這個時候，守仁依然雅好辭章，並且他的才學跟當時最負盛名的李夢陽、何景明等人不相上下。

雖然說二十八歲的守仁依然雅好詩文，實際上，在他二十七歲也即弘治十一年（1498）的時候，他就開始放棄詩文了，不再把詩文當作自己的學術志向，而是第二次轉入朱熹的學問裡探求大道。結果還是一無所得。爲此他低沈鬱悶了很久，導致舊疾復發，再次懷疑自己不是當聖賢的料。而開始想入山隨道士學養生。這一階段就是他出入佛老的思想轉變，也即他得入儒學之門前，思想上經歷的「三變」之「第二變」（後文會提到這一段變化）。

正德元年，守仁得罪劉瑾，被謫龍場。他的詩友倪宗正作《送王陽明謫龍場》云：「一鳳鳴初日，悠悠別上林；流離文士命，慷慨逐臣心。但得精神繼，何憂瘴癘侵；風花長滿月，應不廢哦吟。」顯然倪宗正是以文士看守仁，並以「不廢哦吟」相期望，可見守仁的詩文在當時的影響。

「正德元年」：西元 1506 年。「劉瑾（1451—1510）」：明朝宦官，原姓談，陝西興平人。景泰（1450—1457）中自宮，依太監劉某進用，冒姓劉。明孝宗時，侍奉明武宗朱厚照於東宮，武宗即位後，歷掌鐘鼓司、團營，與太監馬永成、高鳳、羅祥、魏彬、丘聚、谷大用、張永等八人並以舊恩得寵，人送其號曰「八虎」，劉瑾尤爲狡狠（後面還會進一步講述劉瑾其人其事）。[②]「哦吟」：吟詩作賦。

西元 1506 年，守仁因得罪劉瑾，被謫龍場，在離別之際，他的同鄉詩友倪宗正作詩勉勵他說：「哪怕是到了蠻荒之地，日子艱難困苦，整天遭受瘴癘的侵擾，你也不要忘了吟詩作賦，因爲你在詩詞上是有天賦的，切不可荒廢你的天賦。」舉這個例子是說明，守仁在詩文上的造詣頗深，事實上，守仁早已不再沉溺於詩文之上了。

但是，守仁對詩文的興趣後來越來越淡了。原因是他感到這衹是一種虛文，無益於國計民生。他的學生王畿（jī）說：「弘、正間，京師倡爲詞章之學，李、何擅其宗，先師更相倡和。既而棄去，社中人相與惜之。先師笑曰：『使學如韓、柳，不過爲文人；辭如李、杜，不過爲詩人』。」

王畿（1498—1583）：王守仁的重要弟子之一。明山陰（今浙江紹興）人，字汝中，號龍溪。早年即拜王守仁爲師，研習王學。嘉靖五年（1526）中進士，但拒不「廷試」而歸，專心於王學的研習。他和錢德洪一起協助王守仁教授門徒，有「教授師」的稱號。嘉靖八年（1529），赴京廷試途中，聞王守仁病故，當即南歸奔喪。嘉靖十一年（1532）重又參加廷試，授南京職方主事，後升武選郎中。其後因學術觀點爲宰相夏貴溪（夏言）排斥，被斥爲偽學，於是告病還鄉。辭官後，繼續傳播王守仁的學說四十餘年，沒有哪天不講學的。

① 參見吳作橋主編《中外文學流派辭典》，吉林文史出版社 1992 年版，第 162 頁。
② 參見王伯恭主編《中國百科大辭典》，中國大百科全書出版社 1999 年版，第 3366 頁。

當時，從北京到陪都南京，再到吳、楚、閩、江、浙各地，都有他的講捨。著有《王龍谿集》（也稱《王龍谿先生全集》或《王龍溪全集》）二十卷。學者稱之爲「龍溪先生」。[①]

「弘、正」：指弘治（1488—1505）、正德（1506—1521）年間。「李、何」：上面提及的李夢陽與何景明。「先師」：指王守仁，當王畿說這句話的時候，王守仁已經去世了，所以在「師」前冠以「先」字。

「但是，守仁對詩文的興趣後來越來越淡了。原因是他感到這衹是一種虛文，無益於國計民生。」前面提到，守仁對詩文不再有那麼強烈的興趣，主要在於他認爲詩文不能通達大道，這裡則說詩文無益於國計民生，可說是守仁放棄詩文的另一原因吧。守仁的高足王畿說：「弘治、正德年間，京師（明朝首都北京）提倡詞章（辭章）之學，其中當屬李夢陽、何景明最爲著名且擅長文學，先師（守仁）與他們結成詩社，相互唱和，影響很大。不久，先師拋下詩社離去，詩社眾人都對先師的離開感到非常惋惜。」

「使學如韓、柳，不過爲文人；辭如李、杜，不過爲詩人」。「使」：假使。「韓」指韓愈，「柳」指柳宗元，他們都是「唐宋八大家」[②]中的人物。「李」指詩僊李白，「杜」指詩聖杜甫，并稱「李杜」。此句意爲：假使我王守仁的辭章之學達到了韓愈、柳宗元等「唐宋八大家」的水平，那又怎麼樣呢？說到底，不過是一介文人而已；我的詩詞歌賦達到了李白、杜甫的水平，那又怎麼樣呢？說到底，不過是一個吟風弄月的詩人而已。

這句話已經清楚地說明，王陽明已經不滿足於辭章、文學，他覺得應該往前再進一步，因爲他有著更高的追求。辭章本身沒有錯，溺於辭章纔是錯，畢竟是吟花弄月之事，這種事情衹是發乎情感、歸乎情感。

20 世紀 80 年代流行著這樣一句話：「文學和詩歌是青春分泌物。」意思是文學和詩歌就像臉上的粉刺、痤瘡一樣，是典型的青春期分泌物，是青春期必有的現象。因爲青春期正是情感旺盛的時候，而文學和詩歌正是建立在情感之上的。過了青春期，即使你想長粉刺，臉上都不會長了，但如果你七八十歲了臉上還長粉刺，那可真的要恭喜你了，證明你的青春期還沒有過去。我在青春期的時候也長過一些「粉刺」——詩歌。那時候的我很像王守仁，也是到處寫詩、寫散文、寫雜文，還嘗試著寫小說，身後還有一幫讀者或愛好者追隨。那時候還沒有「粉絲」這個詞，追隨自己的那些人就叫「讀者」或「愛好者」。有一段時間我在報社工作，是文藝版的責任編輯，經常會寫一些詩歌或者其他文體。所以我特別能理解王守仁這個階段的心情和變化。

我也就是經歷了短短的幾年之後，那個興趣就淡化了。此後，就再也提不起興趣寫那些吟花弄月、故作傷感之事。什麼年齡段就說什麼話、做什麼事，當時我弄這些東西可來勁兒了，但事後又覺得特無聊。簡直自己都痛恨自己，怎麼這麼無聊。——哎呀！對著一朵花大發感慨，最後都能把自己感動得熱淚盈眶。後來想想那時真幼稚：那朵花又沒惹你，你惹它幹什麼呢？還搞得痛哭流涕的，動了真感情了。醒悟過來後，就覺得對這些事情不能太當真了。如果再當真，弄久了估計要得人格障礙或者說心理疾病。太過傷感不是好事，人應該有正兒八經的追求。這些所謂的詩文只是一種情感的點綴、人生的點綴。有更好，沒有也沒什麼。

現實中，不光王陽明，包括我在內的很多人，處在青春期的時候大體都會經歷這樣一個階段。但是這個階段越快過去越好。如果一個人七八十歲了還在那裡不停地吟詩作詞，什麼事也不幹，這就有點兒不妙了，證明他的「青春期」太長了，都延長到了七八十歲了。所以，「詩人」就是一個還沒有成功度過「青春期」的人。「青春期」還是短一點兒好，我們應盡快踏入成熟期。

「『果有志於心性之學』」。

好在王陽明是一個「青春期」過得很快的人，他很快就意識到這種東西要適可而止，不能長期沉浸於此，否則就有玩物喪志之嫌了。他意識到了，自然就要思考下一步該怎麼走，乃至於整個一生該往哪裡落的問題。由於王陽明有家教作底子，他的人生追求順理成章地就落到了聖賢之學上，也就是落在了世間「第一等事」

① 參見中國孔子基金會《中國儒學百科全書》，中國大百科全書出版社 1997 年版，第 730 頁。
② 唐宋八大家：唐代的韓愈、柳宗元和宋代的歐陽修、蘇洵、蘇軾、蘇轍、王安石、曾鞏。

和「第一等人」上。「第一等事」就是追隨聖學、傳承聖學、踐行聖學，「第一等人」就是聖賢。王陽明以聖賢爲自己的人生歸宿和終極目標，果然回歸了正道，認爲做第一等人、第一等事纔是正事，詩歌、文學等都只是青春期的一些點綴而已。明白這點不是小事情！

我們學王陽明，具體學什麼呢？就是學他這一點：盡快明志，盡快立志，盡快確定這一生要做什麼，要追求什麼，最終要達到什麼。這就是《大學》裡面的「知止」，也就是明白我們整個身心、生活、思維、知識、志向要落到哪裡。「知止」的「止」就是「三十而立」的「立」，立就是止，止就是立，立住了也就止住了。怎樣才叫止住了？就是我們的思維、學習、知識、情感、心靈、品德落地了，找到了它們該待的地方，從此以後這顆動盪不安的心就穩了。所以，穩就是止，也是立。立什麼呢？立志。

立志的前提是明志，就是要明白我們這一生該往哪裡去。這就像旅行一樣，比方說你要去北京，那麼你在出發前，首先要在地圖上把你的目的地，以及出發地到目的地之間所要遇到的景點、路線和所要乘坐的工具等等，盡可能地查清楚。用我們現在的話說，就是要提前做好攻略。這樣你踏上旅途了，心裡才會踏實。不然，你會心裡發慌：下一步該怎麼走？今天晚上在哪裡食宿？明天會怎麼樣？……總之你會很茫然，也很慌亂，因爲你不知道下一秒要遭遇什麼。反之，如果你攻略做得紮實，每一步都清清楚楚，你的心也就安穩了。同理，我們這一輩子要幹什麼？我們這一輩子會遭遇什麼？這些問題如果我們全部看清了，捋清了，想清了，我們的心就落地了。我們就會按部就班、紮紮實實、穩穩當當地把這一生走好。這就叫「知止」。知止的前提是要立志（就是所謂的「三十而立」的「立」），立志的前提是要明志，你要明白自己的志向並立得住！明志就是立志，立志就是知止。所以，明志、立志、知止這三個詞是一個意思。能夠明白和做到這點很重要！

我以一個年紀馬上半百，人生也差不多走了一半的人來看這個事情，就更加感慨連連。在我這半生中見到的能夠在青少年時期就知止明志的人太少了。越少就越顯得這個事情的珍貴。我們絕大多數人一生都立不住自己的志，明白不了自己的志。通俗地說就是他不知道自己要幹什麼，一天到晚顛三倒四，稀裡糊塗的。一輩子活下來，你問他怎麼活過來的，他說他不知道，稀裡糊塗地就活過來了，不知道要幹什麼。這樣的人太多了！他們活一天算一天，隨世沉浮。這種生活是非常要不得的！他最大的問題就是身心定不住、止不住，不是他不想定、不想止，是因爲他沒有目標。衹有目標定了身心才能夠穩下來，就像定了錨的船一樣，船的錨拋下去，衹有勾住了地紮上了根，這樣船在海面上纔不至於胡亂飄蕩。人生也是這樣，衹有明志、立志了，才能止得住。就像樹一樣，無論怎麼風雨飄搖，衹要樹根紮得足夠深它都能挺過去。否則這個人生就無異於水上浮萍，隨風飄搖，風吹向哪裡人就隨之飄到哪裡。你問他下一秒要到哪裡去？他說他也不知道，因爲他不知道下一秒會遭遇什麼風雨，不知道這些風雨會把他吹到哪裡去。這樣的人生是沒有明天的人生，沒有下一秒的人生，沒有目標的人生，沒有奮鬥方向的人生。這樣的人生是可悲的，整個身心處於動盪之中，一刻安全感也沒有。

這十年來有一個特別著名的綜藝節目，叫《非誠勿擾》。《非誠勿擾》裡面的女嘉賓在找男朋友的時候有一個共同的要求：我要找一個有安全感的男朋友，也就是他必須能給我帶來安全感。我曾經對此發過感慨：她們一輩子都找不到這樣的人。爲什麼？因爲她們找錯了方向——安全感不是在外面能夠找到的，這個「外面」就包括男人，所以在男人身上是找不到安全感的。方向錯了，結果當然不會好。沒有任何一個人能給我們安全感，不是他不想給，而是他給不了，因爲安全感不源於他人，所以他給不了。如果安全感能給得了，那麼最想給我們安全感的不是某個男人或女人，而一定是最愛我們的父母。如果能給，父母絕對會毫不猶豫地把人間最極致的安全感給到我們，讓我們一生都生活在安全的港灣中。事實上這是做不到的。特別是我們成年以後，走出了家庭，父母就給不了我們任何安全感了。即使他們能給，那也僅限於童年時期、少兒時期，一旦走出家庭，我們就像一葉小舟駛入到了暴風雨的海洋中。

安全感來自哪裡？在這個無比動盪，隨時隨處都充滿了風雨的社會和人生中，孔子告訴我們要找到自己的志向，要明白自己的志向，要明白自己的人生如何安放，要明白自己人生的歸宿，衹有這樣才能找到安全感。我們人生的歸宿不是家庭，不是社會，那是什麼呢？在外，是天道；在內，是心性。實際上，天道、心性是一個東西。心性（天道）纔是我們永恆的、絕對的和真正的歸宿，纔是我們安全感的真正來源。

不僅孔子如此，人類的一切聖賢都異口同聲地教導我們：我們的終極歸宿是心性。注意：不衹是儒家聖賢這麼說，而是人類一切聖賢，包括西方的基督、印度的佛陀、道家的老莊在內，就好像他們之前開過會統一過了口徑一樣，他們都苦口婆心地告訴我們這些迷茫的人：人的終極歸宿是心性。佛家的範圍更大，他說不光是人，而是所有的眾生——包括螞蟻、小泥鰍、小魚、小蝦和小鳥等等，終極歸宿衹有一個，就是回歸心性。佛家叫「回歸法界」「回歸法身」「回歸真際」……它有很多術語，但爲了簡化就以「回歸心性」來代稱這一切。西方就叫「回歸上帝」。那麼「上帝」是誰呢？上帝是推出去的心性，心性是收回主體生命內部的上帝。同理，天道是推出去的心性，心性是收回主體生命內部的天道。所以西方的「神」「上帝」，東方的「道」「天道」「天命」「天性」「乾坤」都是推出去的心性。

何謂「心性」？「心」和「性」是一回事。心靜爲性，性動爲心；心之體爲性，性之用爲心；心之法則爲性，性之主宰、性之自覺爲心。「心」和「性」的關係遠不止於此，我在我註解《大學》的著作——《〈大學〉廣義》，以及註解《中庸》的著作——《〈中庸〉心要》這兩本書裡，對它們有過非常詳細的闡述，大家閱讀這兩本書即可，在這裡就不展開細說了。總之，心就是性，性就是心，它是一而二、二而一的關係。

再強調一遍，從堯、舜、禹、孔、孟一直到陽明，包括老子、佛陀、穆罕默德、耶穌等在內的古今中外所有的聖賢、智者都異口同聲地告訴我們：心性是所有人的終極歸宿。人的使命就是想盡各種辦法，無條件地回歸心性、成爲心性、融入心性，就像一滴水融進心性的大海一樣。爲什麼是這樣？沒有爲什麼。這就是絕對命令，就是終極的生命法則！如果真正明白了「人的終極歸宿就是心性」這句話，你就會明白無論我們喜不喜歡心性，我們都必須服從與生俱來的使命——想盡各種辦法，最快速、最徹底地回歸心性、成爲心性，也就是所謂的明心見性、成佛成聖。

這由不得你「王顧左右而言他」：你說我不喜歡過這樣的人生，我想過別樣的人生，不可以！因爲心性對其自己，也就是對我們的身心發出了這樣的強制性命令，做出了這樣的強制性規定，這就叫心性的自律性，或自規性。自律就是自規，就是自己給自己立規矩、立法。任何人都不能違背生命之法，必須遵循生命之法，這個沒有商量的餘地。你不能說我跟我的人生談判一下，商量商量，我先把戀愛談完，再去追求心性；我先把生意做好，再去追求心性；我先把孩子生完，再去追求心性，……這不可以！你必須在追求心性中完成談戀愛、結婚生子、做生意等這些事，而不是等先完成了這些事，再去追求心性。這是不可以的！衹有兩種做法可選：第一，你一邊追求心性，一邊從事七十二行，兩者同時完成；第二，你先追求心性，再完成七十二行。沒有第三種選擇。你不可以先完成七十二行，再去完成心性，那樣做是因爲你沒有真切地明白什麼叫心性的絕對命令。你不明白它的強制性，如果明白了你就知道追求心性是刻不容緩的，是每一秒鍾都不能耽誤的。

試問當今國人，我們身邊的兄弟姐妹、親戚朋友，現在有幾個能像陽明這樣，在很早的年齡就醒悟到人生的使命是做聖賢，傳承聖學？很少！這樣的人越來越少了，舉國上下的十四億人裡，估計連十四個都沒有做到在小小的年紀就明白我們的人生應該怎麼過，我們的目標在哪裡，我們要往哪裡去。這是所有人都必須明白，但所有人都沒有明白的事情。也就是說我們沒有明志，更沒有立志。

立志是建立在明志之上的，如果不明志，你不可能立志，即使立了，你這個志也是立不住的——最多立住三天，三天之後你這個志就動搖了。衹有明志了，才能真正立志。衹有立志了，你的身心才有了錨，才有了根，才能定得住，這就叫「知止」。一旦知止了，心就不慌了，就穩下來了。

那麼，知止以後怎麼做呢？你要不斷地深化、強化這個「止」，然後就會過渡到下一個境界，這個境界就叫「定」。因此叫「知止而後有定」。其實「定」就是「止」，但是，「定」是對「止」的進一步的深化、昇華和鞏固。然後，「定而後能靜」，定住了，你就能靜下來。

那麼靜下來是爲了什麼呢？全人類所有聖賢都有一個共同的教導：如果把我們普通人的身心比喻爲一碗濁水，那麼衹有一個辦法可以讓這碗濁水變得清澈，那就是安靜。衹有安靜一段時間以後，身心之濁水才能成爲清水。「清水」是什麼呢？就是我們與生俱來的無相光或心性（無相光、心性、先驗智慧、自律道德、良知，這幾個詞是一個意思）。換句話說，衹有濁水變成清水了，我們的無相光、心性等才能彰顯出來。普通人的無相光或曰心性爲什麼透不出來，爲什麼彰顯不出來呢？因爲被這碗濁水（染污的身心）給擋住了，就像陽光被烏雲遮蔽一樣。我們的無相光，我們的先驗智慧，我們的德性智慧，我們的良知智慧，我們的本有道德（與生俱來的自律道德），在這碗濁水的阻擋下，就透不出來。

怎樣才能透出來呢？說複雜，十分複雜；說簡單，也十分簡單。佛家、道家、儒家都要求我們安靜下來，衹有安靜下來，無相光或曰心性才能透出來。「安靜」是儒家的叫法，佛家和道家都是叫「禪定」。儒家說「知止而後有定，定而後能靜」，所謂「靜」，就是澄清濁水的那個「澄」，越靜越澄、越靜越澄，澄久了，濁水就變成了清水，一變清水就透了。我們看一碗清水直接能夠看到碗底，因爲它是透明的。清靜的身心就如同清水那樣清澈透亮，在清淨的身心狀態下，心性就很容易透過身心而彰顯出來。原理就是如此。

所以，佛家要我們靜下來，就是要我們修禪定，而且要長期地修、長期地修，直至修成爲止。道家的內丹法、《道德經》《南華經》也是處處要我們安靜下來。只不過道家習慣用清虛、清淨、無爲這樣的詞來表達而已。道家爲什麼要讓我們無爲？什麼叫無爲？不要再去晃動這一碗濁水，就叫「無爲」。它原本已經很渾濁了，你再去晃動，豈不是更加渾濁了嗎？所以，讓渾濁的身心變清淨，最好的辦法就是不要打擾身心，不要對它做多餘的動作，讓它自己安靜下來，這就叫「無爲」。無爲是身心清淨下來最好的辦法，所以道家才反覆要求我們無爲。

同樣，儒家也一再告訴我們，要靜下來。怎麼靜？《大學》就給我們提供了一個修學次第：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」

第一步是「知止」。所謂「知止」，就是要明白我們這一生的使命，要明白這一生要做什麼，以及要如何做。這些關鍵問題要學習通透，考慮清楚，洞察明白。一旦明白了，你就不會隨世搖擺，不會被別人輕易地鼓動、欺騙了。如果今天別人讓你幹這個你就去幹，明天讓你幹那個你又去幹，這就證明你自己沒有主見，沒有根。爲什麼你沒有主見、沒有根？還是因爲你不知止，不明志。一個明志的人絕不會輕易地被別人左右，不會隨大流，不會成爲烏合之眾中的一員。所謂「烏合之眾」，就是大家往哪裡去，他們就跟著往哪裡去，不動腦筋，不加思考的人。一個不輕易被人左右、不隨大流的人，一定有自己非常清晰的宗旨和定見，這就叫「知止」。

「知止而後有定」，不斷地加深「知止」、不斷地加深「知止」，到了一定時候，內心就會很「定」，就像有了定盤針一樣，不再飄蕩。「定而後能靜」，這個「定」一旦形成，再進一步就開始「靜」了。那麼，靜就是澄，澄就是靜。有多少「定」就有多少「靜」，就有多少「澄」。這個時候，身心越來越澄、越來越澄，就把我們這碗動盪不安的濁水靜了下來。我們的身心靜了幾分，心性就會透出幾分——如果我們靜了一分，心性就會透出一分；靜了兩分，心性就會透出兩分；靜了三分，心性就會透出三分。如果能夠靜下十分，心性

就會全然透顯出來，無相光就會全然透顯出來，照徹天地。此時我們的身心和天地萬物完全化在這一片光明中，從而獲得徹底的淨化和昇華，回歸了本性與真相。一言以蔽之，這個時候，天地萬物及我們的身體、精神等所有的東西全部心性化，即全部真善美化。這個世界就再也沒有假惡醜，衹有真善美。所有的假惡醜全部在無相光中自然、自發、自動而又徹底地淨化、轉化、昇華爲真善美，這就是儒家所說的聖人獨有的聖賢化境。「聖賢化境」的「化」是什麼意思？就是「轉化」「淨化」的意思。是誰讓假惡醜化爲真善美的呢？無相光，或者說心性、本有道德（自律道德）、本有良知（仁）、本有之善。我們本有的良知（仁）透顯出來以後，就可以徹天徹地、蓋天蓋地，把我們整個世界所有的假惡醜全部轉化、淨化爲真善美。

如果從佛家入手，佛家是把所有的善惡、美丑都轉化成了真假，或曰真幻。因此佛家所謂的真假或真幻，那個假或幻裡就含著惡和丑，衹是佛家不叫惡或丑，而是叫假或幻；那個真中就含著善和美。總之，佛家是以真統善、美，以幻（假）統惡、丑。因此，佛家滿眼衹有真幻（假），沒有善惡，也沒有美丑。善惡、美丑哪裡去了？被吞沒進真幻（假）中了。因此，佛家眼中是一真一切真，一假一切假。

到了儒家，情況又發生了變化。儒家是用善惡來統攝美丑和真假（幻）。把丑和假（幻）統攝到惡中，把真和美統攝進善中。所以，在儒家，滿眼都是善惡，沒有美丑，也沒有真假（幻）。美丑、真假（幻）似乎成了一種不存在的存在。是不是真的不存在呢？不是，它們衹是被吞沒或統攝進了善惡之中。因此，儒家的善裡面是包含著真，也是包含著美的，只不過儒家爲了突出善，才以善統攝美和真：善是第一位，美和丑是從屬地位。同理，儒家以惡統攝丑和假。所以，儒家的惡裡面是包含著假和丑的。當儒家評價一個東西爲「惡」的時候，實際上就等於評價這個東西是「丑的」「假的」。

佛家、儒家之所以有此差別，完全是因爲各自的學術架構、學術綱維不同而產生的。這個不屬於對錯的問題，衹是性格的差別造成的，各家都是爲了突出一個主題，才把另外幾點統攝進來，否則主題就過於分散了。所以，它一定要抓住一個主題，衹能把其他幾點作爲從屬都納入進來一并討論。

話說回來，當身心不斷地「知止而後有定，定而後能靜」，就開始澄清了。澄清的過程中，心性就彰顯出來了。如果是儒家，就是所謂的「良知顯現」或「良知呈現」。按照一般人的理解，良知是一個道德概念，這一點不可否認。但是我們也要知道，良知除了是個道德概念之外，它並沒有把美和真排除在外，而是包含著美和真。衹是因爲儒家是從善入手，所以，良知中包含的首要的意思是善，是道德的覺醒，是覺醒了的道德。一旦實現了道德覺醒，也就找到了人生的終極歸宿，完成了與生俱來的使命。

以上是從「立志」中引申出來的若干話題。那麼「立志」在王陽明的思想中很重要。之前，所有人談及陽明的立志時都沒有談透，所以我們在這裡爭取一次性談透。

王陽明在十二歲的時候就立下了聖賢志——要當第一等人、做第一等事，但可能當時年齡太小，他的志立是立了，但立得並不穩固。怎麼證明他的志不穩固呢？因爲很快他就去追求詩詞歌賦了，也就是說，他沒有牢牢地抓住、持守住他立下的志。但是經過一段時間的辭章之學以後，他又有了一次飛躍：猛然發現這幾年來所追求的辭章歌賦、吟花弄月毫無意義！縱使自己在這方面做到極致，也不過達到韓愈、柳宗元、李白、杜甫的水平，那又能怎麼樣呢？又不能把他們作爲人生的終極歸宿，人生的終極歸宿還是聖賢和聖學。所以，他又轉回來了，第二次立聖賢志。此時他已經二十多歲了，或多或少有了一些人生閱歷，所以這次立志肯定比十二歲時立得更穩固，紮得更深。

所謂立志，就是播種。立佛家的志就是播佛家的種子，立儒家的志就是播儒家的種子，立道家的志就是播道家的種子。「種子」是過去的習慣說法，現在有一個新的術語叫「文化 DNA」。文化 DNA 就是古人所說的種子。「種子」在各家的叫法不太一樣，儒家叫「文種」（「文化之種」的簡稱），因爲儒家講人文，所以叫

「文種」；道家叫「道種」；佛家叫「法種」。不管是文種、道種還是法種，總之，都是種子。立志就是播種，立誰家的志，就是播誰家的種。這個種子有什麼意義呢？意義太大了！

比如說，如果我們當時立的是道家的志，學的是道家的經典，播的是道家的種子，「無念爾祖」念的是道家之祖——念念不忘老子、莊子、八僊、北七真[①]（宋元時期王重陽的七個弟子，即馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機或邱處機、王處一、郝大通、孫不二），那麼當我們通過修行不斷地靜下來，越來越靜、越來越靜時，我們身心的濁水就會越來越清，清一分心性就會透出一分，清兩分心性就會透出兩分，當心性透出來的時候，反映在我們的身心上，就會出現道家的修學次第（心性覺醒次第）：百日築基、煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛、煉虛合道，實現成僊。

如果我們當初立的是佛家的志，讀的是佛家的經典，理解的是佛家的義理，播的是佛家的法種，「無念爾祖」念的是佛家之祖——念念不忘釋迦牟尼、六祖慧能等歷代高僧大德，當我們靜下來，般若透到我們身心中時，在身心中呈現出來的就是佛家的修學次第和成長次第：先達到四果羅漢，再達到一地菩薩、二地菩薩、三地菩薩等等，一路往上，直到成佛。總之，我們會出現佛家的成長次第和成長道路，會出現歷代高僧出現的種種禪定景象、修學驗證。

同理，如果我們當時立的是儒家的志，看的是儒家的「四書五經」，「無念爾祖」念的是儒家的聖賢——腦子裡天天想的是王陽明、二程、孟子、孔子，乃至堯、舜、禹，那麼當心性在我們的身心中透出來的時候，呈現的就是儒家的修學次第或成長次第，或者說心性在我們身心上反映的次第、表現的次第就是儒家式的。那麼儒家的修學次第是什麼樣的呢？就是《大學》的次第——「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」，或《中庸》的次第——「其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化」，實現成聖。

所以，你播下的是哪一家的種子，從此以後你的身心就會依照這一家的次第成長上去。這是非常神奇的！文化的種子是不會亂的：要是你播下了道家的道種，你身心的成長次第、反應次第、覺醒次第，絕不會出現儒家或佛家的情況；如果你播下了儒家的文種，你身心的成長次第、反應次第、覺醒次第，絕不會出現佛家或道家的情況；要是你播下了佛家的法種，你身心的成長次第、反應次第、覺醒次第，絕不會出現儒家或道家的情況。它們相互之間區分得很清楚，原因就是播下了不同的種子。

我們這裡以道家爲例來闡述這件事。比方說我們立了道家的志，種了道家的種，我們身心成長的次第就顯現爲道家的次第。道家的修學次第也即心性的覺醒次第，可分成五大環節或五大步驟：百日築基、煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛、煉虛合道。如果一個人經歷了這五大步驟，就完成了由凡夫到真人的成長過程。那麼在這個成長過程中，身心不斷地出現各種變化，一路變化，一路風景，可以說是美不勝收、奧妙無窮。這些變化體現在每個修道之人的身上，既有共性，也有差別——因每個人的個體不同而產生的差別。總之，這些個體差異與共性的身心變化合在一起，異彩紛呈——既有好的變化，也有不好的體驗。接下來我們就給大家簡單介紹一下這些身心變化，如果我們將各種身心變化配合一些丹書來仔細地講，估計需要幾個月時間，所以我們這裡只能給大家講個大概的過程。

先說百日築基。這個「百日」未必是整整一百天，它衹是一個大概的時間。「百日」應該是三個月，但是很多人三年也未必能完成築基，這與每個人的根器有關——上根器的人也許不需要一百天就能完成築基，但

① 北七真，即全真道創立者王重陽的七位嫡傳弟子：馬鈺（創全真道遇僊派）；譚處端（創全真道南無派）；劉處玄（創全真道隨山派）；邱處機（創全真道龍門派）；王處一（創全真道嵛山派）；郝大通（創全真道華山派）；孫不二（創全真道清靜派）。因其皆對全真道的傳播和發展作過貢獻，元室對他們都贈封「真人」或「真君」之號，加之其活動於北方，故被尊爲北七真。北七真雖各創一派，但其宗教思想和修煉方式卻大致相同。他們提倡三教合一，以清靜寡慾爲修道之本，以煉氣養氣爲修煉之要，以忍恥含垢、苦己爲人爲宗旨。其傳世之作，均收入《正統道藏》。（胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 72 頁。）

是下根器的人也許需要三年才能完成築基，中根器的人則介於兩者之間。怎麼證明百日築基完成了呢？有幾個身心變化作爲標準。

第一個是「兩腎煎燙」，就是我們的兩腎變得很燙。燙到什麼程度呢？有如油條在油鍋裡煎炸的那種燙，所以叫「煎燙」。而且不僅是自己感覺到特別燙，別人把手放在我們兩腎的部位都感覺像挨著了火爐一樣燙。這就叫「兩腎煎燙」。第二個是「腦後生風」，就是聽到腦子後面呼呼地生風。這個風是從哪裡來的呢？不知道，就是聽到腦子後面彷彿有龍捲風一樣呼呼地在刮。第三個是「丹田充實」，就是我們的小腹內部下丹田感覺到很充實、很飽滿，彷彿裡面灌了鉛一樣脹脹的、飽飽的。就像我們吃飽了飯，胃感覺到很脹那樣，但這個時候不是胃，而是下丹田，也就是小腹內部感覺到脹。第四個是「目生金粟」，就是眼前出現一粒小米大的黃色亮點，也叫「黃芽」。爲什麼叫「金粟」呢？因爲小米在過去不叫「小米」，而叫「粟」(「粟」是粟谷或粟米的簡稱，粟米就是我們平時所說的五穀雜糧的五穀之一。歷來五穀有多種說法，比較常見的說法是稻米、粟米、大豆、小麥、黃米)，又因爲「粟」是金黃色的，所以稱「金粟」。「粟」衹是小小的一個黃點，所以又叫「黃芽」。需要說明的是，不是所有人看到的都是黃色的點，還有少數人看到的是綠色或白色的點，但是百分之八十左右的人出來的是「金粟」，還有百分之二十左右的人出來的是「白粟」或「綠粟」或「藍粟」或「青粟」等。當「目生金粟」，也就是兩眼的前方出現「金粟」這個明點時，我們的百日築基就完成了。

那麼，百日築基尚處於養生階段，不足論也。百日築基之後，進入煉精化氣環節，從煉精化氣開始，一直到後面的幾個環節，都是正式的修道。

百日築基出現「目生金粟」後，下一步就是守著金粟，這也叫「守玄關」。守著金粟就是守住玄關。不斷地守、不斷地守，這個金粟就會越來越大，從小米大逐漸增長到綠豆大、黃豆大、指甲蓋大，總之是不斷變大。在它變大的過程中，我們身體上就會有很多氣脈淨化的反應，道家把這種反應叫作「小週天」「大週天」現象。道家「小週天」屬於煉精化氣階段，「大週天」屬於煉氣化神階段。接下來進一步介紹這兩個階段的身心反應和氣脈變化。這種反應或變化是有規律的，具體如下：

第一步是把最外圍的，即現代解剖學意義上的人體九大系統——神經系統、內分泌系統、運動系統、消化系統、呼吸系統、泌尿系統、生殖系統、免疫系統和循環系統，全部調整到最佳狀態。常人的九大系統主要有以下幾個問題：第一，比較紊亂；第二，功能低下；第三，或多或少有些疾病，不大健康；第四，係統與系統之間不夠和諧，比如消化系統和內分泌系統之間經常鬧矛盾，就像人與人之間鬧矛盾一樣，和諧度不高。這是所有的凡夫都有的問題，所不同的衹是程度的深淺而已，但是肯定都有。九大系統中，尤其要數內分泌系統最爲微妙。內分泌系統分泌東西的量雖然不多，但又是身體極度需要的，如果它不分泌了，整個身體就疾病叢生，甚至引發死亡；但是它又不能分泌太多，太多也容易引發疾病。一定要保持身體內微量元素或激素的平衡與和諧。比如，體內的鐵與鋅等的含量，既不能太高，也不能太低；體內的激素——雄激素、雌激素等的含量，既不能太高，也不能太低：它們一定要恰到好處。但是凡夫要麼偏多一點兒，要麼偏少一點兒，不可能恰好處在理想值上，幾乎所有人都是這樣，要麼過量，要麼不足。人體這些微妙的精華，道家稱之爲「精氣神」的「精」。道家認爲，體內的「精」要達到兩點才算最佳狀態：第一，要全部都有；第二，要全部處在理想值狀態。

對於現代人來說做到這點很難，目前人類無法理想地解決這個問題。你說我每天吃上幾片藥來彌補一下、調節一下，可能短時期內會有點兒效果，但長期就沒效了；你靠身體自身來調節，它也達不到多麼理想的效果。這就是現代大部分人處於亞健康狀態的原因：吃藥，不好使；靠自己，不好使——總之效果都不理想。

道家有個辦法：煉精化氣。在煉精化氣的階段，能夠把這些精微的物質或者說微量元素調節到最佳狀態，讓它們各就各位，全部不缺。也就是說，修到了煉精化氣階段的人，體內的微量元素該有的都有，而且都處

於最理想的狀態。煉精化氣不僅能夠讓微量元素達到最佳狀態，而且能夠讓人體九大系統都處在最佳、最活躍、最健康的狀態。這種狀態在道家叫作「煉精化氣狀態」，或者「百日築基狀態」，也就是說，這種狀態處於兩者的過渡階段：煉精化氣的初級階段，百日築基的終極階段。

在百日築基逐漸走向成熟、圓滿的過程中，由於我們身體的內分泌系統、神經系統和消化系統等處在自動調節的狀態，所以整個身體就會出現很多反應，如前面提及的「兩腎煎燙」「腦後生風」等等，這還僅僅是第一步。這一步完成後，我們身上的奇經八脈和十二正經等就基本通暢了。所謂「奇經八脈」，是指中醫經絡中的衝脈、任脈、督脈、帶脈、陰維脈、陽維脈、陰蹻脈、陽蹻脈八條經脈的總稱。和「十二正經」相比，這八條經脈既不隸屬於臟腑，又無表裡相配的關係，故稱「奇經」。[①]所謂「十二正經」，是中醫經絡中十二條經脈的總稱，它構成了經絡的主體，故稱「十二正經」。包括手太陰肺經、手陽明大腸經、足陽明胃經、足太陰脾經、手少陰心經、手太陽小腸經、足太陽膀胱經、足少陰腎經、手厥陰心包經、手少陽三焦經、足少陽膽經和足厥陰肝經。每經對稱地分佈於身體的左右兩側，各有自己獨立的循行路線。[②]奇經八脈和十二正經就是中醫裡針灸、按摩、點穴的那個經絡系統，只是人體氣脈系統的最表層部分。最表層部分基本暢通後，意味著我們身體中扭曲的地方疏通了，斷裂的地方續上了，萎縮的地方恢復了，我們就基本健康了。這是第一步，祇需在百日築基的終極階段、煉精化氣的初級階段就可以實現。

第二步身體會出現「三花聚頂」「五氣朝元」等現象，這又是一番景象。出現這兩種現象，就可以說煉精化氣達到了終極階段。這裡就不做展開了。

第三步身體會出現「龜蛇狀態」，這對應的是煉氣化神階段。「龜蛇狀態」是什麼狀態呢？就是冬眠狀態，類似於烏龜和蛇冬眠的那種狀態。爲什麼會有這個狀態呢？這是由於我們的身體將要有一個質的飛躍，在這個飛躍之前它要經歷一個像冬天一樣的蟄伏期。蟄伏期有什麼用呢？打個比方，一棵植物在經歷冬天時，它的花也謝了、葉也落了，只剩下一個樹幹孤零零地對抗著寒冬。但它這麼做是爲了蓄積力量，好等到第二年的春天來臨之時，再次蓬勃發展，再次開花結果。那麼，我們這個身體要想有一個質的飛躍，能夠順利地開花結果，在此之前也要有一個像植物經歷冬天一樣的蟄伏期，這個蟄伏期就是煉氣化神階段，身體會出現所謂「龜蛇狀態」。

煉氣化神這個蟄伏期是爲後面的環節做準備，後面要把整個身體全部氣化，氣化就是光化。但在身體光化之前，先要讓這個身體潛伏住，這種狀態猶如一只冬眠的烏龜，看上去就像死了一樣，但其實它沒死，它祇是冬眠了。處在這個階段的身體也是這樣，表面上看我們這個身體好像死了一樣，但其實它沒死，祇是進入到了一種冬眠狀態，就是抱在一起、團在一起。這樣做是爲了什麼呢？是爲了下一步的開花結果，也即「氣化」或「光化」——煉神還虛。

儒佛道三家都講「化」，儒家講「化境」，佛家講「光化」，道家講「氣化」。道家的煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛，都是一個「化」字，不斷地往上化、不斷地往上化，最終就是煉虛合道。那麼在煉氣化神階段時，這個身體祇是初步氣化，初步氣化的意思就是身體還在。煉氣化神之後，身體還要進一步地氣化，來到煉神還虛的階段。

煉氣化神、煉神還虛的這個「神」是什麼呢？就是無相光，就是先驗智慧，或曰般若智慧。祇有到了煉神還虛階段，道家的修行才由此前的有爲法階段進入無爲法階段，才由此前的後天階段進入先天階段，才由此前的經驗智慧階段進入先驗智慧或曰般若智慧階段。

所以，煉神還虛就是把整個身體化爲無相光，反過來說就是把無相光化爲整個身體，這是一個意思。其實不光是身體化爲無相光，而是包括我們的精神在內的整個身心都化爲無相光。所以儒佛道各家最終的結果，

① 參見王伯恭主編《中國百科大辭典》，中國大百科全書出版社 1999 年版，第 4215 頁。
② 參見王伯恭主編《中國百科大辭典》，中國大百科全書出版社 1999 年版，第 4831 頁。

都是讓我們的身心化入無相光中，徹底成爲無相光。包括基督教的最終結果也是如此，基督教最後還是要我們回到上帝的光明中，即回到光裡去。上帝是什麼？上帝就是光，上帝就是愛，上帝就是生命，上帝就是覺醒。基督教一再強調上帝就是光，但這個光不是太陽光，而是心性光、無相光。身體化入無相光中，徹底成爲無相光，就實現了最後一步——煉虛合道，這時就成僊了。

以上是修學道家時，身心出現氣脈變化的一個籠統過程。不僅道家講氣脈，佛家也講氣脈，如果我們學的是佛家，身心就會出現佛家的氣脈變化。

這個「佛家也講氣脈」需要強調一下，佛法有三個階段——小乘階段、大乘階段和金剛乘階段，衹有金剛乘佛法才講氣脈，小乘佛法和大乘佛法並不講氣脈。與佛法三個階段相對應，佛家的法種細分爲三個——小乘法種、大乘法種和金剛乘法種。因爲衹有金剛乘才講氣脈，小乘和大乘不講氣脈，所以如果你播下的是小乘或大乘法種，那麼你主要是有一些心靈上的變化，不會有身體上的氣脈變化，衹有播下金剛乘的法種，才能夠出現種種氣脈變化，就跟道家一樣。但道家的氣脈變化跟佛家金剛乘的氣脈變化，差異也是很大的。所以，如果我們種下的是金剛乘法種，斷然不會出現道家的氣脈變化；如果我們種下的是道家的道種，絕不會出現佛家金剛乘的氣脈變化。

就拿道家的龍門派丹法爲例。龍門派丹法有三條脈，這三條脈分別貫穿三個丹田：上丹田、中丹田和下丹田（三個丹田的位置具體在哪裡說法不一，有說沒有具體位置，有說有具體位置，這裡取具體位置的說法：上丹田位於兩眉之間，中丹田位於心窩部位，下丹田位於肚臍下的部位）[①]。第一條脈叫「上丹田脈」，這是一條橫線或橫脈，就是從前面的兩眉之間直接貫穿到後腦，是比較短的一條脈。第二條脈是「中丹田脈」，也是從前面的心窩部位貫穿到後背的一條橫脈。第三條脈叫「下丹田脈」，也是從前面的臍下部位貫穿到後面的一條橫脈。這三條脈都很短，身體有多厚，這三條脈就有多長。在道家，這三條脈極度重要，它們有著不同的功能、不同的作用，這在道家有很詳細的闡述。內丹功修得好的人，就可以很清晰地看到這三條脈，並對這三條脈進行調練，調練到一定時候，這三條脈就被啟動或者叫喚醒、激活，而分別發揮出相應的功能和效果（這些功能和效果我們在這裡就不展開細說了）。這三條脈是道家專有之脈，因此衹有走道家路線的人才能看到這三條脈，發揮它們的功能。若是走佛家路線，我們一直到成佛都不會知道人體中還有這三條脈，更不會發揮它們的功能。爲什麼？因爲佛家就沒有這三條脈，佛家指示的是其他的脈。因此，修佛家金剛乘的人，無論修得多好，哪怕好到我們都成佛了，也不會知道有這三條脈。這與我們修得好與不好沒關係，只與我們當初播的是哪家法種、傳承的是哪條法脈、走的是哪條道路有關。如果我們走的是金剛乘的路，傳承的是金剛乘的法脈，播下的是金剛乘的法種，我們就永遠不會看到這三條脈。

除了這三條脈之外，道家還有一個概念叫「三屍蟲」[②]，是其他家所沒有的。所謂「三屍蟲」，就是在我們體內有三條蟲子。第一條蟲子叫「死蟲」，爲什麼叫死蟲呢？因爲它專吃身體，就是把我們的身體往死亡上推進，不斷地推進、不斷地推進，使我們每天都往死亡邁進一步。如果我們把這條蟲找到，再把它給滅了，那麼從此我們的身體就不會邁向死亡，我們就永遠不死。第二條蟲子叫「愚蟲」。爲什麼叫愚蟲呢？因爲這條蟲子每天都要吞食我們的智慧，它的食物就是我們的智慧。由於我們的智慧被這條愚蟲吞去了，我們就變得越來越愚蠢。反過來說，我們爲什麼變得越來越愚蠢呢？因爲我們體內有愚蟲，我們好不容易得來的一點兒智慧都被它吃掉了，所以我們越來越愚昧。因此它叫愚蟲。第三條蟲子叫「道蟲」。我們爲什麼不能解脫、解放？爲什麼不能實現人生的終極關懷？就是因爲我們不能得道。爲什麼我們不能得道？是因爲有一條蟲子，專門以我們得來的道果爲食。它像一只貪婪的野獸，我們修道好不容易有了一點兒感悟，就被它吃掉了；我

① 參見李叔還主編《道教大辭典》，浙江古籍出版社 1987 年版，第 33 頁。

② 「《道書》曰言：人身中有三屍蟲，居三丹田，好惑人性，欲得早亡，每至庚申日，上讒於帝，請降災禍於人，故人多夭枉禍厄。修煉者，用術及藥以去之，則年長不死。」（鄭圓明主編《上藥真訣》上，華夏出版社 2017 年版，第 522 頁。）

們修行好不容易有了一點兒境界，第二天起來發現境界竟然沒有了。爲什麼沒有了呢？就是因爲這條蟲子趁著我們晚上睡覺的時候偷偷地把境界給吃掉了。

你說這三條小蟲可惡嗎？當然可惡！所以我們一定要把它們找到，再把它們消滅。把第一條蟲消滅，我們就長生不老；把第二條蟲消滅，我們就智慧無邊；把第三條蟲消滅，我們就成僊、成真人。它們藏在哪裡呢？不知道，因爲它們藏得很深，而且還會在身體裡面亂跑，所以我們並不知道它們的具體位置。但是衹要我們的心靜下來，慢慢地就能夠找到這三條蟲子。衹要我們能找到它們，就很容易消滅它們了。道家真的能把它們找到，也真的能把它們消滅。消滅一條蟲，就有一番成果。消滅死蟲，我們就長生不老，因爲道家就追求長生不老。消滅愚蟲，我們從此就智慧無窮。六祖慧能就對他師父五祖弘忍大師說過「弟子心中常生智慧」(《六祖壇經・行由品》)，意思是說，不知道怎麼回事我的精神裡面像有一個噴泉一樣不斷地往外噴智慧，所以我今天來問問師父。——如果把愚蟲消滅了，我們就會像六祖慧能那樣，內在會有一個智慧的噴泉，不斷地往外冒智慧，怎麼都遏制不住。消滅道蟲，我們就修成了：要成真人則成真人，要成神僊則成神僊。

那麼怎麼找到這三條蟲？道家自有一套辦法。但是這一系列東西永遠只會出現在道家，你衹有埋下道家的道種——走道家的路線、讀道家的經典、心繫道家的祖師、接受道家祖師的加持，這個道種就會引導我們踏上道家的覺醒之路，從而出現道家拾級而上的修學次第。

所以說埋下不同的種子，就會出現不同的結果。若你埋下的是儒家的文種，無論你把儒家學得多好，甚至好到達到了孔子、孟子這樣公認的聖賢的境界，你身上也永遠不可能出現三屍蟲現象，也不可能找得到三屍蟲。爲什麼學道家的人能找到三屍蟲，而你學儒家卻找不到？因爲你沒有埋下道家的道種，沒有播下道家的文化 DNA，你走的是儒家路線，接受的是儒家的思想體系和修學架構，因此你衹能出現儒家的修學境界。即使哪天出現了點道家或佛家的境界，那也是極其偶然的，大方向上仍然是播下哪一家的種子就出現哪一家的境界。

這進一步解釋了，爲什麼佛家永遠理解不了道家、道家永遠理解不了儒家的問題。就是因爲它們之間有著很大的文化隔膜、文化障礙、文化藩籬、文化鴻溝，很難去除。而造成文化鴻溝等的原因就是這個文化 DNA。這個問題很麻煩，也很重要。就是不同的文化爲什麼出現不同的境界和氣脈反應，不同的文化之間的差異爲什麼那麼大，這個事情在我看來是很重要的。我們現在通過「立志」已經把這個事情解釋清楚了。下面回到正文。

王陽明說「使學如韓、柳，不過爲文人；辭如李、杜，不過爲詩人；果有志於心性之學，以顏、閔爲期，非第一等德業乎？」這番話表明，從這個時候起他正式超越辭章之學，再次回到了心性之學、聖賢之學，再次立了聖賢志。

「果有志於心性之學」，這句話非常重要，上面我們著重解釋了「志」，下面再著重解釋一下「心性」。儒佛道三家的學問都是心性之學。心是哪個心？先天之心。性是哪個性？先天之性。心與性之間是什麼關係？上文已經提及，我在多本著作中對這個心與性的關係問題都有闡述。我對心性關係之闡述，可以說是中華文化有史以來最全、最透徹的闡釋。限於篇幅，這裡僅摘引幾個精要段落加以說明：

性動而爲心，心靜而爲性。心與性爲二也爲一。真心在塵、在纏、在局而爲後天之識，後天之識離塵、解纏、衝破各種封限即恢復爲真心、爲本心。

性（佛性、本性）動而爲心，性覺而爲心，性用而爲心，性感應而爲心，性主於身者而爲心，性返照自己者而爲心，性自由自發自生者而爲心。

心靜而爲性，心爲萬物之本者而爲性，心息用而爲性，心寂滅而爲性，心超越於身者而爲性，心之在其自己者而爲性，心之自在自然自律者而爲性。[①]

心性是儒佛道三家的共同之學，儒佛道三家都是圍繞著「心性」而展開的，其學問都是心性之學，但同中有異，各家的側重點有所不同：

儒家的修學大綱、修學次第，是從心性中內涵的真善美的「善」入手，通過善之道來彰顯心性，從而實現與心性打成一片、融爲一體以成聖，以獲得生命的終極覺醒。即儒家是通過道德覺醒來實現生命覺醒。

佛家的修學大綱、修學次第，是從心性中內涵的真善美的「真」入手，通過真之道來彰顯心性，從而實現與心性打成一片、融爲一體以成佛，以獲得生命的終極覺醒。即佛家是通過真之覺醒來實現生命覺醒。

道家的修學大綱、修學次第，是從心性中內涵的真善美的「美」入手，通過美之道來彰顯心性，從而實現與心性打成一片、融爲一體以成僊，以獲得生命的終極覺醒。即道家是通過美之覺醒來實現生命覺醒。

從大的方面而言，生命（心性）衹有三個內涵：真、善、美。真善美再往細處分，又有很多內涵。對於這些內涵，儒佛兩家的側重點有所不同：佛家側重於心性或者叫真善美中的空性這一面，即超越性、無我性、無爲性、自在性等屬性；儒家是側重於心性或者叫真善美中的自生性、自律性、自明性、自發性等這一面，尤其注重自律性這個屬性。自律性展示出來就是自律道德、自律法則。

儒家爲何不像佛家那樣特別強調空性這一面呢？其實，儒家不反對談無我性、無爲性所構成的空性這一面，儒家也有一些談空性的話，比如：「《易》無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」[②]「毋意，毋必，毋固，毋我」[③]。但這不是儒家的重點，故儒家衹是一筆帶過。不像佛家，佛家三句話不離空，每本經典都不離空，因爲佛學就是圍繞著空而建構起來的智慧體系，故佛家的智慧又被稱爲「空智」「空學」，進入佛家被稱爲「遁入空門」。總之，儒家不談空不是因爲儒家反對空，而是因爲儒家沒有把空作爲重心。爲什麼儒家不把空作爲重心呢？原因就是儒佛兩家的入路不同。

佛家是通過真、幻入，通過破幻顯真來實現成佛之目的，因爲成佛就是破幻顯真。幻一破，真就顯出來了。如何才能破除無窮無盡的層層幻覺呢？用空性來破。空是破幻最徹底、最快速、最圓滿、最直接、最有力、最好的方式。因此，佛家就抓住空性，用空性這把利刃來有力地、快速地破除種種被我們執著爲真實但實則是虛幻的東西，這些東西包括自我、五毒，包括我們的身心，以及這個世界。我們認幻爲真，認虛爲實，認爲這個世界是真實的，比如我們認爲自己所看到的日月山河都是真實的。但佛家說，這只是我們的幻覺，其實這個世界既不真，也不實。當我們對空性有了切實的理解以後，再來看自身的五蘊和外在的四大（或五大），就會看到真相。真相是什麼呢？一切猶如水中花、鏡中月，一切其實根本就不存在，或者說是一種海市蜃樓般的存在。這個時候，我們就破除了自己的執著與幻覺，破了幻顯了真。

事實上，衹有心性中的東西纔是最真實的。心性中的東西顯現出來就是智慧。在佛家看來，沒有內五蘊，沒有外四大（或五大），衹有無窮無盡的般若智慧。我們這個世界就是一個般若智慧的海洋，世界上所有的有機物、無機物，包括人，都生活在般若智慧的海洋中。在這個般若智慧的海洋中有很多內涵，其中最主要的三大內涵就是真善美，這個世界上遍地是真、遍地是善、遍地是美。這三大內涵還可以進一步細分出很多內涵。

儒家走的不是破幻顯真之路，而是捨惡從善之路、道德覺醒之路。儒家通過不斷地覺醒道德的方式（換言之，通過不斷地捨惡從善的方式，再換言之，通過不斷地彰顯良知的方式）來實現生命的終極覺醒與終極解脫。因此，儒家不需要過分強調空性，儒家強調的是心性諸多內涵中的德性內涵。德性內涵是虛說，把德

① 潘麟：《〈瑜伽經〉直解》，華齡出版社 2021 年版，第 48 頁。
② 黃壽祺、張善文：《周易譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 517 頁。
③ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 87 頁。

性內涵進一步地落實就是心性中與生俱來的自律性。何謂自律性？就是不需要外在的東西給我們立規矩，給我們立法，而是我們自己給自己立規矩，自己給自己立法。如果是外在的東西給我們立規矩，給我們立法，則稱之爲「他律」，因爲這個「律」來自我之外。道德的終極存在就是自律道德，就是自己給自己立法。如果這不太好理解，我們可以借西方的基督教來理解。在基督教中，上帝給我們立規矩、立法，規定我們應該這樣，不應該那樣。那誰給上帝立法？答：上帝不需要別人立法，因爲上帝有與生俱來的、自己給自己立的法。上帝自己給自己立的法叫什麼呢？叫「自律道德」。因此，上帝是一個道德概念，上帝做事不能恣意妄爲，若上帝恣意妄爲，那上帝就失去了自律道德。

事實上，上帝做任何事情都是有原因的，都是充滿了理性的，而不是在自己的本能、非理性、情緒化驅動下胡作非爲。上帝不鬧情緒，不像有些容易生氣的女性那樣動不動就生氣了，就鬧情緒了。上帝不能鬧情緒，上帝要是亂鬧一通情緒，這個世界就完了。上帝不敢亂來，上帝做的每一件事情都是合理合法的——合什麼理什麼法呢？源於上帝自己給自己的理，不是源於上帝之外的理。上帝本身自帶道理，此道理之中就包括了道德，即道德也是上帝本含之理之一。所以，上帝是一個絕對的道德概念，而且是道德的最高概念。按照西方基督教的觀點，我們人就是上帝創造的，我們是上帝的產物，由於上帝本身就是道德的攜帶者，因此他有能力給自己所創造出來的人和物規定道德，規定什麼該做、什麼不該做。爲何上帝有能力參照自己給我們規定道德呢？因爲上帝就是道德本身，上帝就是道德之化身，上帝就是道德之源，上帝就是道德之母，上帝自含道德，而且自含的是圓滿的道德、極致的道德，而不是有缺陷的道德。因此，上帝有能力、有權利給所有的事物、所有的人類規定道德。

我們現在把「上帝」這個詞替換成「心性」，因爲在儒家，沒有基督教意義上的上帝，但有與上帝意義相同的詞「心性」。在我們的心性中，與生俱來地包含著完美的善。完美的善就是完美的道德，因爲道德就是善，善就是道德（簡稱爲「德」）。儒家發現，完美的道德有兩個特點（這是儒家發現的完美的道德的特點，其他各家對此也有不同程度的發現，但儒家的發現最透徹、最清晰）：第一，我們與生俱來的心性之中包含著完美的善、終極的善，毫無欠缺；第二，完美的道德人人都有，不存在你有我沒有。關於這一點，儒家與佛道兩家一樣。佛家認爲，一切眾生皆有佛性，不存在哪一個眾生沒有佛性，高貴如人，低賤如螻蟻，全部有佛性。無獨有偶，儒家認爲，凡是人，皆有與生俱來的德性，不分男女老少、貧富美丑等。但儒家沒有說除了人之外的生物（比如貓狗等）有沒有德性。關於這一點，儒家沒有佛家涵蓋的範圍大。佛家說一切眾生，包括貓、狗、老鼠、螻蟻、蟑螂等，凡是含靈之物（用現在的話說叫「生物」，或曰「有意識的存在」）皆有佛性。衹要是一個有意識的存在，先不問意識高低，只問有沒有意識（有沒有心）？有意識的就是眾生，沒有意識的就是非眾生（草木等）。衹要有意識就有佛性，有意識等於有佛性，含靈等於有佛性，有心等於有佛性。

相較而言，儒家的範圍要小得多，儒家只說人類，不牽扯老鼠、螻蟻等。儒家有儒家的看法，儒家認爲，不討論動物和昆蟲等有沒有德性，只討論人。在儒家，德性、良知、道德、心性這些概念是一個意思，尤其是心性中的德性，在儒家看來，德性就是心性，心性就是德性。因爲儒家把德性放大了，放大到整個心性，所以在儒者的眼中是沒有真和美的，或曰真和美都被心性（善、德性）吞沒了。

儒家只討論人，因爲儒家是緊扣著人文的文化，故儒家的眼中衹有人，沒有人之外的生物。儒家不管人之外的生物，只盯著人，一門心思把人的問題解決好，因爲人出了很多問題，社會出了很多問題，人生出了很多問題，家庭出了很多問題。儒家說，人的問題最緊迫，我們趕緊先把人的問題研究透了、理順了，這纔是最重要的，我們不要分心，還是集中精力辦好一件事情，至於家後面田野中的老鼠等生物的問題往後放一放比較好，這不重要，不是緊迫要解決的事情。所以，儒家刻意迴避人之外的一切生物，只談人，這是儒家的特點。因此，儒家文化是人文文化、人本文化，一切以人爲本，一切始終緊扣著人，自始至終都離不開人。

佛家就有分心之感，不僅要照顧人，還要照顧老鼠、蟑螂等一切生物，這樣心就太分散了。表面上看起來佛家無所不包，凡是生物皆是眾生，一切眾生皆被涵蓋在佛家的關照之中、討論之中，但這既是佛家的優點，也是佛家的缺點。優點就是佛家的心很大，很磅礴，不僅僅關注人，佛家的關注點在所有眾生的身上，人衹是眾生中的一個小小的組成部分而已，在人之外，還有很大的一個眾生群體，與這個很大的眾生群體相比較而言，人就變得特別渺小了；缺點就是心免不了會散掉。由於佛家把眼光放到了六道之上，六道都在其討論、關切之內，故佛家以眾生爲本，這是佛家的特點。因此，佛家文化超越了人道、人文，是超人文文化，是以眾生爲本之文化。這是儒佛兩家之差別。

道家與佛家類似，故道家與佛家可劃歸爲一類。所以在說佛家的時候，其實就包含著道家也一起說了。

由於儒家是從德性入手，緊扣著德性不放，因此它特別強調自律道德（心性中的自律性）。自律性就是心性自己給自己立法，自己給自己立規定，這個法和規定一旦彰顯出來，作用在、放大到我們的生活中、人生中，就變成了自律道德。我們獲得了多少自律道德，就獲得了多少心性；獲得了多少心性，就等於彰顯了多少心性。如果我們把整個身心、整個生活、整個人生全部融入自律道德（心性的自律性）之中，就等於把整個身心徹底地融入心性之中；我們把整個身心徹底地融入心性之中，就是和心性打成一片、融爲一體，獲得終極覺醒，找到終極歸宿。

這就涉及人的終極歸宿問題，這不僅是一個永恆的話題，而且是一個十分嚴肅的話題。

人的終極歸宿在哪裡？儒佛道異口同聲地說：在與生俱來的心性中。我們爲何要用一生的時間、一生的精力，去和與生俱來的心性融爲一體？因爲心性是我們的終極歸宿。心性是什麼？心性是一切的源頭——「一切」包括了我們現有的身心、思想，以及整個主體世界和客體世界（物理世界）。或者說主體世界和客體世界的源頭就是心性，心性是萬物之母，一切存在之母。

如何回歸心性？儒佛兩家的入路有所不同。佛家走的是空性之路，通過空性來破幻顯真，最後實現生命覺醒；儒家走的是道德覺醒之路，通過不斷彰顯、不斷覺醒自律道德（心性中的自律性），最後自律道德徹底彰顯、徹底覺醒，自律道德的徹底彰顯、徹底覺醒就等於心性的徹底彰顯、徹底覺醒，心性的徹底彰顯、徹底覺醒就等於我們和心性徹底打成一片、融爲一體。

我們回歸心性，就是回歸母體之中，回歸形而上的永恆之中，因爲心性是永恆的，回歸心性就是回歸永恆。做一個形象的比喻，每一個眾生、每一個人都是一滴水，一滴水要如何才能找到終極歸宿呢？讓這滴水回歸大海，融入大海，成爲大海的有機組成部分。人是心性之海中的一滴水，這一滴水必須回到心性的大海之中，融入心性，成爲心性。當這一滴水融入心性的大海以後，這一滴水是存在還是不存在呢？又存在，又不存在——這是一種極度微妙的關係。我們給它起了一個專用名稱，叫「無我之我」。我們是以無我之我的方式存在。那無我之我到底是有我還是無我呢？

無我之我是不可思議的，不可透過常人的自我來揣測無我之我是一個什麼樣的境界和狀態，因爲用常人的自我是永遠揣測不出來的。既然永遠揣測不出來，那麼我們如何進入無我之我呢？儒佛道有一個共同的宗旨（觀點、理念），這個共同的宗旨就是實修實證。實修實證是唯一的辦法。我們不斷地通過實修實證來超越自我，進入大我，超越大我，進入無我。一旦我們進入無我了，自然就理解了；在進入無我之前，無論我們透過自我怎麼設想、怎麼想像，都難以理解無我之我的真實境界和真實狀態。因此儒佛道三家都勸我們，不要擅自透過自我去胡亂揣測無我之我的終極境界和終極存在狀態，因爲我們所有的揣測全部是錯的。我們衹有通過實修實證，才能不斷地淡化自我，超越自我，進入無我，越來越無我，最後徹底無我，成爲一個無我之我的存在。

無我之我的存在才是永恆存在，纔是真實存在。爲何說無我之我的存在才是真實存在？因爲自我根本就不存在，自我的存在是一個幻覺，唯一一個真實的存在就是無我之我。人修行（儒家稱「做工夫」）的過程，就是不斷地破除這個根本就不存在的自我，而進入真實存在的無我之我中——儒佛道三家的規模、架構和宗旨全部是這樣。這就是包括儒家在內的整個東方文化給我們的人生規劃和指導——讓我們不斷地破除自我，進入無我，並一再告訴我們：我們本來就是無我的，無我之我纔是真正的我。我們現在生活在自我中，而自我是一個深深的幻覺與錯覺，不是真實的。這一點是儒佛道三家的共識，是儒佛道三家異中有同的「同」的那一部分，它們共同引導我們趨向一個目標：一滴水回歸大海。我們每個人都是一滴水，我們必須回歸心性的大海。

有人說：「我不回歸大海行不行？我不想回歸大海，我就想保留自己這一滴水的樣子，哪怕我到處流浪，我高興流浪，我樂意流浪，行不行？」不行！失去了根、失去了母體的一滴水，在孤零零的流浪過程中，會帶來無窮的痛苦與煩惱。因此，不回歸大海不行！反過來說，我們的痛苦與煩惱是怎麼來的？就是因爲我們與自己的根脫離了，與母體脫離了，或者說我們背離了母體，用古人的話來說就是背離了心性，用西方人的話來說就是背離了上帝，用生命科學的話來說就是背離了生命。「心性」「上帝」「生命」是同義詞。古今中外用詞不同，其義一也。

生命就是心性，心性就是生命，我們背離了生命，就是背離了心性，結果就是：當下我們就會出現無窮無盡的痛苦。佛家把這種痛苦稱爲「苦海無邊」。儒家沒有「苦海無邊」這個詞，儒家將其統稱爲「不安」。不安是總說，細說起來有很多，諸如「我感到很痛苦」「我感到很迷茫」「我感到很空虛」「我感到人生沒有希望」「我感到活著沒有價值」「我感到活得沒勁兒」……所有的這一切，儒家給它們起了一個總名字，叫「不安」。此心不安，我的生命、我的存在、我的狀態不安。在生活、人生處處看不見的暴風雨中，我們就像狂濤巨浪中隨時有可能傾覆的一葉小舟，整個身心惴惴不安，整個身心動盪不安，沒有一刻安寧。

衹要你這一滴水不回去，就會永遠不安，而且會越來越不安。要想心安，衹有一個辦法，找到自己的根，回歸心性的大海，回歸自己永恆的家園，與心性打成一片、融爲一體。這個時候，你才能獲得真正的安樂，有安才有樂，合在一起才叫「安樂」。衹要你還沒回去，你就得不到真正的安樂，就永遠處在動盪中、不安中，心不安，身不安，生活不安，人生不安，無論哪裡都不安，沒有一處是安的。這是儒家對不安的總說。不安這一點是所有人的共性。細說的話，你有你的不安，我有我的不安，他有他的不安，比如有的人的不安主要表現在婚姻上，有的人的不安主要表現在孩子不聽話上，有的人的不安主要表現在身心的各種疾病上，有的人的不安主要表現在覺得人生沒有希望上，……總之，每個人各有各的不安。一個人至少會有一個或幾個主要的不安，但沒有沒有不安的人，不管是這個方面，還是那個方面，總是有不安，這個不安走了，那個不安馬上就來了，那個不安走了，另一個不安馬上就來了，這一生永遠都會是這樣，到了臨死的時候仍然不安，哪怕死了都不會安。總之，你這一葉小舟在狂濤巨浪中永遠得不到片刻安寧。

佛家給各種不安起了一個名字，統名曰「煩惱」。佛家認爲，一個人若是背離了佛性（心性），其結果就是永遠處在各種各樣的煩惱之中。

道家給各種不安起了兩個名字，一個叫「不真」，另一個叫「虛偽」，這兩個詞是一個意思，道家輪換著用。道家把解決了不真的人稱爲「真人」。如果我們的不真被解決掉了，我們從此以後就成了真人。道家的「虛偽」取廣義，而非狹義。狹義的虛偽指一個人不誠實，廣義的虛偽就是佛家的煩惱、儒家的不安。道家認爲，我們的生活中沒有一樣是真實的，處處充滿了虛假，處處充滿了虛妄，就像海市蜃樓一樣，一切都是虛假的，就像電影一樣，看似真，實則假，我們抓不住任何想要抓住的東西。比如我們想要抓住愛情，但最後發現，愛情就像彩虹一樣，看上去很美，實則根本就不存在。於是我們不抓愛情了，轉而抓友情，我們去好好地交

幾個朋友，真心地對待朋友，但最後我們突然發現，（從道家的眼光看）沒有一個人對自己是真心的，所謂的友情衹是一些幻覺，衹是一些虛偽（廣義上的虛偽，虛的和偽的）。我們會發現，無論什麼東西都是虛偽的，用我們現在的話說就是沒有任何東西是靠譜的，一切都不靠譜，一切都是虛的、偽的。

道家說，如果我們的心智成長到了這一層，即當我們看到包括自己在內的一切都是虛偽的，都是不靠譜的，都是抓不住的，都會像沙子一樣從手中流走（佛家稱之爲「無常」），這個時候，我們就進入修行之門了，就可以修道了，就具備修道的基礎了，就可以開始求真、去偽、去虛假、去醜陋了。道家認爲，所有虛假的都是醜陋的，或者反過來說，醜陋等於虛偽，虛偽等於醜陋。我們要把所有的醜陋全部超越掉，去求那個不醜陋的，不醜陋的就是美，我們要去找到那個美，成爲那個美。看破不真的人就叫真人，拋棄不真的人就叫真人，拋棄虛偽的人就叫真人。道家的最高境界就是成爲真人。從此以後，我們滿眼衹有真，再也沒有偽了。此處的「真」指的就是美的意思，我們滿眼衹有美，再也沒有丑了。所以，道家修行的過程就是不斷地趨近美、趨近真的過程。

所以，每一家都有自己的不同側重點，但又異中有同，同的一面就是：不管是通過真、通過善，還是通過美，總的大方向一定是破除小我，進入無我。爲何如此？因爲如果不進入無我，我們就永不可能得道，永不可能解脫。衹有破除小我，我們纔能回歸心性的本體、心性的海洋中，才能融入心性之中，成爲心性。這是我們必然的歸宿，不管我們想不想，不管我們樂不樂意，不管我們熱不熱愛，不管我們喜不喜愛這個結果，我們都要擁抱這個結果。這是儒佛道各家共同認定的真理，是一切聖賢異口同聲肯定的真理，是永遠無法被駁倒的真理，這個真理已經傳承了數千年了。真理是變不了的，能變的就不叫真理了，它過去如此，現在如此，未來還是如此。真理就是經權之變的「經」，權是可以變的，而經是永遠不變的。

爲何我們要通過不斷地覺醒道德、實踐道德來獲得生命覺醒、生命解脫呢？因爲這也是自律性所含的一部分，自律性是心性自己對自己的規定，心性就是這樣規定的，我們必須遵守這個規定——破除小我，回到無我中。不管我們樂不樂意，我們都必須這樣做，而且越早越好，越快越好，越徹底越好，越積極越好。用西方的話來說就是上帝就是這樣命令我們的，用中國儒家的話來說就是心性（德性）就是這樣規定我們的。這是定理、定則，誰都改變不了，任何人都必須遵守，就像法律一樣，任何人都必須遵守法律，不管我們理不理解、喜不喜歡某條法律，在這條法律沒有被修改之前，我們都必須遵守它。如果我們不遵守法律，就會受到種種懲罰。

心性給我們的人生、我們的生活也立了種種法，其中一個法就是我們這一生要無條件地去完成自己的使命，這個使命就是讓自己這一滴水回歸海洋。不管我們是通過佛家的方法、道家的方法，還是儒家的方法，不問方法，只問結果，結果就是我們必須回去。衹要我們一天不回去，我們就一天不安，這就是懲罰。這就像如果我們違背了國家的法律，就會被抓到監獄中給予種種懲罰一樣。同理，如果我們違背了自律道德給我們立的法，我們就會受到嚴厲的懲罰。這個懲罰就是佛家說的煩惱無邊、苦海無邊，就是儒家說的終生不安，心裡就像被貓抓一樣，種種不安、種種煩惱時刻伴隨著我們。衹有當我們這一滴水融入了心性的大海，我們才能享受人生的安樂，享受存在的安樂。

西方人將我們與生俱來的這個使命稱爲「上帝的絕對命令」。儒家沒有上帝，儒家稱之爲「天道的絕對命令」或「心性的絕對命令」。把天道放在我們的生命內部（主體的生命內部），就叫「心性」；把心性從我們的生命內部（主體的生命內部）推出來、投射出來，就叫「天道（天命）」。所以，心性就是天道（天命），天道（天命）就是心性，只不過一個是相對主觀地說，一個是相對客觀地說。

因此，《中庸》的第一句話就是「天命之謂性」，翻譯成現在的話就是：天道給我們下的命令就是我們的本性。我們要遵循自己的本性，實現自己的本性，如果我們不實現自己的本性，就會不安。在我們的本性中，有一個重要內容就是：我們這一滴水必須回歸心性的大海。這就是天道給我們的絕對命令。

有人說：「我很忙，我要工作，我要結婚，我要生子，等過兩天我再去實現天道賦予我的使命，行不行？」不行！因爲這是天道的絕對命令，是不可以講條件的，必須實現，非實現不可，而且越早越好，越快越好，越徹底越好，越圓滿越好。衹有當我們什麼時候真切地理解了這個絕對命令，我們才能理解儒家爲何如此這般，才能理解佛家爲何如此這般，才能理解道家爲何如此這般。

儒家強調做工夫，強調踐履「仁義禮智信」。有人說：「我過兩天踐履『仁義禮智信』行不行？往後推一推再開始踐履行不行？我下半生再開始踐履行不行？」不行！你必須此時、此刻、立即、徹底地踐履「仁義禮智信」，不准許講條件，不准許講理由，不准許「王顧左右而言他」，必須現在就開始踐履！不管你是否受過教育，不管你信仰何種宗教，不管你性別是男是女，不管你來自哪個民族，此時此刻，如果你真正地明白了「天命之謂性」，如果你真正地明白了自己與生俱來的使命，你立即就要踐履「仁義禮智信」，不准許講條件。講條件就證明你還沒有理解儒家，你還沒有理解何謂「天命之謂性」，你還沒有理解何謂「絕對命令」。「絕對命令」的「絕對」兩個字是什麼意思？就是不准講任何條件，就像如果你殺了人，觸犯了國家的法律，公安機關過兩天再抓你行不行呢？不行！今天就要抓到你，刻不容緩，稍微緩一緩說不定你就去殺第二個人了，所以馬上就要抓到你，除非找不到你，衹要找到你，一分鐘都不能等，立刻就要把你抓進監獄中。

法律屬於他律道德，他律道德都不准許講條件，更何況是自律道德！我們現在爲何過不上德化人生？就是因爲我們的藉口太多了，我們給自己找了種種理由、種種藉口，推辭、拖延、迴避、掩蓋、閉目塞聽、故意南轅北轍，就是爲了迴避讓自己過上真正的、完整的、徹底的德化人生、道德人生。其實這些都是因爲我們沒有理解什麼是自律道德，沒有理解心性的自律性在道德方面的絕對命令和絕對權威。一旦我們真正地理解了，我們就絕對不會再講任何條件，我們就會打消一切藉口，此時此刻立即就去踐履德化人生。

具體到實踐儒家的各種德目，比如「仁義禮智信，溫良恭儉讓」，我們不能討價還價，不能講任何條件。有人說：「我先做到『仁義理智』，『信』我過兩天再做行不行？」有人說：「我先做到『溫良恭儉』，『讓』我過兩天再做行不行？」不行！「仁義禮智信，溫良恭儉讓」都要立即、馬上、無條件地、徹底地、完整地做到，少一個都不行。

其實，不僅儒家是如此，道家也是如此。如果你真正理解了道家的義理、道家的內涵，就會知道道家對此也是無條件的。佛家亦是如此。如果你想走佛家的路線，如果你真正理解了佛家，你就絕對不會與佛家的義理討價還價，你就不會說：「今天我坐在這裡腦子有點兒亂，今天不修行了，明天我再修行吧。」這是一般人的習慣，但如果你理解了「絕對命令」的真正含義，哪怕你今天腦子亂死了也得修行。爲什麼？因爲這是絕對命令，由不得你討價還價，由不得你「王顧左右而言他」，由不得你無故拖延，這些都是不可以的。如果你依然討價還價，就證明你沒有理解聖學之本意，沒有理解自己這一滴水融入心性之海洋的迫切性、絕對性和無條件性。「果有志於心性之學」就闡述到這裡。

「『以顏、閔爲期，非第一等德業乎？』」

這句話是反問句，意思是以顏迴和閔子騫爲榜樣，難道這不是人間第一等的德業嗎？這裡的「顏」指顏回，「閔」指閔子騫。顏回與閔子騫都位列「孔門七十二賢」，而且都排在前幾位，也都是孔子的得意弟子。[①]

① 「以德行見長的有顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。」（王國軒，王秀梅：《孔子家語》，中華書局 2011 版，第 424 頁。）

學界一致認爲，當初孔子（約前 551—前 479）心中擬定顏回爲他的學問與德業的傳承人。可惜顏回短命，比孔子死得還早。顏回死的時候孔子十分悲傷，直呼：「天喪予！天喪予！」[①]意思就是：老天爺要我的命啦！老天爺要我的命啦！孔子從來沒有這麼悲傷過，這是他平生最爲悲傷的一次。乃至於他的親生兒子死時，孔子也沒有這麼悲傷。兒子孔鯉也死在孔子之前，白髮人送黑髮人是很悲傷的，但他都沒有悲傷到顏回去世時的那個程度。可見在孔子心目中，他把顏回看得比他親生兒子還要重要。

好在曾參（約前 505—前 436）誕生，後來慢慢頂替了上來。儒家的經典——《孝經》《大學》都是曾參譔寫的，《論語》也是他主編的[②]。曾參從小就異常聰慧，聞一知十，孔子心裡稍感安慰說「我總算找到了一個傳承人」。孔子晚年就允許少年曾參追隨左右侍奉他，有時候是生活在一起，爲的就是要把這一輩子的學問盡快傳給曾參。因爲孔子也知道自己垂垂老矣，可能來日無多了，因此就倍加主動地教授曾參：一想起什麼，就趕緊教給曾參。比如一天孔子腦子裡突然想到了「孝」，就馬上教導給他。前面已經提到，《孝經》裡引用了孔子跟曾參閑坐時，孔子趁機教導曾參「孝」的故事。整個場面是什麼呢？就是孔子並沒有等曾參開口提問，就主動上前教導他。爲什麼他要這樣做？因爲他已經等不及了！他明白：我要是整天被動地坐在那裡等弟子發問，萬一他們三十年都不提問怎麼辦？萬一不到三十年我就去世了呢？那樣我的學問不是就沒法傳下去了嗎？別說三十年了，我也許都活不過十年了。所以他就主動教授，想到什麼就教什麼。也就是說，顏回去世後，曾參就取代顏回成了孔子晚年最得意的弟子。

在曾參取代顏回之前，孔門的三千弟子，都一致認爲顏回最知夫子，也必承夫子之衣缽。不僅弟子這麼認爲，外人也是這麼認爲的，就連孔子自己也是這麼認爲的。但顏回常年「一簞食、一瓢飲，居陋巷」（《論語・雍也》），大概是營養不良，身體素質差，免疫力很低，可能感染了什麼疾病抵抗不了，所以早早就去世了。關於顏回去世的年齡，共有七種說法之多，其中有說他三十九歲去世，有說他二十九歲去世，學界一直相爭不下[③]。所以到現在我們也搞不清楚他到底是三十九歲還是二十九歲夭折的。如果是三十九歲去世，倒還稍好一點兒，因爲畢竟他都快四十歲的人了。四十歲在過去談不上長壽，但也不算夭折。如果是二十九歲去世，正值青年，那還真的是夭折，很可惜！如果顏回不死，儒學很可能是另外一番景象。因爲顏回十分聰明，智慧超群，品德高尚，最通仁義之真相與精髓，是孔門踐行仁義的第一人。接下來我們分別瞭解一下顏迴和閔子騫的簡介。

顏回（前 521—？），別稱顏子，又叫顏淵，字子淵，春秋末期魯國人。他是孔子最得意的弟子，孔門十哲[④]之一，孔門七十二賢之首，儒家五大聖人[⑤]之一的「復聖」。注意，「孔門十哲」的「哲」在那個時代不當「哲學」講，而是睿智的意思。所以「十哲」就是指十個最聰明、最睿智的弟子。孔子曾讚他好學，這在《論語》裡有記載：「哀公問：『弟子孰爲好學？』孔子對曰：『有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。』」[⑥]（《論語・雍也》）孔子認爲顏回除了品德和智慧超群，他的好學也始終無人超越。顏回死後，葬於魯城東的防山前（今山東省曲阜市城東十一公里防山之南程莊村東北角有「顏子林」，爲

① 《論語・先進》：「顏淵死，子曰：『噫！天喪予！天喪予！』」（見楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 112 頁。）
② 曾子編著包括他主編的《論語》和他主著的《曾子》《孝經》《曾子問》《主言》《大學》。考證依據參見曾祥芹：《曾子編著與柏拉圖著作的文體學比較》，《焦作大學學報》2017 年第 6 期。
③ 顏子的生年爲西元前 521 年，但對於顏子之卒年，學界共有七種說法：其一，魯定公六年說（西元前 504 年，顏子卒爲十八歲）；其二，魯哀公二年說（西元前 493 年，顏子卒爲二十九歲）；其三，魯哀公四年說（西元前 491 年，顏子卒爲三十一歲）；其四，魯哀公五年說（西元前 490 年，顏子卒爲三十二歲）；其五，魯哀公十二年說（西元前 483 年，顏子卒爲三十九歲）；其六，魯哀公十三年說（西元前 482 年，顏子卒爲四十歲）；其七，魯哀公十四年說（西元前 481 年，顏子卒爲四十一歲）。其中以持第七種說法即「魯哀公十四年說」者居多（顏子卒時爲四十一歲）。（參見宋立林：《顏氏之儒考述》，《齊魯學刊》2013 年第 4 期，總第 235 期。）
④ 孔門十哲：包括顏子、子騫、伯牛、仲弓、子我、子貢、子有、子路、子游、子夏。《論語・先進》載，「子曰：『從我於陳蔡者，皆不及門也。德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、子路；文學：子游、子夏』。」（見楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 109—110 頁。）
⑤ 儒家五聖：至聖孔子、復聖顏回、宗聖曾參、述聖孔伋、亞聖孟子。
⑥ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 55 頁。

顏回及其家族的墓地[①])。顏回的仁德、好學、尊師對後世影響非常大。爲了紀念他，表達敬仰之情，唐貞觀二年（628），唐太宗尊其爲「先師」；唐開元二十七年（739），唐玄宗尊其爲「兗公」；宋大中祥符二年（1009），宋真宗加封其爲「兗國公」；元至順元年（1330），元文宗又尊其爲「兗國復聖公」；明嘉靖九年（1530），改稱「復聖」。[②]此後，「復聖」這個名字一直沿用到現在。「復」的字面意思是重複，深層意思就是再現。「復聖」的意思就是顏回最能再現其師孔子之精神和境界。用我們現在的話說，顏回是最能將孔子的精神、品德、修養和境界等方方面面都如其所是、不打折扣地活出來的人，所以叫作「復聖」。曾參也是聖，與顏回不同的是，他被稱爲「宗聖」，可能後世認爲，曾參是最能守住儒家之宗旨的人，因此給他起了一個名字叫「宗聖」。這就是顏回。接下來介紹閔子。

閔子（前 536—前 487），名損，字子騫，春秋魯國人，孔門七十二賢之一，孔門十哲之一。這裡的「閔子」指他的號，顏回是號稱「顏子」，「子」是對聖賢的尊稱。那麼，閔子是以「孝」聞名，二十四孝中的「蘆衣順母」說的就是他。孔子曾讚歎過他的孝，說：「孝哉閔子騫！人不間於其父母昆弟之言。」[③]（《論語・先進》）孔子之所以這樣稱讚閔子騫，背後是有一個感人故事的。

閔子騫幼年喪母，他父親就又娶了一個妻子，也就是他的繼母。他的繼母生了兩個孩子，但她厚此薄彼，經常對閔子騫施以種種虐待，給他的吃穿用度都是最差的，而對兩個親生兒子卻十分偏愛，把好吃的、好穿的都留給親生兒子。但是閔子騫始終什麼也沒說，更沒有告訴他的父親。每次當父親問他：「你的後媽待你怎麼樣呀？」他總是回答說：「很好，非常好。」

有一年冬天來臨之前，後媽給他兄弟三人都做了「新棉襖」，冬天棉襖很重要。但是，他的後媽給他弟弟的衣服裡填的是真棉花，給他的衣服裡充的卻是蘆花（蘆葦的花）——看起來是挺厚實，實際上一點兒都不保暖。一天，他父親和兩個弟弟要出去辦事，因爲閔子騫馭術好，就讓他駕車。馬車是沒有駕駛室的，所以駕車的人衹能暴露在寒風中。加上馬又跑得飛快，刺骨的寒風迎面吹來，直透那件假棉襖，凍得閔子騫瑟瑟發抖，很快手就凍僵了。手一凍僵，韁繩他就抓不穩，這匹馬很快就把馬車翻倒在路邊。他父親非常生氣，說：「你平時車駕得那麼好，今天是怎麼回事？！這麼寬的馬路，你都能把馬車駕翻，你顯然是想害死我跟你兩個弟弟，你居心不良！」說著拿起馬鞭就抽了過去。但閔子騫什麼都不說，任由父親責罵。在抽打的過程中，閔子騫的「新棉襖」就被打破了，裡面的蘆花露了出來。他父親這纔發現兒子的衣服裡根本就沒有一丁點棉絮。再看看他兩個弟弟的棉衣，裡面都是棉絮，父親一下就明白了：兒子是因爲衣物不擋風寒，手凍僵抓不穩韁繩了，才導致的翻車。他知道自己錯怪了兒子，並從棉襖這件事聯想到兒子這幾年受了很多苦，所以他大怒，就要掉頭回去休掉閔子騫的後媽。

閔子騫連忙跪在父親面前，苦苦懇求父親不要因爲他而休掉後媽：「請父親息怒！我後媽這個人其實是很好的，對待您和弟弟都很好，您千萬不要休了她。一旦休了她，她很可能就再也嫁不了人了。她沒有社會地位，也沒有經濟來源，餘生肯定會過得不好。不僅我後媽過不好餘生，我這兩個弟弟沒有了母親的疼愛，也不會健康成長。」閔子騫接著說：「留下她衹是我一個受凍，但休了她我們三個都會受寒。她是因爲一時糊塗才厚此而薄彼的。但是我一定會用我的品德感召她，讓她迴心轉意，將來對待我就像對待兩個弟弟一樣好，我有這個自信。您千萬不要再動怒。」父親聽了後十分感動，就依了他。他的後媽聽了後，果然知錯悔改，從此善待閔子騫。

---

① 參見丁文方、趙呈元、楊希珍、張敬忠主編《山東歷史人物辭典》，山東人民出版社 1990 年版，第 46 頁。
② 參見中國孔子基金會主編《中國儒學百科全書》，中國大百科全書出版社 1997 年版，第 365 頁。
③ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 111 頁。

這件事後來被孔子知道了，孔子對他大加讚賞：「孝哉，閔子騫！無間於父母昆弟之言。」這個「間」即挑撥離間。意思是：「真是孝順呀，閔子騫！他沒有說過挑撥父親與後媽關係的話，也沒有說過挑撥他父親與弟弟關係的話。不僅如此，他反而努力地彌合、加強彼此之間的情感，極力地促進家庭和睦。」這就是閔子騫。

回到正文。「先師笑曰：『使學如韓、柳，不過爲文人；辭如李、杜，不過爲詩人；果有志於心性之學，以顏、閔爲期，非第一等德業乎？』」王守仁說了這番話後，再次立志，回歸了心性之學，認爲以顏回、閔子騫爲榜樣過上德化人生，纔是世間第一等德業。接下來的這句話也很重要，我們要著重闡述。

「就論立言，亦須一一從圓明竅中流出，蓋天蓋地，始是大丈夫所爲。傍人門戶，比量揣擬，皆小技也。」①

「就論」：可以理解成立論、造論。「圓明竅」：在這裡代指心性或無相光。「傍人門戶」：「傍人門戶」比喻依賴別人，不能自立。「比量揣擬」：「比量」不是儒家的說法，這是王陽明借的佛家用語；「揣擬」是儒家術語，意思就是揣測；「比量揣擬」意思是以宵小之心揣度聖賢之境。

這句話的意思是，一個人無論是立論、造論、立言、寫文章、著書，還是說話，都必須見到光明（指明心見性），從心性中流淌出來，涵天蓋地，這纔是大丈夫行徑。如果沒有見到光明，不能從心性中流淌出學說，衹能依賴前人的理論，照本宣科，以私心揣度聖學和聖賢之境，這些通通都屬於非正道、非大道。

「圓明竅」「比量」這幾個詞需要重點闡述，我們先講「圓明竅」。

「圓明竅」就是心性的別名。「就論立言，亦須一一從圓明竅中流出」，就是說造論、立言也得一一從心性中流出來才可以。「圓明竅」不是儒家的術語，儒家從來沒有使用過這樣的詞來指代心性。這個詞在道家、佛家反倒比較常用，佛家愛用「圓明」兩個字，道家愛用「竅」字。道家把圓明竅稱爲「玄關一竅」。「玄關一竅」是修道中非常重要的一個環節。道家會經常叮囑學人：修道之人，得「玄關一竅」者，得僊道之真傳也；失「玄關一竅」者，失僊家之真傳也。可見「玄關一竅」是多麼重要。

道家的內丹家對「玄關一竅」有各種各樣的說法，大體上分爲兩大類：一類認爲它不是實竅，不是一個真實的、具體的地方，而是一個心靈中的、抽像的、形而上的境界。另一類認定它位於身體的某個具體位置，有的說在肚臍下的下丹田，有的說在肚臍，有的說在兩腎之間的命門穴，有的說在胸中的膻中穴，有的說在兩眉之間的上丹田，有的說就在眼睛，還有的說在頭頂的百會穴，如此種種，不一而足。關於這兩類說法，僊家、丹家爭論了幾百年，始終難以達成一致的結論。

最後才慢慢形成了一個主流觀念，這個觀念認爲，玄關一竅既不是身體的某一個具體位置，也不是心靈裡的一個什麼境界。那「玄關」到底是什麼呢？若見黃芽白雪時，此是僊家第一關。「黃芽白雪」是進入玄門的第一關，是入玄的關要、要點，故名「玄關」。所以，黃芽白雪就是玄關，玄關就是黃芽白雪。見了黃芽白雪，你就可以入僊界了，就不再是凡人了，所以黃芽白雪就是凡僊的分水嶺，可見它有多重要。

什麼叫「黃芽白雪」呢？道家號稱「玄門」，就是說道家是很玄的，所以，關於這個「黃芽白雪」「第一玄關」，道家寫過很多沒頭沒腦的詩文來形容。但是這些詩文，如果沒有明師的真傳，你一句都讀不懂。舉兩個例子：

北宋丹家張伯端（984—1082）的《悟真篇・七言律》②有云：

黃芽白雪不難尋，達者須憑德行深。
四象五行全藉土，三元八卦豈離壬。
煉成靈質人難識，消盡陰魔鬼莫侵。

① 沈善洪主編《黃宗羲全集》第七冊《明儒學案》，浙江古籍出版社 1992 年版，第 286 頁。
② 吳信如主編《道教精粹》（上），線裝書局 2016 年版，第 271 頁。

欲向人間留秘訣，未逢一個是知音。

王重陽的弟子馬鈺（1123—1183）在其詞《五靈妙僊・贈扶風縣淡公》[①]中也說：

悟來降，我相街前乞八。蠢蠢（xiū）地、似癡如黠。萬緣絕。

淨清中恣飲，刀圭爛醉，靈台皎潔，惺灑自然光滑。

□□本無缺。玉爐金鼎內，黃芽白雪。

真龍虎，繞蟠關節。奼嬰悅。

把崑崙頂戴，衝開雲霧，天無晝夜，長顯一輪明月。

這就是道家形容「黃芽白雪」的詩句。所謂「黃芽」，就是一個淡淡的、黃色的、圓圓的光球。光球有多大呢？沒有固定的說法，這取決於行者工夫的深淺。一開始也許衹有芝麻粒（或者如前文提及的小米粒）大小，隨著時間的推移和工夫的加深，光球逐漸增長至綠豆大，再到黃豆大，再到指甲蓋大，再到乒乓球，乃至碗口、籃球那麼大……總之，是慢慢變得越來越大。所以，「黃芽」的「芽」不是指樹上冒出的樹芽，而是「由小到大，由無到有」的意思；「黃芽」的意思是一個淡黃色的光點或光球從無到有，從小到大。如果從字面意思去理解，你一定會去找黃色的樹芽去了，那就跟它的本義完全不一樣了。所以，千萬不可望字生義。

「黃芽」出現在哪裡呢？當你眼睛閉著的時候，它就朦朦朧朧出現在眼前。沒有修道的人，閉眼的時候，眼前就是一片漆黑。當你做道家的禪定工夫，打坐時間長了之後，眼前會出現一個淡黃色的非常明亮的光點。所以，光點既不在身體的某個位置，也不在心裡的任何位置，它衹是朦朦朧朧地在眼前出現，目測有四指寬到八指寬的距離這麼遠。

大多數人打坐時，就在黑夜一樣的眼前，開始冒出一個淡黃色的亮點，淡光點不是很黃，是很小的勉強能看得見的光點。這個光點的大小在每個人那裡是不一樣的，有的人一誕生的時候，就像綠豆或黃豆那麼大，大多數人是小米粒大小。你就這麼守著它，看著它，這叫「守住玄關一竅」，簡稱「守竅」。衹要你一直守著，它就越來越大。這個變大的過程是很慢的，它不是以天爲單位，怎麼地也是以月爲單位，慢一點兒的甚至是以季爲單位。你就天天修，天天守著它，天天守、天天守，守了半年或一年，它就開始變大了。當那個小黃點從小米粒大增長到差不多像碗口一般大時，光點的顏色就由淡黃色變爲銀白色，也就是說這時它的濃度也會下降，不會那麼濃了。然後它繼續變大、變大，一直大到像太陽放光一樣，照天徹地，連自己的身體都含攝進去了。這非常像十五的月亮照徹天地的那個樣子，尤其像剛剛下過大雪，地上的萬物都被雪花覆蓋，天上還掛著一輪明月，天地相輝映。雪是白的，天上的這輪明月也是白的，這白月放著光照到地面上，又被地面的白雪反照到天空中，天地之間一片聖潔，幾乎像白天一樣。那時，我們已經沒有身體了，因爲身體已經被籠罩在這個天地的一片聖潔光芒的世界之中，被化掉了。這就叫「黃芽白雪」的「白雪」。

所以，爲什麼「黃芽白雪」這個詞是「黃芽」在前呢？因爲是黃芽先出現，白雪後出現。白雪是黃芽的成熟階段，黃芽是白雪的初級階段，其實它們是一個東西。當我們有了那個「白雪」，也就是出現天地一片聖潔的狀態時，我們這個肉身就被化掉了，我們所有的痛苦、疾病、煩惱也都會被化掉。是被什麼化掉的呢？就是被這個「黃芽白雪」化掉的。最初的「黃芽」衹是一個小光點，它越來越大，最後才變成白雪，所以，實際上它就是一團光。到最後，這團光是「其大無外，其小無內」，時時刻刻我們的身心內外都籠罩在這一團光中，也就是白雪世界中。到這個時候，我們就頓入了僊界，不再是凡夫之軀了。因此，這個「黃芽白雪」是凡聖的分水嶺；但道家不叫「聖」，而叫「僊」，所以它是凡僊的分水嶺。得此「黃芽白雪」，就得入聖之門或入僊之門，意思是從此我們就進入僊界，位列僊界了。如果沒得到這個「黃芽白雪」，那我們就是凡夫。

因此，在道家、僊家或丹家眼中，有沒有得此「黃芽白雪」最爲重要！如果你修道修了三十年，乃至五

① 〔金〕馬鈺著，趙衛東輯校：《馬鈺集》，齊魯書社 2005 年版，第 128 頁。

十年，連個黃芽還沒有，那就證明你是凡夫一個。一旦得了這個黃芽，哪怕它還很小，衹有綠豆、黃豆那麼大，都要恭喜你，你已經開始打開僊界之門了！那個綠豆粒、黃豆粒的光點，就是僊界之門、僊界之鑰，當它不斷地變大再變大，我們就可以進去了。當它變大到一片天地聖潔的世界時，就開始出現難以思議的景象。這個難以思議的景象，就是僊界。慢慢地，從那個世界中，可能就出現八僊，他們跟你說話，給你做事，傳你更多的智慧和學問等等。這就是「黃芽白雪」「玄關一竅」。所以「竅」是道家最爲常用，也最爲重視的一個詞。

而「圓明」一詞是佛家經常使用的詞。佛家有一部經就叫《圓覺經》，「圓覺」就是「圓明」，「圓明」就是「圓覺」，這裡的「覺」就是「明」，「明」就是「覺」。所以《圓覺經》很大程度上也可以叫作《圓明經》。此處王陽明的弟子王畿使用了一個佛家常用術語「圓明」，又使用了一個道家常用術語「竅」，兩者合在一起就是「圓明竅」。「圓明」實際上就是「黃芽白雪」，只不過佛家不叫「黃芽白雪」。所以佛家的「圓明」「圓覺」，就是道家的「玄關一竅」，也即凡僊分水嶺的「黃芽白雪」。

「就論立言，亦須一一從圓明竅中流出」，這句話極爲重要。意思是得了「圓明」或者「玄關一竅」，「就論立言」就有出處了。從哪裡出呢？從「圓明竅」中流出，而不是從凡心陋識中流出。從凡心陋識中流出的是自我之見、顛倒之見，衹有從圓明竅中流出的言論纔是聖賢之言，用佛家的話說叫「金剛語」。所謂「金剛語」是指像金剛一樣顛撲不破的飽含真理的話。儒家沒有「金剛語」這個詞，但有這個意思。也就是說，儒家、佛家、道家，他們都追求獲得「圓明竅」，衹有得了「圓明竅」，才算是進入了聖域、佛域、僊域。衹有進入了聖域、佛域、僊域的人，才能立論或立言。在此之前你不要立論或立言。爲什麼？因爲你說的話都是從自我凡識中流出來的，衹是一堆顛倒錯亂的廢話，沒有真理含量，或者真理含量太低，沒有啟迪指導他人的意義。不像現在，誰都可以提筆寫作或立言，過去的人是不會隨便立言的，因爲自己有沒有資格立言，他們是有非常清晰的判斷標準的。這個判斷標準就是有沒有得「黃芽白雪」？有沒有得「圓明竅」？有沒有打開心性的光明？「黃芽白雪」「圓明竅」就是心性的光明。衹有得了「黃芽白雪」「圓明竅」，打開了心性的光明，你纔可以立言。否則，你就好好地做工夫，好好地修行，等學好了再來立言。

這裡需要強調一點：不是所有人都是由最開始的一個光點逐漸變大，最後照天徹地。由一個小光點慢慢變大爲照天徹地，這衹是道家的丹家如此，丹家也不是所有人都如此，衹是大部分人如此。儒家就不是這樣的。王陽明開悟的時候，並沒有經歷「先出現一個小光點，再慢慢放大」這樣的步驟，而是「嘩」地一下，心性的大光明就出來了。無論是佛家、道家還是儒家，儘管各家過程不同，但結果都是一樣的，最後都要安處於大光明中。各家見到的光明都是一個東西，衹是用詞不同：佛家稱之爲「法身」或「明體」，道家稱之爲「黃芽白雪」，儒家稱之爲「光明」。

《大學》的第一句話就是「大學之道，在明明德」。「明明德」的第一個「明」是動詞，意爲彰顯、明白；第二個「明」是名詞，意爲大光明。「明德」的意思就是像大光明一樣的那個是德之體。「明明德」的意思就是要把那個像大光明一樣的德之體彰顯或顯化出來。所以「德」是一種先天的光明體。既然儒佛道都談到光明，這裡有必要把光明說清楚。

世間有兩種光明，一種叫「有相光」，一種叫「無相光」。有相光就是太陽光、月亮光、燈光等這些凡夫肉眼可見的光，所以它又叫物理光，是由光波組成的符合物理規律的光。除了有相光之外，還有一種光叫無相光。無相光就是心性的光明，也就是明體，它無形無相，「其大無外，其小無內」。無相光和有相光主要有幾個差別：

第一，有相光屬於現象光，只存在於現象世界、物理世界；無相光屬於本體光，存在於本體世界。

第二，有相光受很多外在條件的限制，無相光不受外在條件的限制。比如：有相光無法穿透物體，如果被一個物體擋住了，有相光就穿不過去；而無相光可以穿透任何事物，沒有任何物體能夠擋得住它。有相光衹能照亮事物的表面，而無相光能夠照亮事物的裡裡外外，所以，無相光沒有死角，而有相光有死角。

第三，有相光的本質是物質，無相光的本質是智慧。這是第三個差別，也是最重要的一個差別。有相光是一種純物質運動狀態，也就是說，有相光是純物質存在狀態，簡稱「純物質」。有相光運動到哪裡，就標誌著「光」這種純物質運動到哪裡。無相光的本質是智慧，無相光到哪裡，就是智慧到哪裡。因此無相光運動就是智慧運動。需要指出的是，無相光就是智慧，不是「無相光背後是智慧」或「無相光內含著智慧」，這都不是！而是無相光就是智慧或無相光本身就是智慧。這一點非常重要！

無相光這種智慧是什麼智慧呢？我們現在叫「先驗智慧」，在儒家叫「良知」，在道家叫「玄覽之智」（簡稱「玄智」），佛家叫「般若智慧」，有神教叫「神之智慧」。這個「有神教」指所有有神的宗教，如基督教、伊斯蘭教等，在所有的有神教看來，神是有智慧的，上帝是有智慧的，安拉是有智慧的。但是，神的智慧是一種特殊智慧，我們東方的佛家稱之爲「般若智慧」。

般若智慧和經驗智慧是有區別的。我們常人使用的是經驗智慧，而覺醒、解脫必須依靠般若智慧。衹有般若智慧及建立在般若智慧之上的東方生命科學才能給人類帶來生命的終極覺醒和內在的解放，而經驗智慧及通過經驗智慧發展出來的自然科學與社會科學，衹能通過一些發明創造、製造一些器物來幫助人類獲得外在的解放。

以電飯鍋爲例，它對人類的意義是極其巨大的，只不過我們現在使用習慣了，不覺得它有多大的價值罷了。但是你仔細想想：如果沒有電飯鍋，我們還要用柴火燒飯，這樣既耗時又耗力。現在有了電飯鍋，我們衹需把米洗好往電飯鍋一放，再插上電源，打開開關，就可以去做別的事情了，時間到了米飯就做好了。所以它給人類節約了相當多的時間和精力。但是它給人類帶來的時間、精力上的解放，是外解放，它不能給我們帶來內在的解放，不能讓我們的人格成長、身心成長，不能讓我們獲得生命的終極覺醒。——你買一百個電飯鍋也無法讓你實現道德覺醒、生命覺醒。這與電飯鍋的數量沒有關係，因爲電飯鍋衹能帶來外解放，就是衹能把你的手腳解放，把你的時間、精力解放，僅此而已。

不僅電飯鍋如此，包括汽車在內的所有的科技發明，給我們人類帶來的都是外解放。唯有以儒佛道爲代表的東方文化才能給我們帶來內解放。內解放必須依靠先驗智慧或曰良知，外解放則要依靠經驗智慧。這是因爲經驗智慧與先驗智慧的功能不同。有人會問：爲什麼先驗智慧能給我們帶來內解放，而經驗智慧衹能給我們帶來外解放？這就如同問爲什麼衹有女人能生孩子，而男人不能生孩子一樣，是個無解的問題，它沒有爲什麼，上帝就是這樣安排和分工的。所以，在這個地方就不要追問爲什麼了，因爲它就沒有爲什麼。

要想獲得內在的解放，必須開啟我們的良知或先驗智慧。如何開啟先驗智慧？見到無相光就能開啟。注意，無相光、先驗智慧、良知是同一個東西。所以，王陽明說開啟良知，彰顯良知，意思就是開啟先驗智慧，開啟內在生命本有的無相光。不管是學儒、學佛還是學道，如果你開啟不了自己的無相光，那很遺憾，說明你還是凡夫；如果你開啟了自己的無相光，那麼恭喜，你將列入僊位或聖位，你將從此踏入到一個完全不同的世界，用道家的話說叫「神僊的世界」，用儒家的話說叫「聖賢的世界」，用佛家的話說就是「佛菩薩的世界」。之前是什麼世界呢？是凡夫的世界。

各家見到無相光，或曰開啟先驗智慧的方式不同。道家是先有黃芽，然後黃芽慢慢地變大爲白雪，這是它的一個進學次第或修道次第。儒家、佛家走的不是從小到大的路，而是由抽像到具象，由朦朧到清晰的修道次第，尤其是儒家。儒家的光明或明體開始時很抽像，不是那麼具體，隨著修學的加深，它就越來越具象。這個過程就像清晨的天空由黑暗過渡到白天那樣：開始時黑漆漆的，伸手不見五指；慢慢地不是那麼黑了，

或多或少能看到事物的一些輪廓了，但還是朦朦朧朧的很模糊；後來，事物的輪廓越來越清晰了；最後徹底天亮了。它是這樣發展的。我們的精神世界、生命世界——尤其是精神世界——也是這樣發展的：開始時一片黑暗，慢慢地有點兒清晰了，後來又清晰了一點兒，最後非常清晰，就像沐浴在太陽底下的光中一樣。這個光是指「其大無外，其小無內」的無相光。這個無相光彰顯的過程是由模糊到清晰，由抽像到具象。這個過程既是儒家的過程，也是佛家的過程。

每個人都有無相光，哪怕沒有修行的人或沒有學習聖學的人，也有無相光。那麼，對凡夫而言，什麼是無相光呢？大多數時候我們腦子都是糊里糊塗、混混沌沌、朦朦朧朧、麻木無知的，像一天中的黃昏一樣。但是，任何一個人都有腦子非常清晰或異常清醒的狀態的時候，那個非常清晰和異常清醒的狀態就是無相光狀態。儒家和佛家就是抓住那個清晰，鞏固它，強化它，深化它，最後把它由清晰變成光明。

剛開始時，那個狀態就像晴朗的天空一樣，只有清晰，但到一定時候，清晰就轉化爲光明了，這個光明就是無相光。所以，我們要盡可能地保住那個清晰。一開始我們衹能保持幾秒鍾、幾分鐘，時間再長就保持不住了，大腦裡面或精神世界裡面就起霧了，變得混混沌沌的，像個陰天一樣。隔一段時間那個清晰又出現了，我們就趕緊抓住這個清晰維持一段時間，這次維持的時間會長一點兒。如此這般循環往覆，保持清晰的時間一次比一次長、一次比一次長，也就是說，它一次比一次鞏固，一次比一次清晰。就這樣越來越清晰、越來越清晰、越來越清晰，清晰到一定時候，它就會發生質變。「質變」就是光明出現了。

因此儒家和佛家修行的一個很重要的環節，就是在開始時找到那個精神深處的清晰。先找到它、發現它，再維持它，維持久了，它就變成光明了。這是儒家和佛家的修行習慣和過程。這個過程又分爲兩類，一類是頓悟，一類是漸悟。

王陽明就屬於頓悟。他沒有經過長期地保持那個清明、清晰的過程，他整個身心幾乎是一下子就徹上徹下、徹內徹外地被光明籠罩，即所謂打開心性，呈現光明。光明就是心性，心性就是光明。而這在大多數人那裡都有一個循序漸進的過程，也就是所謂的漸悟過程。而且這個過程並不是一帆風順的，有時候還會倒退回去。比如，你最近一段時間覺得清清明明的，但是過了一段時間又感覺混混沌沌、昏昏沉沉的，你想提起清明，但無論怎麼找都找不到那個清明，即使把精神世界翻了個底朝天也找不到。前幾天的那個清清明明哪裡去了？不知道，跑掉了！你的精神世界整個都是混混沌沌的，就像陰天一樣死氣沉沉。就這樣過了幾天或幾個月，詼——，那個清清明明的狀態又慢慢地回來了，而且比上一次更清明，持續的時間更長。所以，它很多時候是波浪式前進——一段時間保持住，一段時間又退回到低谷，一段時間又來到山頂。衹要我們持續地做心性工夫，持續地投入聖學中，總體趨勢它是向越來越清晰、越來越清明的方向發展的。越用功的人進度就會越快；少用功，甚至不用功的人，進度就會非常慢。用功的程度決定著進度的快慢。

「清清明明，清清楚楚，清清晰晰，清清朗朗」，衹是無相光的初級階段。先不要說把「清清明明」變成大光明，即使你只把「清清明明」的時間能稍微延長、鞏固一點兒，你的智慧都會發生質的飛躍。比如說，你之前在「清清明明」狀態衹能持續幾分鐘，現在能持續上小半天。要是能達到這個程度你就已經相當厲害了，這個時候再去讀經典你就會一路高歌：讀到哪裡懂到哪裡，處處通暢，毫不費力。你會與講授這些經文的聖賢們有心靈相通、生命相通之感，他心裡想什麼你都知道。你感覺到你和他的生命之間沒有障礙，你能很清晰地感受到他的狀態，一下子就能進入到他的狀態中，你甚至都能知道他說這句話的時候處在何種環境下、何種身心狀態下，這種環境和身心狀態一下子就能夠呈現在你眼前，歷歷在目，很清晰。你對他講的這句話就有了異乎尋常的領悟，而不是像之前那麼費勁。

之前，你總是用後天的經驗智慧去理解聖賢的經文和教導，費了老勁兒就是理解不了聖賢們在說什麼——理解了上句，理解不了下句；理解了前面，理解不了後面；總之很吃力，因爲你抓不住聖賢教導的規律，

就是不知道他要說什麼。你好像覺得聖賢教導的背後有一個隱隱約約的規律和邏輯，但是這個規律和邏輯到底是什麼？它總是若隱若現，你無跡可尋，沒有抓手處，於是更加努力地想要理解，但越努力反而越理解不了。這就是現在絕大多數人的理解方式。儒家把這種絞盡腦汁式的理解，用兩個詞來形容：強探力索和湊泊。

先解釋第一個詞「強探力索」。「強探」指很勉強地探索，「力索」就是費盡力氣以達到效果。這有點兒類似於一頭野豬鑽進了山洞，你拽著豬尾巴試圖把它拉出來，但使了吃奶的勁兒才拔出來一點兒，手一鬆它又鑽進去了，再次想拉還是這樣，衹要手一鬆，它又鑽進去了——如此反覆不斷。這種狀態就叫「強探力索」。儒家說，一個學者不要強探力索，毫無益處。用我們現在的話說，就叫強扭的瓜不甜。一旦出現強探力索，就證明我們的心智水平太低，而聖賢的境界太高，我們和聖賢的差距太遠，才會發生這種現象。衹要我們處在強探力索中，儒家就會勸我們歇一歇，因爲就像強扭的瓜不甜一樣，強探力索的效果不會好：對聖學不好，對自己更不好。做這種傷害兩頭的事情，又何必呢？還是算了吧。

那歇下來後接著做什麼呢？我的回答是：努力地做心性工夫，在格物致知、正心誠意方面下功夫。等工夫做到位，再去理解聖賢的經典就容易多了，若合符節，心靈若通。這個時候，既有利於聖學，也有利於自己。所以儒家不提倡強探力索，一旦出現強探力索，就讓你回過頭去做一段心性工夫。等到你心智成長了，覺悟提高了，理解能力提高了，再去學習這些聖賢的教導就水到渠成了，就像朱熹說的，豁然貫通，表裡精粗處無不到。那個時候，你無論讀到哪裡，都有一種豁然貫通之感，表裡精粗，無不瞭解。

再解釋第二個詞「湊泊」。湊泊有點兒像老百姓說的「拿熱臉硬往冷屁股上湊」的感覺——人家明明不喜歡你，盡量躲著你，你卻硬往人家那裡湊。具體到這裡，就是明明聖學不喜歡你，可是你卻偏要靠過去。社會上有一個詞叫「巴結」，「湊泊」就差不多等同於巴結。只不過我們巴結的对象不是一個人，而是一門學問——儒學。如果把儒學比喻爲一個我們明明爬不上去的懸崖，但我們還是自不量力地往上爬，那種狀態就叫「湊泊」。「湊泊聖學」就是以凡心去理解聖義，聖義已經被解析得亂七八糟了，我們還使勁地往上湊，明明理解不了，但我們還裝著一副能理解的樣子。

這兩種狀態儒家都不提倡，說學問不是這樣做的，聖學不是這樣學的，這不是學聖人的正確辦法，也不是學聖學的正確辦法。正確的辦法是水到渠成，若合符節，心心相印，生命相通。怎樣才能與聖學或聖賢心心相印呢？要做內聖心性工夫！堅持做內聖心性工夫，等得到一點門道，走上正路之後，我們再去理解聖人的話，就若合符節，水到渠成。怎樣做內聖心性工夫？那手段就太多了，儒家的每一句話都是在教導我們如何做工夫，包括我們現在學的陽明學，他的每一句話也是在教導我們如何做工夫。我們可以把他所有的教導都實踐一遍，也可以抓住他幾個主要的點深入地做工夫，都沒有問題。總之，我們要做實際的心性工夫，這樣才行，不做工夫是理解不了聖學和聖人的。

那麼做工夫是有標準的，到底做到什麼程度我們就可以理解聖學了呢？就是見到心性光明。哪怕我們是朦朦朧朧地見到，那也算是達到了最低標準，也很好。但若是見不到光明，你就不要談聖學了。不管是佛家、儒家還是道家，都是這樣規定的。先不說你有沒有資格講學了，你連前人的學問都理解不了。要想講學，你的光明（明體）必須達到清晰明澈的狀態，衹有那樣你講學纔不會出錯，因爲你的先天智慧開顯了。見光明就是開智慧，見多少光明就是開多少智慧；光明越清澈明顯，智慧就越清澈明顯。當我們有了清澈明顯的智慧，無論橫講豎講、正講反講，怎麼講都不會錯。儒家不太愛使用「反講」，佛家的禪宗愛使用「反講」。

禪宗是怎麼使用「反講」的呢？比如說，這幾年來，我經常在網上看到很多人提問「學佛的目的是什麼？」這也是個問題嗎？地球人都知道學佛的目的是成佛呀，這還用說嗎？「學道的目的是什麼？」是成道呀。「學儒的目的是什麼？」是成聖呀，就是成爲像孔子、孟子、周公這樣的聖人，這還是個問題嗎？對於很多人來說，這還真是個問題！所以，他很嚴肅地提出來，請教懂行的人告訴他學佛的目的到底是什麼。可見我們當

代人對儒佛道的理解是多麼的無知，多麼的隔閡。這也太隔閡了！連儒佛道最基本的問題他都要很鄭重地拿出來問一問。「學佛的目的是什麼？」學佛的目的難道是要成爲一個裁縫？難道是要成爲一個鐵匠？學佛的目的肯定是成佛，這還用問嗎？那麼禪宗的目的是什麼？不管是佛家的哪個流派，也就是不管是禪宗還是什麼宗，最終目的衹有一個，就是成佛。但是禪宗經常用正話反說的形式來詮釋成佛。

比如，有一個人來問大禪師說：「師父呀，怎樣才能成佛呢？」禪師突然從他的寶座上一躍而起，三步并作兩步來到這個問話的弟子面前，一把摀住他的嘴，說：「噓——，千萬別說，千萬別跟我談成佛的事情。噓——，千萬別說。」這是禪師的一種方便教導法門。他明明是追求成佛，但是他爲什麼又不讓弟子問如何成佛呢？表面上看是自相矛盾，實際上他是正話反說，他是以這樣的方式來啟迪弟子。

再比如，又有人問：「師父啊，如何成佛？」禪師馬上說：「千萬別跟我談佛！所有的弟子都給我聽好了，從此我要立下一個規矩——不准跟我談佛！誰要是談一句佛，給我刷三天廁所！談什麼都行，就是不能談佛。誰嘴裡要是說一個『佛』字，我必定嚴懲！」明明大家心裡都是想成佛的，但是他居然立下了一個相反的規矩，不准提「佛」這個字。這也是正話反說。

再比如，有一個禪師伸出一隻手來說：「看，我的手像佛手不？」大家說有點兒像。接著他又伸出一只腳說：「看，我的腳像驢腳不？」大家不敢說話了。因爲他畢竟是個偉大的禪師，是大家的師父，大家哪敢說自家師父的腳像驢腳呀。禪師見狀又開口說道：「在我看來啊，佛腳就是驢腳，驢腳就是佛腳。」他居然罵佛的腳像驢腳！這在儒家是十分犯忌諱的事情。誰若是這樣說孔子，儒家的人聽到了肯定會義憤填膺：這是褻瀆聖人，是不可饒恕的罪過！所以，儒家不太喜歡正話反說。但這在禪宗裡面是沒有問題的，所有的這些詮釋方式都是允許的，都是成立的。

我們舉上面的例子是爲了說明一個道理：當我們見到了無相光明之後就有資格談聖學了，這個時候談聖學是不會出錯的。這個「不會出錯」既包括「正說」也包括「反說」，因爲這個時候我們是有資格「反說」的。但如果我們沒有見到無相光明就擅自模仿禪師說話，那就犯了不可饒恕的罪過。爲什麼？因爲我們無論怎麼模仿，哪怕模仿得很正確，本質上我們都是錯誤的；而見到了無相光明的禪師都是在原創性地說，他無論怎麼說都沒有問題。爲什麼他沒有問題？因爲他最瞭解這門學問的本質。所以他無論怎麼說都是正確的，表面上看他所說的似乎是離經叛道的，但他都是對的；我們似乎沒有離經叛道，我們甚至都一字不差地把這些書背誦下來，而事實上我們仍然是錯的。爲什麼？因爲我們和禪師之間有著根本差別，這個差別就是我們狀態不同：一個是見到光明，一個是沒有見到光明。

儒佛道三家都把比較清晰地見到光明稱爲「開悟」。佛家叫開悟，道家叫開悟，儒家也叫開悟。陽明的「龍場悟道」，就是「龍場開悟」。現在的人都把開悟理解錯了，以爲對某句話稍有理解就叫開悟了。那種悟不叫開悟，最多叫理悟，就是理論上的領悟。儒佛道三家對開悟有著明確的標準：衹有見到光明才能叫開悟，沒有見到光明衹能叫理悟。理悟的人還是凡夫，開悟的人則進入到了聖賢的行列，簡稱「入聖列」，或者叫「入聖域（聖人的領域）」。

現在的人由於不懂傳統文化，不懂聖賢之學，已經嚴重混淆了這兩種「悟」。絕大多數時候，社會上的人所說的「悟」指的是理悟，不是證悟。理悟是沒有用的，要是說它有用，就衹有一個作用：用來指導證悟，除此之外，理悟是沒有用的。「理悟」就相當於在地圖上「旅行」，就是畫餅充飢，沒有實際意義。「證悟」就是去實地旅行。它們之間有著本質的差別。但現在的人分不清，把這兩種「悟」攪混在一起，都叫「悟」了。還有一些狂妄無知之人自比王陽明，暗自竊喜：「陽明龍場悟道了。昨天晚上我躺在床上，也悟了。看來我和陽明差不多，他也不過如此！」這是典型的狂妄之徒。究其根本，他們還是沒有搞清理悟與證悟之間的根本差別：光明現出來了，才叫證悟；光明沒現出來，耍一點兒小聰明、腦子多轉兩圈的那種理解，衹能叫理悟。

還有一些人更狂妄。說他被一個問題困惑了好多年，百思不得其解。直到有一天晚上，在自家院子裡的柳樹下坐了半天，突然之間他領悟到解決問題的辦法了。然後就宣稱：「我和釋迦牟尼一樣，也悟了。釋迦牟尼不是坐在菩提樹下頓悟的嗎，我也是坐在柳樹下領悟的。這樣看來，我跟釋迦牟尼差不多。」這也是典型的無知者無畏。他的「悟」衹能算是理悟，釋迦牟尼的「悟」是證悟。

他們根本就沒有搞清楚理悟與證悟之間的差別。理悟、證悟的根本差別在於光明是否顯現：無相光顯現了叫證悟，無相光沒有顯現的叫理悟。理悟仍然處在經驗智慧的領域中，是經驗智慧偶爾的閃光。證悟是與生俱來的先驗智慧開啟了，用佛家的話說就是般若智慧打開了。這兩者是有本質差別的，完全不是一個境界，不是一個領域。

「就論立言，亦須一一從圓明竅中流出。」這句話的意思是非常清楚的——無論是我們個人學習聖學，還是我們傳播、講說，乃至於創新聖學，前提是必須獲得「圓明竅」。不得「圓明竅」，我們理解不了前人聖學經論的含義，更沒有資格在他們的基礎上立言、立功、立德。這一點太重要了！

現在隨便一個什麼人，哪怕是一個小學老師，一個民間學者，依靠死記硬背記住了聖賢的幾句話，沒有一點兒證悟就出來講學了。按照陽明以及整個儒佛道的標準，這是不可以的！什麼時候才可以？必須得了「圓明竅」才可以！但問題是現在的學者連「圓明竅」是什麼都搞不清楚，名字都沒聽說過，何來得「圓明竅」？！他就沒有在心性上下過一天工夫，也就是沒有做過一天的內聖工夫，沒有做過一天的靜定工夫。這裡的「靜定工夫」，就是《大學》裡面說的「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」的修學次第。一個人在這幾個環節上認真地、長期地用功，儒家就稱之爲「靜定工夫」，或者「定靜工夫」，有時是「靜」在前，有時是「定」在前，意思都是一樣的。

我們沒有做過一天的定靜工夫或靜定工夫，竟然敢大言不慚、充滿自信地談論這些聖學，這是很不妥當的。但我們現在的人就是這麼無知無畏，就是敢大談特談。如果仔細看看就會發現，他們談的不是聖學，談的都是自我之學，是從自我中流出來的「我認爲」「我覺得」，是從經驗世界中流出來的「我認爲」「我覺得」，而不是從先驗智慧中流出來的聖賢之論，或者叫金剛語。根本不是！而是一群俗人，在用俗心談聖學，在用俗見談聖學。總之，是用經驗智慧來妄測先驗智慧，以凡夫之心妄測聖賢之境，以凡夫之見妄評聖賢之學。這就是我們已經持續了很多代的聖學的遭遇。所以，我們的聖學越講越俗、越講越俗。現在已經有相當一部分講聖學的人，他們那個學問已經不能聽了。爲什麼？俗不可耐了。他們的學問是比俗學還俗的俗學，從始至終充滿著俗知、俗見、俗氣、俗風，總之就是庸俗不堪，俗到家了。

此類現象在當代不乏其人。有相當一批所謂的「國學學者」「國學家」，他們渾身充滿了俗氣、俗味、俗見、俗知，比俗人還俗，但他們開口閉口談「國學」，硬生生地把聖學談成了俗學。他們對聖人沒有任何敬畏之心，以賺錢和走紅爲目的，對我們的國學比如《道德經》，亂講一氣。別人認爲他這分明是在糟蹋和侮辱老子，糟蹋和侮辱我們的聖學，但他不覺得糟蹋和侮辱老子有什麼良心上的不安，他不會的，他只問自己賺到錢了沒有，只關心自己走紅了沒有。這就是我們當代大多數所謂「國學家」口中的國學。

所以，現在沒有真正的聖學，沒有真正的國學；衹有俗學，衹有無恥之學，衹有「我認爲」「我覺得」的胡解之學。聖學的標準王陽明給得十分清楚：見「圓明」了沒有，見「竅」了沒有，得「玄關一竅」了沒有！如果沒有就先去做工夫，等把工夫做好了再說。這是古人的規矩。

還是老話說得好，「沒有規矩，不成方圓」，任何行業都要有規矩，沒有規矩就亂套了。國學現在就是沒規矩，任何一個人，就連一個無恥之徒都可以講《道德經》，就可以冒充《道德經》專家……其實，從某種意義上來講，聽講的人也是幫兇，也是在助長台上講的人。所以這些聽眾既是受害者，也是害人者。如果把罪惡劃分爲十分，那個講《道德經》的人佔九分，下面聽他講的人也要佔一分。不能說他們完全無咎，他們也

有咎——你爲什麼不分別？爲什麼不好好瞭解就去追隨他？你是個成年人，要對自己的行爲負責。你爲什麼對這個人都不做任何瞭解，就像追明星一樣閉著眼地去追這種人？你應該把你的眼睛睜得大大的，先把這個人的情況瞭解清楚：他在哪裡學的《道德經》？他學得有多深？他的先生（老師）是誰？他的傳承如何？你爲什麼不透徹地瞭解這些就跟著眾人烏泱烏泱地，像一個追星的小姑娘那樣地把他當明星去追？你都多大了？你已經三十歲、四十歲，甚至五十歲了，還小嗎？你是個有一定社會閱歷的人，你是個有一定身心成熟度的人，你仍然像一個追星的小姑娘那樣把這種人當明星去追，國學怎麼能成爲明星呢？但我們現在就是把這種無恥之徒，當成明星一樣的「星」去追，這就太盲目了。

一門學問一旦變成了「星」，不滅才怪。學問能當「星」嗎？國學或聖學能跟電影演員、歌星一樣嗎？如果聖學就像一個電影演員一樣，那這個學問還能叫聖學嗎？聖學永遠是嚴肅之學，因爲它關乎自己的性命，關乎自己的生死，所以它是最爲嚴肅的一門學問，就像眼睛裡容不得沙子一樣，半點兒也馬虎不得。我們怎麼能把一個如此神聖的關乎性命的學問，當成一個明星一樣地去追呢？如果我們把自己變成了一個追星族去對待聖學，難道我們就沒有錯嗎？難道我們一點兒責任都沒有嗎？所以說各打五十大板。

國學走到了今天，十分地悲哀、十分地無奈。什麼人都能成爲國學大師，招搖撞騙若干年。這種文化騙子當然無恥至極，一定要把他釘在歷史的恥辱柱上。但是追隨騙子的那些人沒有腦子、不長眼睛，也要承擔一定的責任。正是這些人助長了這種風氣，幫助文化騙子紅遍了大江南北。要不是我們去追隨他，他怎麼能紅遍大江南北呢？沒人搭理他，他就沒有市場了。沒有市場了，他就騙不下去了。就是因爲我們這些人盲目地追隨他，助長了他的蓬勃發展，他騙完了江南，再去騙江北，騙完了大江南北，還繼續騙，最後騙完了大半個中國，他還真成了「國學大師」。這是一個什麼樣的世道？我們作爲炎黃子孫何以有臉面面對孔孟？我們是怎麼守護這門聖學的？——我們沒有盡到守學之責呀！我們任由這些騙子糟蹋我們祖先的學問，我們不僅沒有阻止他，還成爲他的幫兇……這個時代真是太顛倒了！

所以，現在還要再回來，再回到陽明這裡來，學習什麼叫真正的國學或者聖學：「就論立言，亦須一一從圓明竅中流出，蓋天蓋地，始是大丈夫所爲」。衹有見到心性光明的人，才能就論立言，才有資格傳播和講說聖學，所有的言行都從心性中流出，蓋天蓋地，纔是大丈夫當有的行徑和準則。反之，如果沒有見到心性光明而去講學立論，就屬於「傍人門戶，比量揣擬，皆小技也」。下面著重闡述一下「比量」這個詞。

佛家有一門學問，用現在的話說就叫「邏輯學」，按印度古代的話說就叫「因明學」。所以，你可以將因明學理解成現在西方的邏輯學。一門學問能成立的前提，是要合乎因明，也就是要合乎邏輯，不能前後矛盾，不能有漏洞。所以，在判斷一門學問能不能成立的時候，就需要用到因明學。「因」指推理的根據、原因、理由，「明」指知識與學問，「因明學」意爲一門關於推理、分析的學問。

佛陀在世的時候，就有因明學了。當然，因明學也有一個發展過程，佛陀在世時的因明學叫「正理派」，屬於原始因明學或古因明學派。那個時候因明學剛剛誕生，佛陀自幼在王宮中就在老師的指導下學了，而且學得特別好。好到什麼程度呢？好到他的因明學老師反過來要拜他爲師，也就是說他成了當時因明學的第一大師，因爲在王宮中教導他的這些老師們，都是當時最頂尖的學者，他既已超越了自己的老師，第一大師自然就是他了。因爲他精通因明，也就是精通邏輯，他頓悟成佛以後，講法處處暗合因明學。也就是說從邏輯角度講，佛陀講法毫無漏洞。爲什麼能毫無漏洞？因爲釋迦牟尼出家之前，是經過長期的邏輯學訓練的。因爲他精通邏輯，所以他後來的講學佈道，也即我們現在所稱的佛學或佛家，體系完備、邏輯井然，處處暗合因明。

由此，在釋迦牟尼的倡導下，他在世之時，乃至去世之後的佛弟子們也都花大量的時間和精力來學習邏輯學，這就使佛家大師們的著作都有一個共同的特點：邏輯井然，思維嚴密，首尾一貫，一氣呵成。一直到

現在都是這樣，凡是長期學習佛學的人，一旦出來說話、寫文章、講學，都有一個共性，就是邏輯井然、首尾連貫、條理清晰。這都是受到了佛學的影響，或者是受到了佛學訓練的結果。

佛家爲了訓練弟子，讓弟子在邏輯上更爲嫻熟，就專門開設了「因明學」這門課程。這個是正規寺廟中必有的一門學問。由於很注重因明學，佛家的一些著名學者大師還專門寫過邏輯學的論著，以豐富邏輯學，推動邏輯學的發展。這樣就慢慢地形成了佛家獨特的支系學派：因明學派。它是從佛學中分出來的一個支系，跟隨著佛學一起成長，但它又是一門相對獨立的學問。後來因明學隨著佛學傳到中國，中國的僧人們也很注重因明學，一直到現在都是如此。現在就給大家介紹一下因明學裡幾個重要的概念：聖言量、比量和現量。「量」即衡量、丈量或考量之義。

第一個叫聖言量。什麼叫聖言量呢？以聖賢的教導來作爲認知事物和判斷是非的標尺和準繩。依聖言量，就是要看我們說話、寫書、立論、開創思想體系，有沒有合乎聖賢的教導？合乎了，就是正確的；不合乎，就不可以採信。我們以儒家爲例。儒家的聖言是指孔子和孟子的基本思想、基本觀點。現在王陽明開始講學了，不管王陽明你的學問是叫心學還是其他的什麼學，關鍵在於你講的這個學問的基本思想、核心內容、主要宗旨是否合乎孔孟的核心理念和旨趣，如果合乎聖言量，你講出來的學問就經得起考驗了，就可以大膽講學了。這裡的合不合乎聖言量主要是指核心內容合不合，至於枝枝葉葉的方面合不合都無關緊要。如果你越講越和孔孟的思想背道而馳或越相互衝突，那你這門學問就不值得採信，就沒有價值。如果是佛家，就看你的講學是否合乎佛陀的根本旨意。合乎聖言量，你就可以講下去，你的學問也可以採信；反之，你這個學問就是胡說八道，我們就會拋棄它，不予採信。道家也是如此。總之，各家都有一個聖言量。

第二個叫比量。比量是什麼呢？就是經合乎邏輯的比照、推測得來的知識。例如早晨從窗子看到外面整個大地都是濕的，平常都不濕，就可以推測是昨晚下了雨。比量就要求我們要合乎邏輯性，我們的立論、立言不能自相矛盾，不能自己跟自己衝突。「自己跟自己衝突」就是你的這個思想跟那個思想衝突了，你的這句話跟那句話衝突了，你的這個主張跟那個主張衝突了，總之是你難以自圓其說。你衹要不能自圓其說，就犯了比量之錯。

第三個是證量。證量是什麼呢？就是王陽明在此處說的「圓明竅」。你有沒有得此「玄關一竅」？真正做實際工夫的人，真正得了圓明竅也就是明心見性的人有一個特點：不管嬉笑怒罵，正說反說，他都天然地合乎聖言量和比量。這很奇怪！他不用刻意，嬉笑怒罵衹是隨口而出，但如果你要較真，把他的言行和聖言量也就是經典相對照，你就發現完全能對得上，他的言行在經典裡都能找到支撐或類似的教導。這樣的人還有另外一個特點：他不會自相矛盾。就算你拿放大鏡去找他的自相矛盾之處都找不到，它一定是首尾連貫，一氣呵成，完全合乎邏輯的。也就是說，有證量的人一定有比量，一定有聖言量。他不用刻意地去引經據典，不用往經典上湊泊，他衹是隨口講，講完之後，如果他是講佛，你就把佛經拿來，如果他是講儒，你就把儒經拿來，相互一對照，就會發現它們妙合天成，一點兒也不起衝突，不起矛盾，沒有出入。這是一定的！這就叫證量。爲什麼呢？因爲聖人們的教導都是從圓明竅中一一流出的，有證量的人的論說也是從圓明竅中一一流出的，源頭是同一個，所以有證量的人的論說永遠不會跟聖賢的經典相衝突，而是妙合天成。

就以那些大禪師爲例。他們有一個特點，愛呵佛罵祖，通俗地說就是喜歡斥責佛和痛罵祖師。如果別人問他：「禪師，你跟我談談佛。」禪師就回答：「佛有什麼好談的！就是西域一個老胡僧！」胡僧是什麼？「胡」在古代泛稱北方和西方的民族，也泛指那個時代來自國外的人或物品。南方的少數民族，在古代就叫「蠻」。從西方或北方來的人叫「胡人」，從南方來的人叫「蠻人」，不管是「胡人」還是「蠻人」，都是我們中國人對周邊人的一種蔑稱。所以禪師說「佛有什麼好談的！就是西域一個老胡僧」，意思是說「釋迦牟尼有什麼好講的，不過西域一個老胡僧！」注意措辭，一個是「老」，一個是「胡」，還是個「僧人」，所以禪師說「不想談，

不想談，沒什麼可談的!」這就叫呵佛，就是斥責佛，瞧不起佛，罵佛。「罵祖」的「祖」是指禪宗初祖達摩大師。那個人接著說：「你不想談佛，那你就談談我們的祖師達摩吧。」禪師就說：「達摩更不用談了，達摩還不如老胡僧呢!」這就是「呵佛罵祖」。

表面上看這個禪師離經叛道，但是他通過這種方式能讓我們開悟，能讓我們覺醒。禪師爲什麼要以這樣的方式來啟迪我們呢？因爲我們絕大多數人都深陷於所知障中，深陷於自己的意識形態也就是意底結牢之中，深陷於自己的自我與法我之中。禪師是爲了破除我們的自我和法我，爲了破除我們的所知障才這麼做的。所知障是非常難破除的。它潛藏得非常深，容易讓人產生一個錯覺，以爲自己已經破除了所知障，實際上你是沒有破除的。下次遇到一件事，一下子就讓你意識到你還是有很強的意識形態，你的意識形態就將你封閉在其中出不來。所有的人，特別是受過教育的人，最難破除的就是自己的思維慣性和固化認知。這個思維慣性和固化認知，就是佛家所說的所知障。佛家認爲，生死好破，所知障難破；煩惱障好破，所知障難破。

所謂「煩惱」，在佛傢具體就是指自我與貪瞋癡慢疑五毒，以及一些生物性本能。羅漢通過禪修，就能夠破除煩惱障。羅漢還分成四個層次：一果羅漢、二果羅漢、三果羅漢、四果羅漢。四果羅漢又叫大阿羅漢，簡稱「大羅漢」。到了大阿羅漢的時候，煩惱障就全部破掉了。所以，煩惱障止於四果羅漢。在所有的煩惱障中，最重的一個煩惱障就是死亡。死亡給我們帶來了很大的壓力和恐懼，這種壓力和恐懼就是煩惱。到了大阿羅漢的時候，就可以破除這個煩惱了，因爲到了大阿羅漢就可以涅槃了，涅槃就是不生不死，超越生死了。既然生死、五毒、自我各種煩惱都破了，生物性的本能都成功地克服了，爲什麼還僅僅是個羅漢呢？爲什麼不是佛呢？因爲有所知障。

羅漢不是佛，還得經過一地菩薩、二地菩薩、三地菩薩，一直到十地菩薩以後才能成佛。那麼從一地到十地的這些菩薩們，他們都在幹什麼呢？他們不是破生死、不是破煩惱、不是破自我，因爲這些在羅漢階段已經全部破除了。那他們修什麼？他們要治什麼病？要克服什麼問題？他們只治一個病，這個病就叫「所知障」。他們破除一分所知障，就往上升一個台階；再破除一分所知障，再往上升一個台階；……如果把我們的所知障分成十個層次，一層一層地破，到了十地菩薩的時候，就只剩下了最後一點點所知障。把最後這一點點所知障破掉，我們就成佛了。

從佛家的修學次第明顯能看出：佛家深知自我好破，所知障難破的道理。佛家給所知障起了一個別名，叫「法我」。羅漢破自我，菩薩破法我，最後人法二我俱破而成佛。所以，把所知障叫作「法我」是完全正確的。「法我」就是某種觀念、知識形成的一種束縛，它牢牢地束縛住我們的身心。我們以我們的觀念自居，以我們的知識自居：我們學了一些知識，就認定這些知識是我；我們接受了某個觀念，就認定這個觀念是我。這種「我」就叫「法我」。

儒家把「法我」叫作「理我」，即認理爲我。爲什麼叫「理我」呢？因爲我們接受了某種道理、觀念、思想，就認這些道理、觀念、思想爲我，而以我自居，可不就是「理我」嗎？佛家叫「法我」，儒家叫「理我」，兩種叫法都對。「法我」「理我」的「法」和「理」，在這裡就作道理、觀念、思想、知識講。

理我或法我特別難以破除，它比自我還難破。我們很多時候都沒有自我了，卻還有法我。所以，先破自我，自我破完了，下一步再去破法我，這用儒家的話說就叫破理我，就是把我們這幾十年來所接受的思想觀念一一超越。這個「破」指超越，不是指破壞，你不需要破壞，但是你不能淪陷其中，而要超越它、一再一再地超越它，包括超越「比量」和「揣擬」，以及「傍人門戶」，尤其是這「門戶」二字。

一個文化學者，尤其是在過去，他一定是隸屬於某個流派：不是隸屬於佛家就是道家，不是隸屬於道家就是儒家，等等。一旦隸屬於某個學派，就很容易形成門戶之見。站在儒家，就批評佛家、道家；站在佛家，就藐視儒家、道家；站在道家，就謾罵儒家、佛家：總之就是相互藐視，相互批評，相互謾罵。

再擴大一點講，這個「門戶」就是以區域爲界限，比如說漢文化圈是一個門戶，印度文化圈又是一個門戶。「漢文化圈」是一個區域概念，指以中國爲中心，包括越南、日本、朝鮮、韓國、東南亞部分地區在內，所形成的以漢文化、儒學、佛學、漢唐律令制爲其文化共同體的一個文化圈。「印度文化圈」也是一個區域概念，是指以印度文化爲中心，在印度周邊的南亞與東南亞地區（主要有南亞的印度尼西亞、馬來西亞、斯里蘭卡，東南亞的柬埔寨、緬甸、老撾、泰國等），出現了與印度宗教、思想、文化相近的現象，構成了文化共同體。[①]這兩個文化圈就經常相互鄙視，相互謾罵。過去是這樣，現在也是這樣。我在印度訪學的時候，印度的很多普通民眾都對中國的文化嗤之以鼻，作驚訝狀說：「你們中國也有文化？」他們的驚訝引起了我更大的驚訝：「難道我們中國沒有文化？」在他們的眼中，中國是沒有文化的，那誰有文化？「我們印度唄！我們這纔叫文化，你們那也叫文化？」說完了還不忘教訓我一頓：「懂不？沒見過世面。」我們中國人也是這樣，反過來說印度：「你們那也叫文化？看我們華夏文明如何如何……」這種病就叫「門戶病」，千古難治，什麼時候都有，衹是濃與淡、強與弱的差別。

門戶也是一種意識形態，比如現在的西方就始終瞧不起東方文明，這就是一種意識形態。他們認爲東方就沒有文明，衹有「二希」文明（希臘孕育的羅馬文明、希伯來孕育的基督教文明）纔是文明，中國的黃河文明、印度的恆河文明都不是文明，說我們東方文明都是垃圾，都是不值一提的胡說八道。現在絕大多數的西方人仍然是這個觀點。我們中國人把西方人的文化霸權看得太溫柔了。因爲絕大多數中國人是沒有出過國的，即使出過國也衹是背個包到外面轉一圈就回來了，這樣是無法瞭解西方的。你至少要在西方生活一年，最好三年以上，才發現我們嚴重低估了西方的傲慢，其中就包括文化傲慢、民族傲慢、國家傲慢等等。其他傲慢暫且不談，我們只討論文化傲慢。

在西方人的文化傲慢中，衹有他們西方的基督教文明、科技文明才叫文明，除此之外，印度的文明和中國的文明都不叫文明。那叫什麼？叫「胡說八道」。西方人認爲，一堆胡說八道湊在一起，就叫印度文明、中國文明。打個比方，西方人是這樣曲解中國人的宇宙觀的：中國人居然認爲宇宙中衹有雷、火、風、山、水、澤這些東西，也就是中國人居然認爲宇宙衹是打個雷，刮個風，下個雨，起個火，還有個山和池塘，就完了。這叫什麼？這叫八卦——乾（天）、坤（地）、震（雷）、巽（風）、坎（水）、離（火）、艮（山）、兌（澤）。震卦就是雷，兌卦就是澤，也就是池塘。西方人說，中國人的眼光就這麼狹小，認爲宇宙就是由雷電、池塘和幾個山等組成的，可見中國人沒見過世面，八卦文化能叫文化嗎？（這裡衹是簡單提及八卦，後文還會對八卦的屬性加以介紹。）不僅八卦，還有五行——金木水火土，也被西方人嚴重曲解了：中國人說這個世界就是由金木水火土組成的，但是我們用顯微鏡看到了微觀世界，這個世界是由電子、原子、分子組成的，根本就不是由金木水火土組成的。所以說中國人整天胡說八道，愚昧無知，非理性，等等等等。他們這種文明也叫文明？整天大談特談什麼陰陽、五行、八卦，那根本就不叫文明！看我們用顯微鏡觀察到分子、原子的文明，這纔叫文明！

這就是西方，我們嚴重低估了西方人對我們的藐視。我們還整天喊要跟西方平起平坐，那不過是我們一廂情願的幻想。在他們眼中，我們就是一群未開化的猴子，猴子怎麼配跟文明人坐在一起！這就是西方人。西方人的眼中，中華文明就是猴子腦子裡滋生出的一些莫名其妙的幻覺，所以中國文化就是一種莫名其妙的文化。包括孔子、孟子的聖賢教言等等，在他們眼中都是一些教條；孔子、孟子在他們眼中就是一個教條主義大師——他們加上「大師」一詞，都算是給足了面子。那麼教條主義大師是什麼？就是製作一堆教條讓人遵守的大師。其實，他們根本就不理解我們儒家在說什麼，不懂我們八卦文化或周易文化在說什麼。所以，

① 參見王向遠、張哲俊主編《比較世界文學史綱》（上卷），江西教育出版社 2004 年版，第 232 頁。

現代人整天談東西方文化溝通，其實溝通不了的。我們不用白費力氣了，因爲大家不在一個頻道上，不在一個思維方式上，所以永遠相互理解不了。這就叫意識形態。

意識形態這個東西非常難以破除，得到菩薩的境界才能破除呢。你覺得西方人能成菩薩嗎？可能嗎？他們要一直修到菩薩才能破除他們的意識形態，才能打開心扉跟我們平起平坐，跟我們溝通。等著吧！等百分之五十以上的西方人成了菩薩以後，我們纔能跟他們心平氣和地、平起平坐地談談文化，談談文明，談談東西方文化溝通。在他們成爲菩薩之前，我們是溝通不了的，原因就是意識形態這個東西特別頑固，特別強大，而且根深蒂固，輕易破不了。沒有辦法，就連低階的菩薩滿腦子都有一堆門戶之見。衹有大菩薩、佛才開始破除門戶之見。

我們再說說佛到底有沒有破除所知障。如果佛破除了所知障，又是在哪個意義上破除？如果佛沒有破除所知障，又是在哪個意義上沒有破除？這是個很重要的問題，在這裡跟大家說清楚。

按照佛家的說法，菩薩提陞一層就破掉一層所知障，到了十地菩薩就剩下最後一層了，就像剝洋蔥一樣已經剝到了最後一層了，如果最後這一層再破掉就成佛了。成佛以後，應該沒有所知障了吧？因爲有所知障，他就成不了佛；成了佛，就證明他肯定沒有了所知障。在佛家這是非常清晰的，佛和所知障不能同時存在，必須二選一。你要是有所知障就不是佛，破除了所知障你纔是佛。在佛家，佛應該是沒有任何門戶之見，也即沒有任何後天所養成的習氣，以及所灌輸進來的觀念、思想、偏見等等。總之，凡是後天的，成了佛全部都沒有了。

事實證明，佛的確是破掉了相當程度的所知障，但是一些根本的門戶之見和局限之見他還是沒有破除。比如說，佛家的很多大師已經接近於佛或者已經成佛了，像達摩、慧能等很多高僧大德，他們講佛家是沒有問題的，橫說豎說，反說正說，都沒有問題，都妙合天成。因爲他們已經有證量了，他們所談的一切都是從自己清淨的心性中流出來的言論，所以都暗合比量，也暗合聖言量。他們的意識形態應該是非常淡了，或者是壓根就沒有了。但是他們衹是在佛家談沒有問題，一旦跳出佛家來談道家、儒家，尤其是談儒家，就錯謬百出，簡直就像個無知無識的鄉村大媽那樣沒水平。所以說他們還是有意識形態，還是有所知障的。他們是門內沒有所知障了，但門外還有，就是一跨出佛門涉及道家、儒家等各家，所談的幾乎全是錯的。

比如，明末佛家有四大高僧，就是當時佛門的四大翹楚，分別是紫柏大師（紫柏真可，1543—1603）、藕益大師（藕益智旭，1599—1655）、蓮池大師（雲棲袾宏，1535—1615）、德清大師（憨山德清，1546—1623）。我們就以憨山德清爲例來說明。

憨山德清[①]是禪宗出身，但後來他的學問不止於禪宗，佛家小乘、大乘各個門派他無所不通。所以他是一個通家，是一代泰斗級人物。有一對年輕夫婦是憨山大師的俗家弟子，二人皆喜好《道德經》，有一次就拿《道德經》裡的問題來請教憨山大師，並請憨山大師爲《道德經》作註解。大師很認真地告訴這一對年輕夫婦：「對不住，你們這個問題我不能回答。因爲我雖然從小就喜歡讀《道德經》，但後面把精力都放在學習佛家經典上了，沒把《道德經》學懂。我不能不懂裝懂。」這話是個大師該說的話，「知之爲知之，不知爲不知」，這是一個高僧該有的風範。他又說：「我現在就去學，你們等著。等我學好了以後再來回答你們的問題，再滿你們的願註解《道德經》，這樣行吧？」那一對年輕夫婦說：「那當然行啦，我們等著。」從此以後，他就真的履行他的諾言，拿一本《道德經》揣在懷裡，晝夜不停地學習，甚至蹲在茅廁裡時他都要學幾段……總之，一切空閑時間他都拿出來學習《道德經》。學了多久呢？這老和尚可是下了功夫了，學了整整十五年！十五年以後，他認爲自己學懂了《道德經》，就把那一對夫婦找來，說：「我用了十五年的時間晝夜不停地學，現在已經把《道德經》從頭到尾弄通了。關於《道德經》你們有什麼疑問就儘管問。」最後，他回答了這對夫婦的所有疑

① 憨山德清（1546—1623），俗姓蔡，字澄印，號憨山，法號德清，謚號弘覺禪師，安徽全椒人，明朝佛教出家人，爲臨濟宗門下。

問，並且在學習的過程中完成了對《道德經》的註解。在《憨山老人自序年譜實錄》中，憨山大師對此自述道：

予幼讀《老子》，以文古意幽，切究其旨，有所得，俗弟子請爲之注。始於壬辰（萬曆二十年）屬意，每參究透徹，方落筆，苟一字有疑而不通者，決不輕放。因此用功十五年，攜於行間，至今（萬曆三十五年）方完。[①]

當讀到這個故事的時候，我甚爲感動，感嘆了一番：這個人做學問如此認真，一本《道德經》就研究十五年手不釋卷，這個風範太讓我感動了！我就應該學習這樣的人。我要找到這本《道德經》的註解，它一定不會差，試想一代大禪師用了十五年的時間來鑽研一部著作，那麼慎重地寫下了註解，這個註解一定值得一看。於是我就去找，最後果然找到了，書名叫《老子道德經憨山注》，普遍叫《老子道德經解》，也叫《道德經解》。我非常高興，興致滿滿地打開，準備痛痛快快地學一學。

但是一打開，我愣是讀不下去，當時就得出結論：這是我看過的所有的《道德經》註本中最差的一部。差到什麼程度呢？第一頁要很勉強才能讀下去；到第二頁，你一定會讀出內傷；再到第三頁，你一定會氣得吐血；至於第四頁，就看不到了，因爲讀書的人很可能已經讀出問題了，正在 ICU（重癥監護室）裡搶救呢，不可能再翻到第四頁了。一代高僧註解的《道德經》竟然這麼差，讓人大跌眼鏡。開始我還不相信，覺得怎麼可能？他註解的水平和見識差到連個幼兒園老師都不如，能差到那個水平也是一種本事！後來，我慢慢琢磨出他註解的《道德經》之所以那麼差的原因，就三個字：所知障！他深陷於自己的所知障中。

難道高僧也有所知障嗎？有！難道成佛了也有所知障嗎？仍然有。假設由釋迦牟尼來註解《道德經》，會不會比德清禪師更好？我琢磨了半輩子，得出一個結論：不會更好。這就是佛陀的所知障。佛陀同樣有所知障。讓佛陀親自來講儒家，他未必能講得了，很可能他根本不會講，甚至還不如一個普通人講得好。但是，如果讓佛陀跟我們講佛法，那還用說嗎？肯定講成第一，沒有任何問題！

我講這麼多的例子就是爲了說明一點：意識形態或者叫門戶之見是極爲頑固的東西，我們之前把所知障和門戶之見，都看得太簡單了。對於某些人來說，它是一生永遠邁不出去的坎。你學完佛了，就永遠學不懂儒了，因爲你的所知障障礙住了你；反過來說，學完儒了，你可能就永遠學不好佛了。一個能把儒學好也能把佛學好的人就是個天才，而且是天才中的天才，非常難！我們整天說儒佛道都學。願望是願望，所知障是所知障，首先看看你的所知障答不答應，你的所知障答應了纔行，不答應你是學不好的。你能從某一門深入進去就很不錯了。

非常遺憾，以我這麼多年的閱讀經歷，我得出一個結論：中國儒家沒有任何一個大儒（包括王陽明在內）是懂佛、懂道的，他們有關佛道的談論全部不著邊際，全部是胡說八道。再換個角度，自佛教傳入中國以來，也就是從東漢永平十年（67）到現在，沒有一個高僧大德懂儒家的，注意，沒有一個！至少在我目前的閱讀經歷中，在我的視野中沒有發現一個。他們談儒家都是胡說八道，隔靴搔癢，隔山打牛，邊都摸不著，門都沒有入。同理，至今爲止，我沒有見到一個道家的高道懂佛家和懂儒家的，他們談佛、談儒，也全部是隔靴搔癢，全部是胡說八道。

所以，王陽明談佛家、道家，沒有一句話是對的，沒有一個觀點是成立的，很悲哀。而我們喊了儒佛道是一家，儒佛道要溝通，都喊了這麼多年了，其實儒自是儒，佛自是佛，道還是它的道，相互之間不認識，儘管旁邊就是另外兩家，但是他們相互並不瞭解，老死不相往來。這再次證明所知障（意識形態）的頑固性。其實，王陽明已經意識到門戶之見的弊端，所以他倡導不要有門戶之見，要打破門戶，跳出門戶。這個觀點是值得讚賞的。說是那麼說，在現實中王陽明也試圖這麼做了，但實際上王陽明並沒有做到。王陽明在十七

① 《憨山老人自序年譜實錄》，載曹越主編《明清四大高僧文集・憨山老人夢遊集》（下冊），北京圖書館出版社 2005 年版，第 578—579 頁。

八歲時就開始學道，後面又學佛，一直學到三十歲左右才漸悟佛老之非，歸宗於儒。按說他學了這麼多年的佛和道，多少應該懂一點兒吧？事實是他一竅不通。他後來講學的時候，弟子們偶爾會問一些關於佛家的思想觀念和道家的思想觀念，讓他評論和教導。他說的那些話沒有一句是對的，都是隔靴搔癢，他是站在佛家、道家門外十萬公里說話，連門在哪裡都沒摸著，很遺憾。同樣，佛家對儒家也有很多評論，也是邊都沒摸著，根本不知道儒家在講什麼。他們對儒家的評論，對王陽明的評論，沒有一個字是正確的，每一個字都是胡說八道，每一個字都是自作聰明，每一個字都充滿了自我與所知障。很悲哀！但這就是歷史，這就是事實，沒有辦法。我也渴望他們能真正打破門戶，打破意識形態，但事實上沒有。

最早發現門戶之見的人是孔子。孔子發現門內的所知障可以打破，門外的打不破。這是孔子發現的，佛陀並沒有發現。佛陀的觀點是，門內的打破了，門外的也就隨之打破了。事實上，佛陀是錯的，孔子是對的。

孔子的哪一句話涉及這個門戶之見的觀點呢？就是「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩」[①]（《論語・爲政》）。「不惑」用我們現在的話說，就是理明法透，理論上悟了，簡稱「理悟」。理悟不等於證悟，理悟是理悟，證悟是證悟。一般來講，是先理悟後證悟，在理悟的基礎上進行一番心性工夫以後就證悟了。那麼，孔子也不能例外，孔子也是先理悟。怎麼證明他理悟了呢？就是他自己的那句話——「四十而不惑」。這個「不惑」就是理悟，就是字面上、道理上明白了儒學是怎麼回事，明白了心性之學是怎麼回事。又過了十年，到了五十歲，他就證悟了，叫「五十而知天命」。那麼到了六十，就進一步地鞏固了，七十歲就徹底圓滿了。圓滿了是怎樣的呢？就是「從心所欲，不逾矩」。「從心所欲」是門內所知障徹底結束，徹底終止。如果門內的所知障不能夠徹底終止，他就不可能獲得「從心所欲」。但是「不逾矩」，意思是那個「矩」還在。

儒家有儒家的規矩，佛家有佛家的規模，道家有道家的格局。各自有各自的格局，各自有各自的性格，各自有各自的綱維。這個綱維、這個格局，就是孔子所說的「矩」，就是我們現在所說的「門戶」。「不逾矩」就是不逾門戶。在門內你從心所欲，上下翻騰，徹內徹外，這都沒問題，但是一旦跨到了門外，你還能從心所欲嗎？孔子說，你是做不到的，你衹能在儒家內部從心所欲，在自律道德領域、良知領域從心所欲；一旦你跨到別的門派或學派，跨到了佛家、道家、基督教裡，乃至跨到了希臘文明裡，你是做不到從心所欲的。所以「不逾矩」，就是不逾我們的門戶，在門內你可以從心所欲，出了門你就是個傻瓜，什麼都不會。所以他不能逾矩，不能越過他的門戶，不能越過他的格局，不能越過他的綱維。

在這一點上孔子比佛陀要高明。佛陀沒有看清楚，佛陀以爲衹要我破了自家格局，破了內所知障，就一破百破——內所知障、外所知障等方方面面所知障都隨之而破。那衹是理論上這麼認爲，現實中是不可能的。現實中佛家的大師們，那些被稱爲佛陀再來的人，他們對儒家一竅不通。事實證明，他們做不到在所有領域、所有方面都從心所欲，一破百破，他們衹能在自己門內沒有所知障。

假設佛家說的觀音是真的，觀音來到我們人間，要普度眾生，她法力深厚，有一種本事：眾生以何身得度，則現何身而度之。翻譯成現在的話說，就是這個眾生需要什麼樣的人度他，觀音就化身成什麼樣的人來度他。其實不僅是觀音，而是所有的菩薩、佛都有這個本事。但現在有一個問題，如果這個人需要一個大儒來度他，觀音能不能化成一個大儒來給他講儒學呢？如果觀音化成一個大儒，會不會成爲一個真正意義上的大儒呢？比如，讓觀音化成王陽明來度王陽明的弟子，觀音能不能做到？現實證明，這衹是佛家一廂情願的理想。第一，觀音化不成大儒；第二，如果觀音化成大儒的樣子，那也是冒充的，是一個不懂儒學的假儒者。

爲什麼觀音化不成大儒？因爲「從心所欲，不逾矩」，在門內「從心所欲」可以，但有一些「矩」是越不過去的，至少是極爲艱難的。佛家的大士，比如觀音這樣的菩薩，要想變成儒家的大儒，簡直比登天都難，

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 12 頁。

幾乎是不可能的。他可以化成一個老農，化成一個普通人，但是要想讓他化成一個大儒，完全不說佛話只說儒話，就像王陽明這樣每一句話都暗合孔孟，他做不到。這種真正精通孔孟的大儒，觀音是永遠變不成的。這就是「從心所欲不逾矩」的那個「矩」，「矩」就是所知障的「障」。這個所知障很麻煩，它相當頑固，每個流派、每個人都有所知障。

這就是人與人之間無論怎麼溝通也溝通不了的原因。如果一個佛家的大士跟一個儒家的大師在一起說話，他們永遠都是雞對鴨講，鴨對鵝講，難以有真正意義上的溝通。很多人就夢想：如果高道、高僧、大儒坐在一起，心平氣和地溝通溝通，求同存異，化敵爲友，和諧相處，就不會再爭論不休、相互攻擊、相互排擠，這該有多好！願望是好的，但事實上做不到。爲什麼做不到？不是他們不想，而是他們不能。三家相互之間的門戶意識太嚴重了，就連心胸如此開闊的王陽明也沒有做到——至今爲止，無一人能做到。所以，現在儒還是儒，佛還是佛，道還是道，彼此之間並沒有溝通，都是各自爲政，各自在各自的世界中談論著各自的學問。衹有自家的弟子才能理解自家的師父在說什麼，儒家弟子理解儒家的師父在說什麼，佛家弟子理解佛家的師父在說什麼，但是兩個門戶一調換，就不知道對方在說什麼了，無法契入，無法心心相印，無法明白那些名詞術語背後的意思。

難道儒佛道真的永遠無法溝通了嗎？那也不是絕對的，還是有希望的。希望在哪裡？就是在心性本身，不在外而在內。心性本身的真善美是通的，在心性中，美就是善，善就是真，真就是美。如果把心性中的真善美打通，就能夠把外在的儒佛道打通。先通內再通外。這是我目前發現的唯一渠道。而想在外面直接打通儒佛道，它們幾千年的相互激盪史已經證明了，這根本不可能。佛家已經傳入中國兩千年了，道家跟儒家的歷史就更早了，它們生活在同一片土地上，一直試圖弄明白對方在說什麼，但是怎麼也明白不了，一直試圖跟其他兩家溝通，但事實上怎麼也無法溝通，還是各說各話。我就嘗試著尋找另外一種途徑，在心性中溝通，是目前我能找到的唯一希望。所以說它也不是鐵板一塊，永遠不能溝通，如果我們往心性這個方向努力努力，還是有可能溝通的。總之，方法不在外，而在內。這是從「比量」引申出的話題。

「比量揣擬，皆小技也」，這個話是完全正確的。總是在外面的「比量」也即邏輯推理中去揣摩聖學，就是我們現在的人在幹的事，王陽明及其弟子王畿警告的就是我們現在犯的錯誤。現代人就是用小人之心度聖賢之腹，隨便一個人都可以出來講學，硬是把孔孟之道講成了小人之學，硬是從聖學中講出了一堆俗學。所以「皆小技也」，這些都是不足掛齒的彫蟲小技，乃真正的大儒、真正的聖學所不爲也。

守仁的這一看法大概與漢楊雄的觀點相類似。楊雄擅長漢賦，所作《長楊賦》《羽獵賦》名重於時，但他後來認爲詞賦不能經世致用，「彫蟲篆（zhuàn）刻，壯夫不爲」，拋棄了詞賦，轉而研究經世之學。

「楊雄」：一作揚雄（前 53—18），字子云，蜀郡成都（今四川成都）人。西漢著名辭賦家、教育家、語言學家。少好學，博覽群書，爲人坦率平易，不拘禮節，唯口吃不能暢談，好沉默深思，以文章名於世。[①]「壯夫」就是大丈夫。

其實，王陽明的這個觀點不僅與西漢的楊雄相似，而是與歷代所有大儒的觀點都一樣。楊雄擅長漢賦，但後來認識到詞賦不能經世致用，也就是大丈夫不能陷溺於辭章詩詞之中，應該有更崇高的追求。應該追求什麼呢？追求經世致用，追求心性之學，這纔是一個大丈夫該去做的事，所以，楊雄拋棄了詞賦，轉而研究經世之學去了。

① 楊雄的介紹，參見張克、黃康白、黃方東主編《史記人物辭典》，廣西人民出版社 1991 年版，第 454 頁。

但守仁此後並沒有拋棄辭章，他不過是不把它作爲自己的正業。他在此後的生涯中，哪怕是在戎馬倥傯（kǒng zǒng）中，都沒有廢棄詩文，而是每有所感，即形諸於詩。現在我們讀守仁的詩集，即可看出他的生平大略。守仁的詩，自然、圓融、曉暢、工整，又意境高遠，特別是晚年的詩，包括他的哲理詩，幾達到出神入化的境界，成就決不在「何李」之下。祇是他在哲學上的盛名，掩蓋了他在詩文上的成就。

「戎馬倥傯」：形容身在疆場，軍務繁忙緊迫。

這段話是講，王陽明儘管轉向了心性之學，但沒有像楊雄一樣完全拋棄辭章，祇是不再把辭章當成自己的正經事業。哪怕在日後繁忙的軍務生活中，王陽明也沒有廢棄詩文，每每有什麼感悟，就用詩文表達出來。現在讀他的詩集，就能看出他的生平大概。總之他的詩文造詣很高，特別是晚年的詩詞，幾乎達到出神入化的境界，成就不在當時赫赫有名的「前七子」之首——何景明、李夢陽之下。

其實，王陽明的書法和他的詩詞一樣，也是獨步古今，只不過他在心學上的盛名掩蓋了他在書法上的造詣。我見過幾幅王陽明的書法作品，簡直可以和中國歷史上頂級的書法家，如他的祖先王羲之、王獻之的作品相媲美。但是我們一提起王陽明，就是「陽明心學」「致良知教」「心學創始人」「儒學大師」「最後一個聖人」「最後一個大儒」……從來沒有人說「書法家王陽明」。其實他是個書法大家，而且像毛澤東一樣，書法造詣極高。毛澤東的書法就是毛澤東的書法，他不像任何人，他是獨成一家，獨成一派，獨成一體，所以叫「毛體」。王陽明的書法也可以叫「王體」。所以，王陽明和毛澤東的書法造詣可以說是互爲日月，相互媲美。其實，王陽明還有很多綜合才學，只不過他的心學掩蓋了其他學問。

「祇是他在哲學上的盛名，掩蓋了他在詩文上的成就。」這句話引申出一個問題：王陽明到底是不是哲學家？哲學是什麼？在西方，哲學叫 Philosophy，它源自希臘單詞 Philosophia，由「philos（愛）」和「sophia（智慧）」兩個單詞組成，合在一起叫「愛智慧」。[①]Philosophy 字面上的意思叫「愛智之學」，意思是哲學就是愛智慧的學問。「愛」在這裡作追求講，「愛智慧」就是追求智慧。那麼問題是它追求的是什麼智慧？

西方祇有一個學派在提倡先驗智慧，這個學派就是基督教學派。這裡我們不把基督教作爲一個教派，而把它稱爲一個學派。基督教大談特談上帝的智慧——神智，但是從義理、思想架構角度講，如果跟儒家、佛家比，基督教就是一個很初級、很粗糙、很幼稚、很膚淺的先驗智慧學派，也就是「神智學派」。儘管它也在討論神的智慧，也就是先驗智慧或者叫生命智慧，用儒家的話說就是良知，但是由於這個學派先天不足（初級、粗糙、幼稚、膚淺），因此它沒有辦法給西方提供一個像儒家、佛家這樣博大精深、成熟完備的先驗智慧體系。因此，儘管基督教也講神智，但是這個「神智」在西方的文化史、思想史上影響不是特別大：神智只對基督教的信徒有一定的影響，基督教信徒之外的平民和知識分子，所追求的還是經驗智慧。因此西方仍然是經驗智慧佔主流。從蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德這「希臘三聖」開始，一直以來，他們都是在追求經驗智慧，追求建構一個越來越成熟、越來越系統化的經驗智慧體系。

很多人都問：爲什麼自然科學誕生在西方？因爲西方有自然哲學。什麼叫自然哲學？這是西方哲學的特點——它從誕生之日起，也就是從「希臘三聖」開始，就對自然界有著十分濃厚的興趣，就對自然界進行哲學化的思考，因此就把他們的哲學體系稱爲「自然哲學」。由於受到了希臘自然哲學的影響，整個西方文明都對自然有著異乎尋常的興趣。而我們東方文明從誕生之初，就對生命和生命的內涵有著異乎尋常的興趣。這一點，通過我們華夏文明最早的著作《詩經》《尚書》《周易》等就能看出來。

所以東西方文明的興趣點和方向不同，由此誕生了各自不同的思想文化體系。西方文明的興趣方向在外部世界、客體世界、自然界、感官所對應的世界；而東方文明的興趣方向在內部世界、主體世界、生命世界。東方文明包括中國文明和印度文明。

---

① 參見〔日〕阪本百大主編，胡金樹譯：《哲學》，上海科學技術文獻出版社 2014 年版，第 160 頁。

印度文明最早的著作叫「吠陀經」或「韋陀經」,「吠陀經」是對印度之前幾千年纍積下來的智慧的一次結集。由於內容太多,它簡單地做了一個區分,把有關頌神的讚歌彙集在一起,稱爲《梨俱吠陀》(神曲集);把有關歌詠的內容彙集在一起,稱爲《娑摩吠陀》(基本是集《梨俱吠陀》的頌歌而來);把有關祭祀的內容彙集在一起,稱爲《耶柔吠陀》;把有關禳災的內容彙集在一起,稱爲《阿闥婆吠陀》。這樣就形成了四部經,叫「四吠陀」。這是印度文明最早的文字書籍,約成書於西元前 1500 年到西元前 1000 年間,在此之前就沒有文字了。因爲沒有文字記載,大家就不知道之前的歷史發生了什麼事情,就稱西元 1500 年前的歷史爲「史前文明」。所以印度的歷史、文明史是從「四吠陀」開始的。現在「四吠陀」已經全部翻譯成漢語了,如果想學,都能找得到。如果我們留意,就會發現「四吠陀」有一個共性,這個共性是什麼呢?就是對生命以及生命的內涵有著異乎尋常的興趣,反反覆覆地圍繞著生命和生命的內涵而展開。也就是說,「四吠陀」是印度最早的、最原始的生命學著作。

而在我們中國,「五經」是孔子之前華夏文明幾千年智慧的結晶。翻開《周易》,翻開《詩經》,就可以看到,裡面從頭到尾都是圍繞著生命和生命的內涵而展開的。所以說,《周易》《詩經》是最早最原始的生命學著作。

這一點中印文化是相通的,也就是中印文化有一個共同點:從肇始之初,它們就是十分明確的生命文化。因此,生命文化是中印文化的文化基因,是第一個基因、第一個種子。由於基因和種子決定著文化的屬性和走向,所以中華文化一直走到現在還是生命文化。因此一直到王陽明那裡,王陽明還是在討論這幾個問題:生命的本質是什麼?生命的真相是什麼?如何成聖,如何覺醒,如何解脫?這幾個問題都是生命科學最爲核心的問題。不僅儒家是生命文化,佛家也是生命文化,道家也是生命文化。儒家踐行是爲了成聖,佛家修行是爲了成佛,道家修煉內丹是爲了成僊,所以說它們都是生命文化。

由於東方文化是生命文化,所以東方能夠誕生出生命科學。我們把這些探索生命真相的智慧結晶聚攏在一起,有意識對其進行系統化、體系化的建構,就形成了我們現在所說的生命科學。而西方文化從肇始之初就是自然哲學,它緊緊圍繞著自然或曰客體,從不同的角度反覆地探索,反覆地追問,就慢慢地從自然哲學中誕生出自然科學,順理成章。東方文化則是緊緊圍繞著生命主體,從不同的角度進行不斷深入的探索,而誕生出現在的生命科學。因此,東方文化誕生不了自然科學,這一點兒也不奇怪。如果東方文化誕生了自然科學,那纔叫奇怪。因爲東方文化沒有埋下自然科學的種子,沒有培育這樣的基因,所以不可能誕生自然科學。東方文化衹能誕生一門科學:生命科學。從東方文化中誕生出生命科學,完全不用覺得奇怪。相反,如果從西方文化中誕生出生命科學,那纔叫奇怪。西方文化不可能誕生出生命科學,再發展多少年都不行。因爲它沒有那個種子,沒有那個基因,也沒有那個興趣。

一門文化的積纍,即從無到有,從幼稚到成熟,從膚淺到深刻,從片面到全面,這些動輒需要千年以上,都是以千年爲單位的。而且它需要全民,尤其是所有的智者和聰明人全部參與進來,前赴後繼,共同朝著一個方向努力,一代一代地努力、一代一代地努力,一努力就是一千年、兩千年,乃至三千年,這樣以全民的智慧持續不斷地推動它,最後才能把這門文化由膚淺、幼稚推到深刻、成熟裡去。這是一個非常艱難的過程。一兩代人偶爾有點兒興趣是沒有用的。西方文化就是這樣,他們把自然哲學不斷地往縱深處推,由幼稚往成熟處推,最後推出一個自然科學;他們又把自然科學從幼稚往成熟處推,不斷地推——到今天已有五百年了,自然科學已經達到了一個較爲成熟的水平。但這還不理想,現在的科學家們還在不斷地推動它,讓它往更成熟的水平發展。所以一種文明的形成不是一蹴而就的,而是非常艱難的。你想三兩下就搞出個生命科學或自然科學來,絕無可能。

西方自然科學的發展至少用了兩千六百年，因爲第一個自然哲學家泰勒斯[①]誕生距今已有兩千六百多年。西方第一個成熟的哲學家是蘇格拉底，蘇格拉底的弟子是柏拉圖，柏拉圖的弟子是亞里士多德，此三人號稱「希臘三聖」或「希臘三哲」，共同奠定了西方哲學的基礎。那麼西方自然科學即使從蘇格拉底算起，也有兩千四百多年了。所以它的發展不是那麼容易的，這需要全民的參與，尤其是所有智者的參與，一代一代地纍積，一代走一點兒，一點兒一點兒地走，最後從量變到質變，才有現在的自然科學。

我們東方的生命科學也是經過一代一代的發展，到我們這一代才開始學科構建的。所以，生命科學的誕生比自然科學晚了五百年。五百年前，自然科學就已經產生了相對自覺的科學建構意識，誕生了相對成熟的體系。而我們直到現在才開始意識到要創建或構建生命科學體系，所以我們已經比它晚了五百年。因此我們要後來者居上，還要抓緊時間推進，至少需要幾代人的努力才能把生命科學建構起來。我們這一代衹是第一代，衹能給大家一個框架，一個基礎。還需要之後幾代人的努力，一代人努力一點兒，一代人跨一步，生命科學才能建立起來。

我們再回到前面的話題——什麼是哲學？我們先順著西方的思維來談論哲學。

在「希臘三聖」的時候，西方人所謂的哲學是指探索自然的奧秘，探索的過程就叫哲學活動，探索到的智慧結晶就叫「哲學成果」。那個時候還沒有上升到科學的探索，因爲它純粹是用思維思考自然世界，不像現代科學是用儀器發現自然世界。那個時候沒有儀器，唯一能使用的工具就是兩個：一個是感官；一個是感官的細緻觀察和思維，也就是知性。因此，我們就可以給西方的哲學下定義：西方所謂的哲學或愛智慧，愛的是感性直覺與知性直覺基礎上的經驗智慧。它不僅定義是這樣，事實也是如此。幾千年來，特別是近當代的西方哲學家，他們的哲學無一不是建立在經驗智慧之上，他們無一不是在強化經驗智慧，梳理經驗智慧，提陞經驗智慧，豐富經驗智慧。不管是有意識還是無意識，這是西方哲學家要完成的哲學使命。

以上內容我們再總結一下：第一，從定義上來說，西方的「愛智」愛的是經驗智慧；第二，從幾千年的哲學活動和哲學流派、哲學成果，以及哲學的歷史功能和社會功能來看，西方的哲學仍然是經驗智慧。所以西方的哲學活動是經驗智慧的哲學活動，它們是建立在經驗智慧之上的，也就是說，是建立在感性和知性之上的智慧活動，沒有突破感性和知性，而上升、深化到理性上去。所以我們一再強調，西方 Reason 這個單詞不能翻譯成「理性」，最多翻譯成「知性」。因爲西方沒有理性。理性是什麼？就是性理，或曰性之理，性之理是指心性內涵本有之理。我們東方才有這個性之理或性理，因此，我們東方有理性。

東方文化就是建立在理性之上的智慧體系，也就是建立在先驗智慧之上的智慧體系。東方的儒家、道家、佛家有一個共性，就是它們都不約而同地、自覺地、積極主動地把自己的體系建立在先驗智慧之上。比如，陽明就明確地說：我傳承的學問叫「心學」（原文爲「聖人之學，心學也」[②]）。這個「心」是什麼心呢？就是孟子說的「本心」。「本心」又是什麼呢？就是「良知」。陽明爲了讓大家知道他的學問之根本宗旨，便將他的教育、教導、學派命名爲「致良知教」。因此，陽明心學有一個別名叫「致良知教」，這個「教」不是宗教的意思，而是學派或宗旨的意思。無論是「良知」還是「心」，都是指先驗智慧，就是心性本有之智慧，也就是無相光。無相光就是心性，無相光就是本心，無相光就是良知，無相光就是天道、天命、道、仁等等。所以，無相光、心性、本心、良知、天道、天命、道、仁，這些詞在儒家是同一個意思。

那麼，由此延伸出一個問題：如果按照西方的哲學定義和傳統習慣，哲學就是建立在經驗智慧之上的思想體系、智慧體系、學說體系，而我們東方的儒佛道各家是建立在先驗智慧之上的思想體系、智慧體系、學

---

① 泰勒斯（約前 624—前 547），他是第一個提出「世界的本原是什麼？」並開啟了哲學史的「本體論轉向」的哲學家，米利都學派的創始人，被後人稱爲「希臘七賢之一」以及「哲學和科學的始祖」，是學界公認的「哲學史第一人」。他的著作已經失傳，只留下一些殘篇，故較難評定他的價值。（參見陶銀驟主編《簡明西方哲學辭典》，遼寧人民出版社 1985 年版，第 187 頁。）

② 見《王陽明全集》卷七《文錄四・序記說・〈象山文集〉序》，第 245 頁。

說體系，還能不能叫哲學？如果爲了跟國際接軌，非得叫「哲學」，那這個「哲學」前面是否需要加以說明？如果不加說明，籠統地都稱「哲學」，會不會產生概念上的混亂以及認知上的混亂？這不是小問題，這是大問題。

現在，大學哲學系的老師都是把儒佛道的智慧體系定義爲中國哲學。「同學們，今天我給大家講授中國哲學中的儒家哲學……」，現在大學裡的老師都是這麼講的。如果你問哲學系的學生：「你今天學的是什麼內容啊？」「我們今天學的是中國哲學中的儒家哲學，明天還要學佛家哲學，後天還要學道家哲學。」自西學東漸以來，到現在已經一百多年了，我們都是把儒佛道三家稱爲「哲學」。那麼這樣稱呼合適嗎？依我看來，極不合適！這是削我們的足，以適西方的履。西方的鞋子是三寸金蓮的小鞋，我們是雙大腳，所以我們這麼做，等於硬把自己的大腳往這個三寸金蓮的小鞋裡塞，這樣怎麼走路？根本沒法走。這是誰幹的好事呢？就是「五四」那群宣告中國有哲學的人幹的荒唐事。這個事一幹，就遺患至今，很是麻煩。

在過去，「哲學」這個概念傳進來之前，我們是如何稱呼自己的文化體系的呢？我們是將其稱爲「義理體系」「義理系統」，簡稱「義理」。儒家有儒家的義理，佛家有佛家的義理，道家有道家的義理。有時候連「義理」的「義」字也省略，就稱「理」：佛家之理就叫「佛理」，道家之理就叫「道理」，儒家之理就叫「儒理」。現在我們有必要將此稱呼恢復回去，就稱之爲「儒家義理」「道家義理」「佛家義理」，而不要再稱之爲「儒家哲學」「道家哲學」「佛家哲學」了。「哲學」這個詞不適合用來指稱東方文化，我們從來不稱自己是「哲學體系」「哲學門類」。比如，儒家不說「我這是儒家哲學」，而說「我這是儒家義理體系」。

把這個辨別清楚絕不是在玩文字遊戲，它有極強的現實意義，十分重要！比如，它能讓我們的學生知道自己在學什麼，知道自己所學的对象是什麼。不然，他們連自己學習的对象是什麼都搞不清楚，怎麼能學好這一門學問呢？就如同我們和一個自己不瞭解的人談戀愛一樣，是談不好的。——你都不瞭解他，怎麼能把這場戀愛談好呢？要談好的前提是你必須知道他是誰。現在不是有網戀嗎？網戀以後是要奔現的。網戀了半天，你都不知道自己是在跟阿貓、阿狗談对象，還是在跟人談对象，所以要在線下見見面。一見面才發現對方完全不是你想像的那個人，你跟他自然沒法談下去。現在，我們的大學生就是在「網戀」，在和自己不瞭解的对象「戀愛」，所以他們不可能談好「戀愛」。你問他「儒家是什麼？」他說不知道！那他怎麼能跟儒家談好「戀愛」呢？所以這個問題不是可有可無，而是十分嚴重。

西學東漸已經對我們的文化進行了全方位的殘害、全方位的肢解、全方位的扭曲與改造，因此我們在大學裡學的是儒家哲學，不是儒學。可明白？我們學的是被西方觀念改造、扭曲、刪削、異化以後的儒家哲學，不是儒學。道家、佛家都是這樣。所以我們學了半天，學的是偽儒學、偽道學、偽佛學，不是真正的儒學、道學、佛學，是被嚴重改造、嚴重扭曲得已經面目全非的儒學、道學、佛學。實際上，那都已經不知道該叫什麼學了。最要命的是：他們偷梁換柱，把先驗智慧替換成了經驗智慧。現在大學裡面講佛、講儒、講道有一個約定俗成的忌諱，這個忌諱就是「解脫」「覺醒」「成佛」。假如哪一節課老師說：「同學們，今天我教你們如何成佛。」一定會引來哄堂大笑！因爲這是個忌諱，是不能談的。大學裡衹能講佛學，把佛學當作一門通常的學問——哲學來講，不能講解脫。儒家也是，不能談成聖。試問一下，不談成聖的儒學，還能叫儒學嗎？不談成佛的佛學，還能叫佛學嗎？儒家不成聖成什麼？佛家不成佛成什麼？這就是受到西方哲學的束縛和打壓的結果。

因爲西方的哲學不談解脫也不談成聖，只談邏輯。西方哲學只看一個理論在邏輯上能不能成立，能成立就可以了。你提出某個觀點和主張，衹要能自圓其說就是一家之言，就是某某哲學，比如康德哲學、尼采哲學、羅素哲學、薩特哲學。西方所有的近現代哲學家和哲學體系只談觀念、邏輯、主張，不談解脫、覺醒。受到西方哲學約定俗成的習慣或者叫傳統的影響，大學裡講儒佛道的哲學教授們，在講堂上也是諱莫如深，

絕口不提成聖、成佛和解脫，只談一些儒佛道的基本觀念，比如佛教的「六道」「輪迴」等等，而且還只是做一些概念的解析，這就叫「佛家哲學」了。那麼講到儒家他也是這樣，先給儒學、儒家定性：「儒學是倫理學，而儒家則是一個強調倫理的哲學流派。強調什麼倫理呢？強調父父、子子、君君、臣臣的倫理。那麼父父、子子、君君、臣臣是什麼意思呢？」然後他就從儒家著作裡東摘一句、西摘一句地把名詞解釋一下，就結束了。

儒家的「下學而上達」哪去了？「學達性天」哪去了？「下學而上達」又怎麼把「下學」翻上去？怎麼借助「形而下」來成就「形而上」？怎麼來借助後天成就先天？這些關鍵點全部沒有了！這就是我們現在談的所謂的儒家哲學、佛家哲學、道家哲學。幾乎就等於偽儒學、偽佛學、偽道學！真儒學、真佛學、真道學不見了，被過濾掉了！這還不算是最可惡的，還有比這更可惡的，那就是先扣帽子後說話。扣什麼帽子？扣唯心主義、唯物主義的帽子——「同學們，我們今天學習陽明心學。王守仁，幼名雲，字伯安，號陽明，被封新建伯，謚文成，人稱『王陽明』。明代中期主觀唯心主義哲學家、書法家、教育家。」我們先把他給陽明定位的「書法家」「教育家」放到一邊，我就想問一句：誰給你的權利，擅自先給陽明扣一個「主觀唯心主義哲學家」的帽子？同樣，他給朱熹也扣了一個帽子，叫「客觀唯心主義哲學家」。總之，衹要是我們古代的聖賢他都先扣一個帽子，都叫「客觀唯心主義哲學家」「主觀唯心主義哲學家」或「唯物主義哲學家」等等，比如說王夫之是「唯物主義哲學家」，張載也是「唯物主義哲學家」……

張載什麼時候變成「唯物主義哲學家」了？張載無非就是在他的著作《正蒙》裡提了一句「太虛即氣」[①]。「氣」在古代是能量和物質的意思。「太虛即氣」，意思是太虛就是一種能量、就是一種功能、就是一種物質。他們就通過這一句話判定張載是「唯物主義哲學家」。但是我告訴你：除了這句話，張載的每一句話都談「心」！唯獨他這句話有點兒往唯物方面靠了靠，他就被認定成「唯物主義」了。張載論「誠意」、論「心」，簡直精妙無比！依這個邏輯，我要替張載先生翻案：其實應該給他定一個「主觀唯心主義哲學家」纔是正確的。他不應該被判定爲「唯物主義哲學家」，因爲他不配，他就說了一句唯物的，其他都是唯心的，你不能因爲這一句話就把他判定成「唯物」……

這是對中國文化極大的傷害——先扣帽子，先戴上有色眼鏡，再來學他的文章。帽子都扣死了，眼鏡都戴實了，我們還能學好他的思想嗎？你主觀的觀念都已經形成了，意識形態都已經牢不可破了，怎麼能講好、學好他的東西？所以我們的第一件事就是先要分辨清楚，什麼叫「唯心」，什麼叫「唯物」。

馬克思反唯心是正確的。但是馬克思的「心」跟我們中國人所說的「心」不是一個「心」。不要一看馬克思反唯心，我們也跟著反唯心：這是兩個「心」。這個問題太嚴重了！一百多年了我們還是沒有搞清楚這兩個「心」的區別，我們順著馬克思主義的唯心一直反過來，把我們的中國文化全反掉了，全掃蕩掉了。所以中國人不能學陽明心學，因爲在我們的政治哲學中「唯心」是錯誤的。我們還沒開始學習，老師就先給我們戴上了一副有色眼鏡：「同學們，我們馬上學習的王陽明是個錯誤的人，他的『心學』是個錯誤的學問……」我們用一種批判的、排斥的、錯誤的觀念來學習陽明心學，怎麼可能走進陽明的世界呢？你是走不進去的！你已經有了意識形態了，你已經先入爲主了。態度決定結果，你的態度已經被誤導了，不可能有好的結果。

所以，搞不清「陽明之心」與「馬列之心」這兩個「心」的本質差別，我們一萬年都學不好陽明。我們被「唯心」這兩個字障礙著，是走不進陽明的世界的，是學不好陽明心學的，我們就連談也不能暢所欲言地談。因爲一談就成了「唯心主義」，這在我們的政治哲學中就是一種錯誤，這怎麼能談！爲什麼我們這幾年來的「陽明心學」是沒有「心」的陽明心學？因爲都不敢談「心」，都刻意迴避「心」，一談就觸犯了敏感點，……

①《正蒙・太和》：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。」（〔宋〕張載著，章錫琛點校：《張載集》，中華書局 1978 年版，第 8 頁。）

這些問題要是不釐清，陽明心學都是假繁榮，不是真弘揚，不是真繼承。真陽明心學在哪裡？真陽明心學在書堆裡，不在現在學者的大腦中，不在現在的社會上。

一定要弄清楚，我們中國有沒有「哲學」？其實，說我們中國有哲學，是我們的文化自卑導致的，也就是「中國哲學」起源於「五四」前後的文化自卑。本來「哲學」也即 Philosophy 這個詞是日本人從西方引進的，因爲日本是東亞第一個西化的國家，比其他國家西化要早上將近一百年。日本是主動西化的，它的西化進程起源於「明治維新」；而我們是被動西化的，是被堅船利炮打開的，我們的西化進程起源於「五四」運動。一個主動，一個被動，導致兩者的結果大不一樣。因此，日本是東亞國家中最早富起來，也即最早跨入現代化的國家，它在向西方學習的時候就把 Philosophy 引進來，在日本的大學裡設立了一個系，叫 Philosophy 系，就是所謂的哲學系。那麼，是誰把 Philosophy 翻譯爲「哲學」的呢？是日本近代啟蒙家西周（1829—1897），在他的著作《百一新論》中，首次把 Philosophy 翻譯爲漢字「哲學」[①]。「五四」之前，我們中國人又到日本去留學，也就把「哲學」這個詞帶到了中國。具體來講，就是 1896 年前後，晚清學者黃遵憲（1848—1905）首先將「哲學」這個詞從日本介紹到了中國來。此後中國的學者就開始研究：「哲學」能不能跟以儒佛道爲代表的中國傳統文化對應上？這一研究，他們就認爲儒佛道的義理系統應該就是西方人所說的哲學系統。於是這些學者就得出一個結論：中國有哲學。那麼什麼是中國哲學呢？就是儒佛道的義理系統。

爲什麼他們一定要說中國有哲學呢？這與文化自卑有關。西方人不是瞧不起我們嗎，說我們什麼都沒有，說我們的文化就是胡說八道，中國人爲了爭一口氣——讓你們看看我們到底有沒有文化！你們不是有哲學嗎？我們也有——佛家的、道家的、儒家的，加起來有好幾家哲學。爲了撐面子，我們整出了一個所謂的「中國哲學」來。口頭上爭執還不算，還有人譔寫有關中國哲學的書籍。胡適就是其中之一，他寫了一本《中國哲學史大綱》，就一個目的：告訴西方人我們中國也有哲學。（這本書寫定於 1918 年 7 月，1919 年 2 月由上海商務印書館出版，只出了上卷。一經出版，立即引起轟動，後來就多次再版。）在這部書的基礎上，北大率先開哲學系，從此正式教授哲學。這個「哲學」包括中國哲學和西方哲學。此後，我們就有了一種沾沾自喜：「看！我們的文化也不差，我們有自己的哲學。」十幾年後，馮友蘭從美國留學歸來，1928 年到清華大學講課期間，也是爲了爭口氣，又寫了一部《中國哲學史》（1931 年、1934 年，馮友蘭分別完成了《中國哲學史》的上冊和下冊，後來就被定爲大學教材）。

這兩部書誕生以後，我們的「哲學」就不斷地豐富、深化，一直發展到現在。截至目前，國內很多高校都開設了哲學系或哲學學院，有若干的哲學老師，也有若干的哲學學生，包括哲學學士、哲學碩士、哲學博士，形成了完整的學術培養體系。一百多年裡，哲學分科越來越細，越來越多，在其內部還設了很多二級學科[②]，這樣就慢慢地形成了所謂的「中國哲學」。

所以「中國哲學」最初的來源就是爲了爭口氣，這口氣一爭就爭到現在，很是麻煩！就集體而言，我們現在大學的哲學老師還是沒有意識到我們的哲學已經偏離儒佛道很遠了。我們自己打造了一個所謂的佛家哲學、所謂的道家哲學、所謂的儒家哲學，它跟真正的、原始的、本真的各家義理系統，如佛家義理系統、儒家義理系統等等，完全不是一回事。這就形成了一個儒家之外的儒家哲學，佛家之外的佛家哲學，道家之外的道家哲學，跟本來的儒佛道三家就沒有太大的關係。

比如所謂的「道家哲學」，完全是摘錄道家的一些文字，東摘一點兒西摘一點兒的，再以西方的哲學建構方式，重新建構了一個大差不差的道家學說系統、思想系統。這完全是按照西方的價值觀和哲學傳統弄出來的。這樣做最大的一個問題，就是我們剛纔說的，把儒佛道裡面成僊、成佛、成聖的內容完全砍掉了，絕口不談。因此無論你在現在的大學哲學系裡學習多久，你都永遠學不到任何關於成聖、成佛、成僊的學問，你

① 參見汝信主編《世界哲學年鑒：1988—1990》，上海人民出版社 1991 年版，第 185 頁。
② 按照目前的學科門類，哲學下面一共有八個二級學科：馬克思主義哲學、中國哲學、外國哲學、邏輯學、倫理學、美學、宗教學、科學技術哲學。

學到的衹是一些東抄西抄的零碎概念，再按照西方的哲學建構方式架構出的一個似是而非的儒家哲學體系、道家哲學體系、佛家哲學體系。你還不知道問題出在哪裡。

通過這種方式，我們的中國文化又被進一步地摧殘了，或者說，偽學取代了真學，劣幣驅逐了良幣。我們現在的大學正在幹著劣幣驅逐良幣、偽學取代真學的運動，這個運動已經持續了一百多年，而且現在還在如火如荼地繼續進行著：真學被取代了！細思極恐啊！我們所有人都被納入到了現代教育系統中，從幼兒園、小學、中學，一直到大學，接受的都是西化教育。所以，我們永遠沒有機會接觸到真正的原汁原味的佛學、儒學、道學。我們接觸到的都是那些被改造以後的偽儒學、偽道學、偽佛學，是削足適履以後的儒學哲學、道學哲學、佛學哲學。這個問題相當嚴重！可以說中華文化、中華文明已經到了生死存亡的時候，因爲這是在直接扼殺我們數千年的文明，中斷我們數千年的文明。用偽學代替真學，這個問題相當嚴重！

因爲在大學裡接受到的都是這樣的教育，所以這些人從大學出來以後，就無法辨清真偽了。他們畢業後走向社會，如果恰好在報社裡工作，成了記者、編輯，那麼他們文章中涉及的儒佛道，就和他們在大學裡學到的東西是一樣的，全部都是偽觀念、偽思想，是被改造、消減、刪除、異化了以後的儒家思想、佛家思想、道家思想。然後他們就把這些充斥著偽觀念、偽思想的文章，通過媒體——電視、報紙、互聯網等，傳播到千家萬戶。因此我們現在透過互聯網、報紙、電視所接收到的、瞭解到的佛家、道家、儒家全部是偽學。那麼，真的在哪裡？真的在經典裡，在「四書五經」、佛經、道經裡，而它們卻被束之高閣。整個社會瀰漫著偽儒學、偽佛學、偽道學，我們的真學丟了，偽學取代了真學。細思極恐啊！

回到我們的正題。《王守仁評傳》的作者還在用「哲學」這個詞，稱「他在哲學上的盛名」，實際是把王陽明創建的「陽明心學」思想定性成了哲學體系。那麼我們就要反思一下：我們能不能將「陽明心學」叫成「陽明哲學」？如果叫作「哲學」，它又是什麼意義上的哲學？要不要對這個「哲學」做一個說明？如果不做說明，我們就會誤認爲「陽明心學」類似於尼采等的西方哲學，因爲陽明心學是哲學，尼采哲學也是哲學，黑格爾哲學也是哲學，薩特哲學也是哲學，……我們就會把王陽明和尼采、黑格爾、薩特等人相提並論。

我們上面已經說得很清楚了，王陽明不是哲學家，王陽明是聖人！那麼誰給王陽明硬扣一個帽子，說他是「哲學家」的？就是我們自己說的，當初是爲了爭口氣——你們西方不是有哲學家嗎？我們中國也有。你們的哲學家叫尼采，我們的哲學家叫王陽明，陽明心學就是陽明哲學，……我們一錯再錯，直到現在情況還是這樣。一談到王陽明，就說他是哲學家。

王陽明是一個聖人！什麼叫「聖人」？「圓明竅」打開的人就叫聖人，先驗智慧開啟的人就叫聖人，踐行心性的人就叫聖人，道德覺醒的人就叫聖人。

哲學是什麼？哲學就是邏輯自洽的學說。王陽明從來沒有想過要去構建一個邏輯自洽的學說，他的「心學」是從心性中流出來的，只不過它天然地暗合了比量、聖言量、證量，尤其是暗合了比量也即邏輯性，所以他的語言、思想裡面沒有邏輯衝突。這就給人產生了一種錯覺，很多人一看陽明心學像西方的哲學那樣，首尾一貫，合乎邏輯，一順而下，沒有邏輯衝突，就說陽明心學是哲學。注意，陽明心學是「暗合邏輯」：陽明並沒有刻意構建一個邏輯自洽的學說體系，他衹是自然脗合了比量，所以叫「暗合比量」。因此他的學問和思想沒有邏輯衝突。

因爲心性中自帶邏輯性，凡是打開了心性的人，這個邏輯性就自然伴隨著他的語言、思想出來，使他的語言和思想不會衝突。所有聖人說話都不會衝突，不管他是刻意還是不刻意。而且這個「不衝突」是自帶的。那麼這個「自帶」又是怎麼來的呢？就是從心性中來的，心性中自帶邏輯性。就像上帝永遠不會跟他自己衝突一樣，因爲上帝內含邏輯性，心性也是這樣，永遠不跟它自身衝突，因爲心性自含邏輯性，或者叫自洽性。什麼叫自洽性？就是不自相矛盾，不自相衝突。

自洽性由內在顯化出來，展示在陽明的語言中，陽明的語言就自洽了，自洽就是不衝突性。「不衝突性」就是貌似陽明「構建」了一個「哲學」體系，但實際上，這個「哲學」體系不是陽明刻意而爲的。西方哲學家不同，他們總是要把自己的思想刻意打造得合自洽性和邏輯性，東方聖賢不需要刻意。東方聖賢見山說山、見水說水，說出來的東西永遠不矛盾，天然合自洽性。這是完全不同的兩個境界。

如果這個差別不搞明白，說尼采是哲學家，說陽明也是哲學家，兩個都是哲學家，這樣容易導致我們認知上的混亂。事實上，尼采是真正的哲學家，而陽明不是哲學家，陽明是聖人。陽明的學問是爲了讓我們成聖的，不是爲了讓我們成爲哲學家的，陽明的學問不培養哲學家，只培養聖人——讓我們成爲孔子第二、孟子第二的聖人。這中間有著天壤之別。

三、學海求宗

弘治十二年，守仁二十八歲，舉進士出身，觀政工部，由此正式踏上仕途。次年，授刑部雲南清吏司主事。第二年奉命審錄江北囚犯。弘治十七年，被聘主考山東鄉試。是年九月，改兵部武選清吏司主事，次年與湛若水以倡明聖學爲事。從舉進士至此七年的時間，是他從政的第一階段。

如上所述，守仁少年時代的興趣主要在習武和辭章，這一時期他雖然注意到學術問題，但學術探求並不是他生活的主要內容。而在從政的第一階段，他的主要興趣則轉到了學術探索上。

在明代，程朱理學是官方的統治思想，對於出身於詩書家庭的守仁來說，他所信奉的，當然首先是程朱理學。但守仁有著廣泛的興趣和充沛的精力，他又不滿足於程朱理學，特別是在學習的過程中，種種疑惑得不到解決時，他的思想又轉向了佛老。但不久，又漸悟佛老之非。可以說，這一時期是守仁躁動不安的時期，他想使自己的思想和精神有所安頓，而終找不到安頓之所，直至謫居龍場，才解決了這一問題。

守仁對程朱理學的探索，始於其十七歲前隨父在京生活時。《年譜》二十一歲條載：「是年爲宋儒格物之學。先生始侍龍山公於京師，遍求考亭遺書讀之。一日思先儒謂『眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理』。官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。」[①]這說明他隨父在京時已探索過程朱之學。但毋庸諱言的是，以坐對竹子去體驗朱子的格物之理，是幼稚和可笑的。因爲朱熹從來沒有教人這樣去格物致知，當時的程朱學者也沒有人這樣去格物致知的。這說明他對朱子的格物學說在理解上的粗淺。但從這裡可以看出守仁求學的可貴處，即他試圖把自己所從事的學術變成自己的實踐，而決不僅僅停留在紙上或口頭上。然而，守仁雖然格竹子失敗，他卻並沒有丟棄程朱之學，故二十一歲在家鄉又爲「宋儒格物之學」。但是，程朱理學分心理爲二的問題卻一直困惑著他，長期得不到解決。由是守仁轉向了僊佛。

守仁最初接觸僊學，是出於好奇。《年譜》載，守仁在十七歲奉父命到江西洪都迎娶夫人諸氏。諸氏是其外舅諸養和的女兒，養和時任江西布政司參議。《年譜》云：「合巹（jǐn）之日，偶閑行入鐵柱宮（註：應爲『鐵柱宮』，下文據此修改），遇道士趺（fū）坐一榻，即而叩之，因聞養生之說，遂相與對坐忘歸。諸公遣人追之，次早始還。」[②]這一故事，李贄《陽明先生年譜》及其他資料亦有類似的記載，當是可信。自古結婚是人生大喜的日子，守仁竟因聞道家養生之說，而忘記了在大喜的日子裡歸家，以至丈人派人找了一夜才找到他。這足見他對道家養生說的迷戀和好奇。

守仁對道教的迷戀，在他對程朱理學感到困惑時就更加強烈。《年譜》二十七歲條載：「是年先生談養生。先生自念辭章藝能不足以通至道，求師友於天下又不數遇，心持惶惑。一日讀晦翁上宋光宗疏，有曰：『居敬持志，爲讀書之本，循序致精，爲讀書之法。』乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得；又循其序，

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1223 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1222 頁。

思得漸漬（jiān zì）洽浹（qià jiā），然物理吾心終若判而爲二也。沈鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分。偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意。」[①]在此後相當長的一段時間裡，守仁一直沉溺在道教的養生說裡。

弘治十四年，守仁任刑部雲南清吏司主事，奉命到江北審查案件，次年春事畢（註：應爲「當年事畢」），游青陽九華山。九華山山青水秀，風清月朗，向來是僊佛之家棲滯之地。守仁游九華，誘發了他的僊家出世之思。其《游九華山賦》（註：詩名應爲《九華山賦》，下文據此修改）云：「吾其鞭風霆（tíng）而騎日月，被九霞之翠袍。搏鵬翼於北溟，釣三山之巨鰲（áo）。道崑崙而息駕，聽王母之雲璈（áo）。呼浮丘於子晉，拘句曲之三茅。長遨遊於碧落，共太虛而逍遙。」又《化城寺》六首其二云：「雲裡軒窗半上鉤，望中千里見江流。交（註：應爲『高』，下文據此修改）林日出三更曉，幽谷風多六月秋。僊骨自憐何日化，塵緣翻覺此生浮。夜深忽起蓬萊興，飛上青天十二樓。」又《題四老圍棋圖》云：「世外煙霞亦許時，至今風致後人思。卻懷劉項當年事，不及山中一著（zhāo）棋。」[②]與僊家比起來，人間的事業，哪怕是劉項的帝王之業，也微不足道了。

在九華，守仁拜訪了居山的僊家蔡蓬頭。守仁在後堂恭恭敬敬地問以成僊之道，蔡只淡淡地答以時機不成熟。過了一會兒，守仁又將他單獨引至後亭，再拜請問。蔡又答：時機不成熟。再三請問，蔡蓬頭回答說：「君在後堂、後亭待我禮節雖然隆重，衹是官氣未散。」[③]由此一笑而別。這使守仁感到怏怏（yàng）若有所失。他又聽說地藏洞有異人，坐臥松毛，不食人間煙火。於是不顧山峻路險，攀援訪問。時異人正在熟睡，他就坐在一邊撫摸他的腳。異人醒來，大爲驚異，說：「道路如此險峻，你怎麼能到這裡！」但是異人並沒有給他談僊術，衹是淡淡地說：「周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才！」[④]這大約與蔡蓬頭一樣，感到他終不能出儒入僊，不足與之論僊術吧。後來，守仁又再次前往訪問，但異人已不知去向，守仁又一次感到怏怏若有所失。

此年八月，守仁歸越養病，他就在會稽山陽明洞中修煉，行導引術。可以說，這一時期，是守仁對僊家最迷戀的時期。

守仁對佛家的雅好，《年譜》所載並不像迷戀僊家那樣具體，只在他這一時期所寫的詩歌中有所流露。如游九華所寫的《夜宿無相寺》云：「春宵臥無相，月照五溪花。掬水洗雙眼，披雲看九華。岩頭金佛國，樹杪（miǎo）謫僊家。彷彿聞笙（shēng）鶴，青天落絳（jiàng）霞。」[⑤]又《化城寺》六首其一云：「化城高住萬山深，樓閣憑空上界侵。天外清秋度明月，人間微雨結浮陰。缽龍降處雲生座，岩虎歸時風滿林。最愛山僧能好事，夜堂燈火伴孤吟。」其四云：「化城天上寺，石磴（dèng）八星躔（chán）。雲外開丹井，峰頭耕石田。月明猿聽偈，風靜鶴參禪。今日揩雙眼，幽懷二十年。」其六云：「突兀開穹閣，氤氳散曉鍾。飯遺黃稻粒，花發五釵松。金骨藏靈塔，神光照遠峰。微茫竟何是？老衲話遺蹤。」寺院靜謐，沒有塵世的喧囂，僧人淡泊超脫，不像俗士汲汲於聲利。所有這些，都博得守仁對僧佛的好感。在九華，他或嘆寺院的莊嚴，想像佛國的境界，或與山僧相唱和，看和尚參禪，或抒發對佛家的敬仰，與僧人討論佛教的宗派。這或許就是湛若水所說的五溺於佛氏之習了。

守仁感到僊佛之非，是在弘治十五年，是年三十一歲。《年譜》載：「是年先生悟僊釋二氏之非」。[⑥]原因是他省悟到僊佛遺棄人倫。此年八月，他在會稽陽明洞行導引術，據說已經達到先知，但忽然想念起祖母岑

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1224 頁。
② 《九華山賦》《化城寺》《題四老圍棋圖》，見〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷十九《外集一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 659、666、667 頁。
③ 原文：「是時道者蔡蓬頭善談僊，待以客禮請問。蔡曰：『尚未。』有頃，屏左右，引至後亭，再拜請問。蔡曰：『尚未。』問至再三，蔡曰：『汝後堂後亭禮雖隆，終不忘官相。』」（〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1225 頁。）
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1225 頁。
⑤ 《夜宿無相寺》與《化城寺》，見〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷十九《外集一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 666—667 頁。
⑥ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1225 頁。

（cén）氏和父親龍山公來，終於省悟：「此念生於孩提。此念可去，是斷滅種姓矣。」這樣，他又由出世復思用世[①]。隨後就放棄了在陽明洞的修煉，搬到錢塘西湖養病。在此期間，他經常來往於西湖的南屏、虎跑等著名寺院。有一次他看到一個禪僧，坐禪三年，不語不視，於是向他大喝一聲道：「這和尚終日口巴巴說甚麼！終日眼睜睜看什麼！」和尚猛地驚起，即開視對話。守仁問其家人，回答說：「有老母在。」又問：「想念否？」回答說：「不能不想。」於是守仁就向他明示愛親乃人的本性，不可滅性學佛。和尚涕泣而謝。當他第二天再去訪問時，這個和尚已經走了。

以後，守仁曾多次談及自己這一出入佛老的思想經歷。正德七年，他在《別湛甘泉序》中說：「某幼不問學，陷溺於邪僻者二十年，而始究心於老釋。賴天之靈，因有所覺，始乃沿周、程之說求之，而若有得焉。」正德十三年，又在《朱子晚年定論序》中說：「守仁蚤歲業舉，溺志辭章之習。既乃稍知從事正學，而苦於眾說之紛撓疲癉（註：應爲『薾』，音ěr，下文據此修改），茫無可入，因求諸老釋，欣然有會於心，以爲聖人之學在此矣。然於孔子之教間相出入，而措之日用，往往闕漏無歸。依違往返，且信且疑。」[②]這些自述，說的就是他對佛老由迷戀而醒悟的過程。

與老釋分道揚鑣（biāo），意味著他的思想又回歸儒學。弘治十七年，守仁三十三歲，被巡按山東監察御史陸偁（chēng）聘爲主考山東鄉試，在他向諸生提出的策問和所擬的答案中，就明確地提出了老釋害道，由於聖學不明，綱紀不振，出於名器太濫的問題。第二年，守仁改授兵部武選清吏司主事。在京與翰林庶吉士湛甘泉定交，共以倡明聖學爲事。以後湛甘泉論守仁說：「初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習，四溺於神僊之習，五溺於佛氏之習。正德丙寅，始歸正於聖賢之學。會甘泉子於京師，語人曰：『守仁從官（註：應爲「宦」，下文據此修改）三十年，未見此人。』甘泉子語人亦曰：『若水泛觀於四方，未見此人。』遂相與定交講學，一宗程氏『仁者渾然與天地萬物同體』之指。」[③]這表明，與佛老分手後，守仁的思想又回到了孔孟之學。祇是此時，他對孔孟還談不上「學有所得」。他對孔孟「學有所得」，是在經歷了貶謫龍場的痛苦生活以後。

學海求宗。

「學海」比喻廣闊無邊的學問領域，「宗」指的就是宗旨，「學海求宗」就是在廣闊無邊的學問中探求爲學宗旨。那麼，王守仁最後是宗儒、宗佛還是宗道呢？顯而易見，王守仁是宗儒，其實就是播下了儒家的文種。既然歸宗於儒家，或者說播下了儒家的文種，那麼從此他就踏上了儒家的成長次第，儒家的一路風景就會在他的身心生命中不斷地展現出來。

弘治十二年，守仁二十八歲，舉進士出身，觀政工部，由此正式踏上仕途。次年，授刑部雲南清吏司主事。第二年奉命審錄江北囚犯。弘治十七年，被聘主考山東鄉試。是年九月，改兵部武選清吏司主事，次年與湛若水以倡明聖學爲事。從舉進士至此七年的時間，是他從政的第一階段。

「舉」：這裡指參加科舉考試並成功考取。「進士出身」：科舉考試入選之稱。明、清殿試中，入選排名共分三甲——獲一甲第一、第二、第三名（狀元、探花、榜眼）的稱「賜進士及第」，獲二甲的稱「進士出身」，獲三甲的稱「同進士出身」。一甲僅三人，二甲和三甲皆有若干人。王守仁是在殿試（又稱「廷試」「御試」「親試」，此爲古代科舉取士最高層次的考試，帝王在宮殿親自對會試錄取的貢士發策問）中考取了二甲，所以叫「進士出身」；而他的父親王華當年是考取了狀元，所以叫「賜進士及第」。「觀政工部」：前文已有解釋，指

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1226 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷七《文錄四》，上海古籍出版社 1992 年版，第 240 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十八《陽明先生墓誌銘》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1401 頁。

到朝廷的工部實習。「仕途」：這裡指狹義的仕途，即官途，廣義的仕途前文已經詳細解釋過了，指入世從事七十二行。「主事」：明代於各部司官中置主事，官階爲從六品，清代升爲正六品。[①]

弘治十二年（1499），王守仁已經二十八歲了。這年他「舉進士出身」，就是他參加科舉考試，獲得殿試二甲，賜「進士出身」，被派到朝廷工部實習，正式入仕爲官。第二年（1500）他的「觀政」（也即實習）期滿，擔任刑部雲南清吏司的主事。又經一年，即弘治十四年（1501），王守仁奉命審錄江北囚犯（指清理案件或平反冤獄）。弘治十七年（1504），擔任山東鄉試的主考官，同年九月，從刑部調到兵部，擔任兵部武選清吏司的主事。弘治十八年（1505），王守仁和湛若水以倡明聖學爲事業。綜上，從弘治十二年中進士到弘治十八年，這七年是王守仁從政的第一階段。到了弘治十八年，王守仁已經三十四歲。

如上所述，守仁少年時代的興趣主要在習武和辭章，這一時期他雖然注意到學術問題，但學術探求並不是他生活的主要內容。而在從政的第一階段，他的主要興趣則轉到了學術探索上。

「他雖然注意到學術問題」裡的「學術」指的是儒家學術，也即孔孟之道。守仁從十二歲立志到二十七八歲，都是把重心放在習武和辭章之上：守仁十幾歲隨父親在京城生活期間，爲踐行朱熹格物之理，在官署裡格竹，失敗後，由朱熹之學轉入辭章詩文；二十一歲時治「宋儒格物之學」，依然不得其門而入，因而更加迷戀辭章詩文，當然這一時期他也同樣涉獵和迷戀佛老；二十七歲時，領悟到辭章之學「不足以通至道」，遂放棄辭章，第二次遵循朱熹之學以求聖賢大道，仍然一無所得，自此一心轉求道家的養生之道和佛家之禪定；三十一歲時才漸悟僊佛之非，從此正式回歸孔孟之道，學術志向不再動搖。

二十七歲以前，守仁雖然注意到了要以儒學爲業，但因兩次在朱熹之學上受挫，而從儒學轉出，迷戀起辭章和佛老來，但主要是迷戀辭章。在他從政的第一階段，也即從二十八歲到三十四歲之間，他的主要興趣才由習武和辭章轉到了學術探索上：第一階段是二十七八歲到三十一歲，他主要探求的是道家和佛家。人衹有到了三十歲左右，才能對儒佛道有較爲深入的理解和契入，在此之前由於人生閱歷不足，雖然也學儒佛道，並有一定的理解，但這種理解不會是入骨入髓的理解。第二階段是三十一歲漸悟佛老之非，遂把學術方向由佛老重新轉入儒家，歸宗於儒。

所以，王陽明龍場悟道之前，思想上經歷了三次變化：一是辭章階段，也即十二歲立志到二十七歲，因遵循朱熹之學（遵循歸遵循，但王陽明同樣學習原汁原味的儒家經典，不像其他士子只學朱熹之學），沒有任何收穫，反而搞出一身病來，故轉入辭章之學，一直學到二十七歲纔不再迷戀。這一時期他的聖賢志立得不是太穩，一度懷疑自己不是做聖賢的料。此時期除了迷戀辭章，他同樣迷戀佛老。二是轉入佛老階段，即二十七歲時意識到辭章之學終究不是大道，再次立志於心性之學。這次他依然是先把眼光放到朱熹之學上，但因遵循朱熹之學仍然沒有收穫，再次生病，並再度懷疑自己不是做聖賢的料，轉而一心探求佛道。也就是說，這一時期王陽明再次立聖賢志，但暫時擱置了儒學，轉求佛老。三是出佛老入儒階段，即三十一歲悟出佛老之非，正式歸宗於儒，從此，他的志向不再動搖了。此後一直到三十七歲龍場悟道，乃至悟道之後出去講學傳道，都沒有離開儒家的學術方向。這裡衹是一個大體概括，後文還會進一步介紹他這些思想變化歷程。

在明代，程朱理學是官方的統治思想。

「程朱理學」的「程」主要指「二程」中的程頤。程頤的思想被朱熹繼承後，進一步深化發展成朱學，合在一起叫「程朱之學」或「程朱理學」。程顥、程頤雖然是同胞兄弟，都是儒家的聖賢，但是兩個人的思想並不相同。哥哥程顥基本上能夠守住孔孟的本心之道，也就是內聖之道，或者叫心性之學。儒家的本質是通

① 羅竹風主編《漢語大詞典》（第一卷），漢語大詞典出版社 1990 年版，第 693 頁。

過艱苦的道德實踐，達到道德覺醒，通過道德覺醒實現生命覺醒，通過生命覺醒獲得生命的終極解放。這是儒家的修學次第及綱維之建構。程顥能夠明白儒家的綱維、靈魂和真義，並且在講學活動中，在與弟子的授受中，能夠緊扣儒家之真義、靈魂和綱維而不失。而程頤就守不住儒家的內聖之道了。

程顥（1032—1085）並不長壽，但是他的弟弟程頤（1033—1107）比較長壽，活了七八十歲。程顥去世後，程頤活了二十三年左右才去世，這是程頤傳播學問的黃金時期。程顥在世時，程顥是主講，程頤衹是輔講。程頤協助他哥哥講課的時候，是順著他哥哥來講的，他哥哥怎麼講，他基本也怎麼講，因此起到的是綠葉的輔助作用。他哥哥去世後，他纔接過哥哥的講席繼續講課，由輔講變成主講，也就是由輔導教師變成主講教師，一直主講到他去世，一共講了二十多年時間。所以說這二十多年是專屬於程頤的講學時期。這二十多年之中，他講了很多內容，也帶出了很多弟子。——當時，兄弟二人在河南洛陽開門收徒講學，天下學者無不負笈千里，到洛陽求教二程，有史可證者就有八十餘人（這些人都是當時的精英，比較有名的才能載入史冊），最爲著名的弟子爲「程門四先生」，即楊時（1053—1135）、呂大臨（1040—1092）、謝良佐（1050—1103）、游酢（1053—1123）。總之，程顥和程頤兩人都是當時弘揚儒學的翹楚。

但是程顥去世後，程頤對程顥思想和學問的理解，慢慢地出現了一些偏差，而且這個偏差隨著時間的推移越來越嚴重。最後，程頤把程顥的內聖之學、心性之學、道德覺醒之學，即建立在先驗智慧之上的智慧體系，講成了建立在經驗智慧之上的智慧體系。這衹是籠統地講，若是細講起來特別繳繞複雜。前面講過，這甚至不是一本書能解決的事，而是需要幾本書從不同的角度慢慢梳理、慢慢梳理，才能梳理清楚。總而言之，程顥是起於先驗智慧，歸於先驗智慧，始終把先驗智慧（德性之智）貫穿於他的每一句話中，目的是把內在的先天本有之自律道德彰顯出來，這是他講學的靈魂和核心。到了程頤，他講著講著就走樣了，越來越傾向於經驗智慧了，也就是把先驗智慧講成經驗智慧，把理性講成知性和感性，把生命科學講成社會科學和自然科學。不過，程頤也衹是有這個傾向。

實際上，程頤和朱熹到最後也沒有真正地發展出建基於經驗智慧之上的自然科學、社會科學，他們衹是有那個往自然科學跟社會科學上發展的傾向。之所以想發展自然科學和社會科學，用他們當時的話說，是爲了經世致用。因此，在經世致用的宗旨之驅動下，他們慢慢地把先驗智慧講成經驗智慧，把道心講成人心，把理性講成知性和感性，把生命科學講成社會科學和自然科學。這是儒學歷史上一個著名的轉折點，這個轉折點起始於程頤，但程頤衹是有這麼一點點的傾向，還不是很嚴重。而朱熹在程頤的基礎上，又繼續往前邁進了大大的一步。也就是說，朱熹終於把程頤的那一點點「經驗智慧的傾向」，變成了「完全的經驗智慧」。這就是朱熹的歷史功績。

朱熹是第一個在儒家正式構建經驗智慧體系的人。他爲了構建這個體系，耗費了非常大的力氣。等到他認爲自己差不多把經驗智慧體系構建好了，他這一生也就過去了。但是朱熹在他臨去世的前一年，突然覺得他這一輩子完全走錯路了。然而他之前並沒有意識到這一點，還沾沾自喜，以爲自己開創了一個經世致用的新天地。我們儒家不是追求經世致用嗎？但也衹是講講，事實上並沒有在理論和實踐兩大領域完成經世致用的理想：第一個是理論建構上沒有完成，第二個是實踐建構上沒有完成。朱熹認爲他用了一輩子的力氣，終於完成了儒家已經嚮往了幾千年的經世致用之理想。因此他成就感滿滿，大概在他看來，孟子的歷史貢獻估計都沒有他的大。所以他就以儒家正宗自居，以他的經驗智慧四處打擊異己之學。

他打擊的流派主要有湘學、關學和陸學這幾個學派。下面簡單介紹一下它們。

第一，湖湘學派，即湘學。過去有一個習慣，學術流派大多以地名命名。湘學是源於二程的一股新的學術力量。二程的學問經楊時、羅從彥、李侗傳到朱熹時，形成「程朱理學」，這是當時傳承二程學問最爲主要

的流派。與此同時，二程之學經謝良佐、胡安國、胡宏傳到張栻，形成「湖湘學派」，這是另一個流派。其中，朱熹和張栻爲同時代人。

當時，湘學的學術中心就在湖南的岳麓書院（由潭州太守朱洞創建於西元 976 年，1131 年毀於戰火，1165 年得以重建）。湘學就是以岳麓書院爲中心，周邊地區幾十個書院爲輔助，構成了一個生機盎然、人才輩出的學術流派。周邊地區這些書院是在岳麓書院（更早一點兒的可追溯到碧泉書院）的帶動下，陸陸續續興建起來的。因爲胡安國、胡宏和張栻培養出了一大批弟子，這些弟子有的是湖南本地人，有的是全國各地前來問學的人，他們學成回去後，也到處創辦書院、講學傳道。這股創辦書院、講學傳道之風，不僅在湖南地區形成高潮，而且波及周邊地區，乃至全國各地，影響極爲深遠。爲此，鄧洪波在《中國書院史》[①]說：

據記載，僅紹興、隆興之際十餘年時間內，（湖南）全省就創建和興復了九所書院，它們是：善化縣的城南書院、湘西書院，寧鄉縣的道山書院（又名「靈峰」，一作「雲峰」），衡山縣的南軒書院，衡陽縣的胡忠簡書院，安仁縣的玉峰書院，靖州的侍郎書院，辰州的張氏書院，瀘溪縣的東洲書院，散佈湘東湘西，互相呼應。……

繼湖南理學家開創書院運動之後，各地學者也開始了創建書院、講授其學說的工作。如浙江有呂祖謙乾道二年（1166）講學麗澤書院，福建有朱熹乾道六年（1170）創建寒泉精舍，江西有朱熹淳熙六年（1179）興復白鹿洞書院、陸九淵淳熙十四年（1187）講學象山精舍，等等。不僅如此，他們還以其學術領袖的地位或到處講學，或爲書院作記撰序，或置田置書，或訂立規章，大力提倡，帶動了當地書院建設。於是，在孝宗時期，尤其是乾道、淳熙年間（1165—1189），書院建設運動在全國範圍之內得以展開，理學家們以書院爲基地宣傳自己的思想主張，擴大其學術隊伍，浩浩然，將進入集大成階段的理學和書院聯繫到一起，並進而將二者同時推入其發展的高峰期，形成理學發展史上的「乾淳之盛」和南宋書院發展的第一個高潮。據白新良先生的統計，是期（註：指乾道、淳熙的二十五年間）創建興復書院的速度爲年平均 2. 52 所，共 63 所，佔南宋確知年代書院總數的 23. 77%（註：由此推測，南宋書院約 265 所），僅次於南宋後期的理宗、度宗時期。

所以，南宋的書院運動是由湖湘學派掀起的，具體來講，是由胡安國、胡宏、張栻發起和推動的。實際上，這個以「湖湘」命名的學派，它的創始人胡安國和胡宏並不是湖南本地人。胡安國和胡宏父子兩人的原籍是福建崇安（今福建省武夷山市），後來因金兵南侵東犯，宋皇室南渡，胡安國一家爲避戰亂，經歷十幾年的奔波遷移，最後定居在荊、湘（湖北荊門、湖南湘潭）這兩個地方。胡宏曾在《文定書堂上梁文》中說：「我祖武夷傳世，漳水成家。自戎馬之東侵，奉板輿而南邁。……回首十年之奔走，空懷千里之鄉邦。」[②]這裡的「武夷」即福建武夷，「漳水」就在今天的湖北荊門。建炎四年（1130），胡安國又從湖北荊門避居湖南湘潭，在衡山之麓買山結廬，建了碧泉書堂，所謂「買山固是爲處幽，況有名泉例可求」[③]，從此以後他就在書堂中日夜講學。

胡安國去世後，胡宏繼承他父親的遺志，把碧泉書堂擴建成碧泉書院，碧泉書院就成了湖湘學派的發源地。後來，碧泉書院培養出了張栻、彪居正、胡大原等一大批傑出學者，其中，當屬張栻最得湘學的精髓。南宋乾道元年（1165），湖南安撫使劉珙（1122—1178）重建了岳麓書院，聘請張栻到書院主講。由此，張栻將湘學帶到了岳麓書院大力傳揚。從那以後，岳麓書院就取代碧泉書院成爲本派的學術中心，爲天下學子所重。下面簡單介紹一下湘學師徒三人。

胡安國（1074—1138），字康侯，號青山，卒謚「文定」，世稱「武夷先生」。建寧崇安（今福建武夷山市）人，晚年定居湖南湘潭碧泉，去世後葬於湘潭隱山之麓。寫有《春秋傳》《資治通鑒舉要補遺》等著作。胡安

① 鄧洪波：《中國書院史》（增訂版），武漢大學出版社 2012 年版，第 136、137 頁。
② 〔宋〕胡宏：《文定書堂上梁文》，轉引自陳谷嘉、鄧洪波主編《中國書院史資料》（上），浙江教育出版社 1998 年版，第 105 頁。
③ 〔宋〕胡安國：《移居碧泉》，轉引自熊治祁主編《湖南紀勝詩選》，湖南師範大學出版社 2012 年版，第 113 頁。

國曾從學於二程門人謝良佐、楊時、游酢三位先生，以及程頤的好友朱長文、潁川的靳（jìn）裁之，得二程真傳。不過，胡安國自稱他的學問乃私淑二程而來：「三先生（指謝良佐、楊時、游酢）義兼師友，然吾之自得於（二程）《遺書》者爲多。」[①]（《宋元學案・武夷學案》）。因此，湖湘學派也可說是直承二程而來。晚年遷居湘潭碧泉後，胡安國就創建碧泉書堂並講學於其中，一時之間四方學人都聞風前來求學。在碧泉書堂講學期間，胡安國同步完成了他的代表作《春秋傳》。這本書日後還成了各朝代科舉取士的教科書。

胡宏（1106—1162），胡安國之子，字仁仲，號五峰，世稱「五峰先生」。他立志向學，又因秦檜把持朝政，故多次謝絕爲官，終身不仕。小的時候，胡宏就跟隨楊時、侯仲良學習，後來承接父親的學問，隱居碧泉，擴建碧泉書院，在書院中講學長達二十餘年。胡宏的講學活動進一步擴大了湘學的影響，是湖湘學派的實際創立者。著有《知言》《五峰集》等。胡宏最重要的傳人是張栻。

張栻（1133—1180），字敬夫，號南軒，世稱「南軒先生」，與呂祖謙、朱熹并稱「東南三賢」。漢州綿竹（今四川廣漢市）人，後來遷居湖南衡陽。張栻曾多次拜謁胡宏，並有書信往來，後來經深思熟慮，希望拜胡宏爲師，然而他第一次前去想拜師時遭胡宏拒絕，原因是他被胡宏誤會他喜好的是佛家；第二次拜見時，張栻主動消除此誤會，獲得胡宏的認可，成爲胡宏門下弟子。胡宏曾經讚美張栻：「聖門有人，吾道幸矣！」（《宋元學案・南軒學案》）此後，張栻接過胡宏的衣缽，成爲光大湘學的重要人物。

南宋乾道元年（1165），張栻受聘到岳麓書院掌教。兩年後，也即南宋乾道三年（1167），朱熹來到岳麓書院，與張栻會講兩個月。這是當世兩大理學巨擘的一次學術交流活動，史稱「朱張會講」。「朱張會講」比「鵝湖之會」要早上八年，首開書院會講的自由講學之風，是中國書院發展史上的里程碑事件。這次會講之後，岳麓書院名震天下，迅速成爲天下士子心中的聖地，「從游之士，請業問難者至千餘人，弦誦之聲洋溢於衡峰湘水之間」[②]。自此，胡宏開創的湖湘學派，由張栻奠定了其規模。但是，跟隨張栻學習的人雖然很多，卻沒有一個得到真傳。所以，張栻去世後，他的弟子或是師事朱熹，或是轉投陸九淵，或是依附陳傅良，湖湘學派也宣告解體。張栻本人博學多才，著述很多，主要著作有《論語解》《孟子說》《太極圖說》《洙泗言仁》《諸葛忠武侯傳》《經世編年》等，其詩文等編爲《南軒集》四十四卷，收入《四庫全書》。

第二，關學。關學是北宋時期儒學的學術派別之一，其代表人物是張載，因張載的弟子多爲關中人，故名「關學」，又稱「橫渠學派」。所以，「關學」就是指張載的學問是在關中那一片地區孕育生長，傳承下來，且發揚光大的。關中大體上相當於現在的陝西省，屬渭河沖積平原，是以西安市爲中心，西起寶雞大散關，東到渭南潼關，北接北山（渭北地區），南倚秦嶺，東西長約三百六十公里，俗稱「八百里秦川」（春秋戰國時屬秦國故地，因秦國強大故得名）。關中自古就是帝都之鄉，秦朝建都在咸陽，漢朝建都在長安，因此把古函谷關（今河南靈寶市北）以西的地區稱爲「關中」。關學的創立人就是張載。

張載（1020—1077），字子厚，本籍大梁（今河南開封），生於長安（今陝西西安），後與母親和弟弟寄居於鳳翔郿縣（今陝西寶雞眉縣）橫渠鎮，世稱「橫渠先生」，「北宋五子」之一。據《張載年譜》記載，張載的父親張迪生前曾在涪州（今重慶涪陵）做官，景祐二年（1035）在任上去世。時年十五六歲的張載和弟弟、母親一家三口一同護送靈柩返回祖籍大梁，因戰亂及路費不夠，不得不將父親下葬在中途的郿縣橫渠鎮。自那以後，張載及家人就在橫渠鎮定居下來。

張載在嘉祐二年（1057）考取進士，之後做了十幾年的官（先後任祁州司法參軍，丹州雲岩縣令，熙寧初年遷著作佐郎）。後來，他實在是看不慣官場裡面的各種爭鬥，不想做官了，就在熙寧三年（1070）辭官，回到老家橫渠鎮，在崇壽書院開設書館，講學傳道，直至去世。當時，關中和西北各地的很多學子望風前來跟他學習，書院很快門庭若市。他不僅講學，而且著書，《正蒙》《經學理窟》這兩本傳世之作就是在這期間

① 〔清〕黃宗羲著，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第四冊《宋元學案》，浙江古籍出版社 1992 年版，第 449 頁。
② 〔清〕楊錫紱《城南書院志・改建書院敘》，轉引自鄧洪波：《中國書院史》（增訂版），武漢大學出版社 2012 年版，第 136 頁。

完成的。由於張載晚年長期在橫渠鎮崇壽書院講學，時人因而尊他爲「橫渠先生」。[①]後來，弟子們爲紀念先師張載，在他去世後，就改書院名爲「橫渠書院」。

張載在橫渠講學帶出了一批弟子，其中大多數來自關中地區，這些弟子乃至後世的很多學人，也跟他一樣興辦書院，在各地傳播「關學」。其中，在陝西西安就有一個關中書院，是傳播關學的重鎮。關中書院是明、清兩代陝西的最高學府，是當時西北四大書院之冠，也是全國四大著名書院之一（另三個是湖南嶽麓書院、江西白鹿洞書院、河南應天府書院。全國四大書院有幾種說法，莫衷一是）。

關中書院[②]創立於明萬曆三十七年（1609）。書院創建的起因是這樣的：時任工部尚書的名儒馮從吾（1556—1627）嫉惡如仇，性情耿直，面對當朝弊病，於明萬曆二十年（1592）上書直諫明神宗沉溺酒色、荒廢朝政，觸怒皇帝，被罷官回鄉。從此他杜門謝客，專注於講學。當時馮從吾集關學大成於一身，以弘揚關學爲己任，回到長安後，他先是借用長安城東南的古剎——寶慶寺作爲講學場所，聯合蕭輝之、周淑遠等友人講學多年，宣明心性之旨，沒想到前來問學的人慢慢增加，人數越來越多，包括很多地方官員也前來聽講，但寺廟太小容不下這麼多人。所以，陝西布政使汪可受、按察使李天麟、參政熊應佔等人，就遵從馮從吾的意願，另於寶慶寺東的小悉園處創建了關中書院。從此，馮從吾主持關中書院，使之成爲「育才重地」，講學最盛時達到五千多人，他也被尊爲「關西夫子」。

關中書院現在還在，但是現在的關中書院衹是房屋還在，功能已經被轉化了，變成了西安文理學院的一個校區。我還去過這個關中書院，它的位置接近西安城牆的南門永寧門。西安的城牆不是一段，而是特別完整的一個長方形的城牆。城牆有東門、西門、南門、北門。過去的建築非常注重朝南，所以南門就是它的正門。這個關中書院就在城牆南門進去的右手邊，它的規模還是很大的：中間有講堂六間曰「允執堂」（取自「允執厥中」），左右有南屋四間，東西號房各有六間，講堂後邊還有假山，「三峰聳翠」，「宛若一小華岳」，講堂前邊則是半畝方塘，豎亭於中，砌石爲橋。這都是張載身後的事了。

話說回來，當時張載培養了一批傑出弟子，其中一個就叫呂大臨（1040—1092）。張載去世後，呂大臨又跟二程學習，所以他也是程門四大弟子之一（另三個是游酢、楊時、謝良佐）。

那麼，呂大臨是哪里人呢？他是陝西藍田人。考古上說的藍田猿人就是在那個地方發現的。藍田縣有個特點——盛產玉石，這個玉石就叫「藍田玉」。藍田玉被稱爲中國傳統四大名玉之一，但現代的藍田玉在品質上卻差上許多。雖然它品質是不好，但是它數量特別多，這點跟和田玉不一樣，和田玉產量雖少，但是品質好，藍田玉是正好反過來，品質不怎麼樣，但是數量多。呂大臨的家鄉就在這個藍田縣。

呂大臨的家族也即呂氏家族是當地的名門望族，也像陽明的家族那樣，世代業儒，一直傳到民國期間。也就是說，清朝都滅亡了，呂大臨的後世子孫中還出了個大儒。我沒有見過這位大儒本人，但是見過他的照片。從照片上一眼望去，他道貌岸然（這個詞最早可追溯到唐朝的「道貌凜然」，語出唐《敦煌變文集》「光嚴整行之次，忽見維摩，道貌凜然，儀形壘落」，「道貌清奇」「道貌嚴毅」「道貌儼然」等詞在唐朝以後也陸續被使用，表神態莊嚴之意。因此這些詞都屬褒義詞，是最近幾十年才演變成貶義詞）[③]，果然是一代大儒！我從他的身上隱隱約約看到了大儒的風範，儒者氣像是裝不出來的。直到現在，他在我的腦子裡都栩栩如生，完全跟常人不一樣，因爲他全身透出一種難以形容的聖賢之氣。我當時看到的還衹是他模模糊糊的黑白照片，但即使那樣，他給我心靈的衝擊都特別大。我那時才二十多歲，看了照片後才知道，原來人的生命還可以這樣！他衹是穿著一襲民國期間特有的那種棉質長袍，手裡拄著一根枴杖，保持著很普通的坐姿，臉上沒有任

① 參見中國孔子基金會主編《中國儒學百科全書》，中國大百科全書出版社 1997 年版，第 610 頁；趙吉惠、郭厚安主編《中國儒學辭典》，遼寧人民出版社 1988 年版，第 59 頁。
② 關中書院的介紹，參見朱鴻：《長安是中國的心》，生活・讀書・新知三聯書店 2013 年版，第 295—296 頁。
③ 參見劉堯：《「道貌岸然」本來是個褒義詞？》，「語言文字報」微信公眾號，2018 年 12 月 28 日。

何表情，靜靜地在他家的屋簷下照了一張相。就是這麼簡單的一個人，朴素得不得了，但是給了我很大的衝擊。我看到的還衹是最後一個大儒，都是儒之末了，但他那種聖賢氣象都讓我如觸電一般。我想，如果當時有機緣能夠看到像張載這樣的人，很可能當下就頓悟了吧？我爲什麼這麼多年沒頓悟？就是因爲沒看到像張載這樣的人。

我輩不幸，沒有生活在聖賢年代，見不到聖賢了！我們見到的都是凡夫，沒有見過具有天地氣象的聖賢，沒有見過達到化境的聖賢，所以我們這一代人很遺憾。不是我們這一代人不願相信有聖人，而是因爲我們沒有見過聖人，所以纔不相信。你跟他說「要學習聖人，要像聖人一樣」，可以，但你得先讓他看看聖賢是什麼樣子。可是現在拿不出聖賢來，光說有聖賢，你是說服不了他的，或者說是無法讓他相信的。我相信如果他有機會能夠見到聖賢，也會像我這樣產生根本性的轉變——整個身心像雷擊一般戰慄，這種戰慄會讓他的認知產生質變。這不是口頭辯論，口頭辯論是沒用的。這樣的聖人他衹要看上一眼就夠了，衹要看上一眼，他原來關於聖人的所有輕蔑、懷疑、戲謔之辭自然打消，再也不會在他的心中停留。那種聖賢氣象太厲害了！

第三，陸學。這是南宋初期陸九淵（1139—1193）創立的學派，不是從北宋傳下來的。朱熹（1130—1200）和陸九淵同樣是南宋初期人，所以站在他的角度，陸學屬於「新學問」；而關學和湘學皆是由北宋時期（960—1127）傳下來的學術流派，一直傳到南宋，中間已經有幾代傳人了，所以屬於「老學問」。這就是陸學的不同。那麼陸學是怎麼形成的呢？

陸學非常像程顥之學。程顥沒有師承，他的學問都是自己悟出來的，正如他自己說的「吾學雖有所受，『天理』二字卻是自家體貼出來」[①]。陸九淵也沒有師承，他不是跟二程學的，因爲他出生的時候程顥已經死了五十多年，程頤也死了三十多年了；他也沒有跟隨二程的傳人學習，一傳、二傳、三傳的傳人他都沒有追隨過。那他是跟誰學的呢？陸九淵生於詩書世家，有著深厚的家學淵源：他的高祖陸有程「博學，於書無所不觀」，曾祖陸演「能世其業，寬厚有容」，祖父陸戩（jiǎn）「好釋老言，不治生產」，父親陸賀「究心典籍，見於躬行」。[②]他在家中則排行第六，上有五個哥哥，兄弟六人皆學識淵博，後世把他們合稱爲「陸氏六傑」。所以，陸九淵生在這樣的家庭，全家人都是他的啟蒙老師。他自幼就好學善思，苦讀儒家經書，不過他主攻的是《孟子》，也就是天天讀、天天讀，讀到某一天的時候，突然心開意解，接通了孟子的思想。就像朱熹所說的，不斷地用功、不斷地用功，工夫深到一定程度，某一天就會豁然貫通，這話也應驗在了陸九淵身上，他終於明白了什麼叫「孟學」。

後來他就出來講學。一次就有個弟子問他，您這個學問有沒有師承啊？他說「吾得之於《孟子》也」[③]，意思是我當然有師承了，我的傳承來自《孟子》，說具體點就是我天天精研《孟子》，天天讀，天天想，想到茶不思飯不想，某一天忽然就想通了。這在佛家就叫「參禪」。參禪是什麼意思呢？就是把佛經裡一些很關鍵、很重要，但是又理解不透的話，即所謂的「話頭」，拿出來天天琢磨，琢磨到什麼程度呢？琢磨到茶不思飯不想這樣一種廢寢忘食的程度，即使到了這個地步也不要停下來，要繼續琢磨，繼續參，某一天豁然參通，這就叫「破參」，也就是把琢磨的对象破掉了。「破參」的別名就叫「開悟」。我們現在只知道禪宗有破參，有參禪，有開悟，其實這是我們後人對古人的學問理解狹隘了。實際上，不衹是禪宗在參，儒佛道都在參：道家參道家的話頭，佛家參佛家的話頭，儒家參儒家的話頭，各參各的話頭。所以，參話頭不是佛家之專有，而是人類之共法。包括西方的基督教徒也參話頭，只不過他們參的是耶穌基督，參的是《聖經》

① 《河南程氏外書》卷第十二，載〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，中華書局 1981 年版，第 424 頁。
② 參見〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》卷二十七《全州教授陸先生行狀》，中華書局 1980 年版，第 312 頁。
③ 「某嘗問：『先生之學亦有所受乎？』曰：『因讀《孟子》而自得之。』」（〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》卷三十五《語錄下》，中華書局 1980 年版，第 471 頁。）

裡的話。但我們後人有一個很大的誤會，一說參話頭、參道、參法、參學，馬上就想到是佛家禪宗的專屬，認爲其他流派沒有。這就是太過窄化地理解這個參話頭了。

陸九淵就是儒家參話頭參成功的一個人，他整天參的是什麼呢？《孟子》。但他不是參《孟子》這一整本書，而是參其中幾句關鍵的話。比如說，《孟子》裡有一句很關鍵的話：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」[①]（《孟子・盡心上》）這就是陸九淵重點參悟的对象，所以他就天天參「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」，意思是盡心之後，我就知道心性是什麼了，明白心性是什麼之後，從此我就知道天命、天道是什麼了，也就是知道心性的內涵是什麼了。他就這樣不斷地參、不斷地參……某一天他突然破參了，恍然大悟。他這個「悟」與王陽明龍場悟道的「悟」是一樣的，都是徹底明白了，也即心性彰顯了，先驗智慧的無相光彰顯了，良知彰顯了。良知者，不慮而知也。「不慮而知」的良知一旦彰顯，從此儒家的「四書五經」無所不通。所以他說了一句千古名言：當我悟通本心、本性後，發現「四書五經」皆是我的註腳[②]。什麼意思呢？就是「四書五經」都替我說話，都支持我，都肯定我。肯定我的什麼呢？肯定我的領悟，肯定我的明心見性，肯定我明白的那個本心、本性。

陸九淵開悟後，還說了另外一句著名的話：「六經註我，我注六經。」[③]陸九淵那個時代，「六經」已經成了「五經」，所以姑且把「六經」理解成儒家經典「四書五經」，換言之，說「六經」也可，說「四書五經」也行，指的都是儒家經典。這句話翻譯過來的意思是：我之前想盡辦法用我的智慧學習「四書五經」，驗證「四書五經」，註解「四書五經」；現在反過來了，是「四書五經」都來註解我，證明我，解釋我。這話聽起來是非常狂妄的，就相當於一個基督教徒說：「之前，我絞盡腦汁追求上帝。但自從我某天突然開悟以後，上帝就天天跟在身後追著我，我躲都躲不掉。」在基督教裡，只准許我們追求上帝，絕不准許上帝追求我們。試想一下，一個基督教徒居然敢說上帝整天跟在他屁股後面追著他？這是一個多麼自信和狂妄的人！然而，這就是陸九淵。

開悟以後，他就開始收徒講學。陸九淵講學有個特點：話不多，非常像禪師。如果有弟子問他：「我最近在讀《周易》，但久久不知何意，請先生點化我。」然後這個弟子就開始把《周易》裡面大段大段的內容背給陸九淵聽，陸九淵經常只回答兩三個字或一句話，就讓弟子茅塞頓開，心通智明。有時候甚至困惑了弟子半輩子的問題，到他那裡時，他也是三言兩語就把人點通了。所以他教化弟子雖然話不多，但是每一次都能取得神奇的效果。這樣他的弟子就越來越多，名聲也越來越大。

但是陸九淵這個講學特點，朱熹並不喜歡。朱熹不是以自己爲儒學正宗，到處打壓異己嗎？他就問陸九淵的弟子，都在陸子那裡學到了什麼。這些弟子們就向朱熹講了他們在陸子門下所學的情況，並轉述了陸子的思想和風格。朱熹聽了後大爲不喜，說這不就是禪師那一套嗎？有什麼值得推崇的！所以朱熹一輩子都跟陸九淵針鋒相對。最後他們兩人的矛盾鬧得是越來越大，化解不了。呂祖謙（1137—1181）說你們兩個這樣針鋒相對，只會親者痛仇者快，大家都是儒家，爲什麼要禍起蕭牆呢？他就出於好意，把朱熹、陸九淵雙雙請到江西的鵝湖寺，說你們兩個在學術上有什麼矛盾和誤會，應該當面討論清楚。「鵝湖之會」就是這麼誕生的。呂祖謙本來想著兩位都是大儒，持的都是孔孟之學，大宗旨、大方向上不可能有出入，最多是細節上有一些小出入，沒有什麼不好溝通的。所以他一開始信心很大，想著衹要把他們兩個叫到一起探討清楚，種種誤會就煙消雲散，很快會冰釋前嫌。

---

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 301 頁。
② 「學苟知本，六經皆我註腳。」〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》卷三十四《語錄上》，中華書局 1980 年版，第 395 頁。）
③ 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》卷三十四《語錄上》，中華書局 1980 年版，第 399 頁。

南宋淳熙二年（1175），這個大會如期在鵝湖寺舉辦，持續了三天，沒想到朱熹和陸九淵在會上爭得是面紅耳赤，之前的矛盾不但沒有調和，反而加劇了。大會結束後，他們還繼續寫信爭論，直到去世他們也沒有停止口誅筆伐。

從南宋到現在，「鵝湖之會」已經過去近千年了。那麼朱熹和陸九淵他們到底在爭論什麼呢？我們今天回過頭去看，發現他們這個爭論的本質，就是先驗智慧與經驗智慧之爭，就是形而上與形而下之爭，就是生命科學與自然科學、社會科學之爭，就是內解放與外解放之爭。

這是原則問題，非爭不可。這裡不能搞鄉願，不能睜隻眼閉隻眼。這個問題延續到我們這裡來，我們還要接著爭，所以我們現在還在爭。和誰爭？和從西方傳過來的自然科學、社會科學，或曰經驗智慧、經驗文化、經驗文明爭。我要求我的學生，絕對不能用西方自然科學和社會科學的思維方式來解釋東方生命科學，具體說就是儒佛道爲代表的東方文明。誰要是這麼做，我就跟他沒完，我會繼續爭到底！爲什麼要爭？身不由己。我也想和和氣氣地搞和諧社會——你好，我好，大家好，我們天天都很好。但不爭不行，因爲這是生死存亡之大計，這是根本問題，在這裡必須把它討論清楚，不准許有任何含糊之處。一旦含糊了，這個「含糊」害的不是我，而是你們所有人，乃至我們的後人。我要對大家負責，要對後人負責，我必須板起臉來，嚴肅地說話。在這個地方不能玩鄉願，即使咱們的關係再好也不行。在這個地方，該錯則錯，該對則對，該肯定則肯定，該否定則否定，絕不能含糊。我要是含糊了，前對不起古人，後對不起子孫。我是不得已而爲之，非要板起臉來說話，非要較真，哪怕咱倆爭得面紅耳赤，也要把這個事情說清楚。這是生命科學和自然科學之爭，先驗智慧與經驗智慧之爭，內解放與外解放之爭，道心與人心之爭，先天與後天之爭。這個問題太大了！太重要了！這就是朱熹和陸九淵鵝湖之爭的本質。

那麼，朱熹的學問是什麼呢？他的學問變成了後天之學、經驗之學、知性之學。朱熹畢竟是一個偉大的思想家，他認爲自己有責任和義務維護正統。但他走了一輩子彎路，卻一輩子以正宗自居，反而說別人不正宗。既然對方不正宗，他就要「攻異端」「息邪說」。他有三大學術敵群：湘學群、關學群、陸學群。也就是他樹了三群敵人。這三大敵群讓他戰鬥了一輩子，他非要讓這三大敵群倒向他這一邊被他同化不可，要是不被他同化，他就認定這些通通是「異端」「邪說」「偽說」。可見，朱熹這個人的戰鬥力極強，他一輩子都處在戰鬥中，非要和這三大敵群戰鬥到底，也就是要同化這三家。最終，三大群中有兩大群——湘學群和關學群被他同化，祇有陸學群堅決不接受同化：湘學幾乎被他打倒，其學生皆歸順於他，以他的思想爲宗旨，朱熹大獲全勝；關學士子是一半歸順於他，朱熹獲得半勝；至於陸學群，朱熹則是以失敗告終，陸子和他的弟子寧死不服朱子，跟朱子針鋒相對，說朱子纔是異端，陸學纔是孟子正傳，這就等於說陸子是儒家正宗了。

那麼站在千年以後的今天來看，誰纔是正宗呢？還真是陸子，他纔是儒家正宗。到了明朝中葉，陸子的正宗之學又被王陽明發揚光大，故稱「陸王心學」。而朱熹之學就是儒學之歧出。朱熹畢竟是一代大儒，儘管他改造儒學，一輩子都走在歧路上，但他的動機是好的，他是要完成儒家幾千年來提倡的一個根本宗旨：經世致用，造福人民。

朱熹改造整個儒學的這個改造力度是非常大的，幾乎把每一句話都進行了改造。他是怎麼改造孔孟之道、孔孟之學的呢？就是把孔孟的著作幾乎都註解了一遍，而且是逐字逐句地註解。這就是《四書章句集註》的由來。《四書章句集註》簡稱《四書集註》，這是朱熹的代表作，那麼他註解的是哪「四書」呢？孔子的《論語》、孟子的《孟子》、曾子的《大學》、孔伋的《中庸》這四書。註解後的書名分別稱《論語集註》（十卷）、《孟子集註》（七卷）、《大學章句》（一卷）、《中庸章句》（一卷），合稱《四書集註》。

在他之前，《大學》和《中庸》並沒有單行本，祇是兩篇比較長的文章，被收錄在《禮記》中。《禮記》是一部論文集，主要收錄孔子的弟子及儒家學人的論文。曾子是孔子的弟子，位列孔門七十二賢之一，曾子

的著作《大學》也被收入《禮記》中；孔子的孫子孔伋也是儒家傳人，其著作《中庸》也被收入《禮記》中。因此，《禮記》裡的每一篇文章都很長，就是單篇文章都很長。到了二程時，程顥就把《大學》和《中庸》這兩篇文章從《禮記》中抽出來，說這兩篇文章特別重要，不要跟其他文章混在一起，所以把它們單獨拿出來。程顥、程頤在洛陽開門講學，重點講授的就是《大學》《中庸》。從此以後，世人才單獨看待《大學》和《中庸》，並把它們放到和《論語》《孟子》一樣的高度。當然了，這也衹是心目中的高度。到了朱熹時，他就把《論語》《孟子》《大學》《中庸》合在一起，並且花了非常大的力氣一字不落地加以註解，把書名定爲《四書章句集註》，即《四書集註》。

他爲什麼要做《四書集註》？他的目的非常明確，就是試圖把這四部書裡的每一句話都改造成經驗智慧，也就是把儒家的內聖之學改成經驗之學，把先驗之學改成經驗之學，把理性（性理）之學改成知性之學，把內解放改成外解放。他爲什麼要這樣做？因爲朱熹直覺到，自然科學和社會科學纔是經世致用的根本，要是沒有自然科學跟社會科學的參與和加入，想實現經世致用是不可能的，或者說很難達到理想的效果。當然，那時還沒有自然科學、社會科學之說，但他就是那個意思。也就是說，他明白要想提高生產力，改進各種生產工具，推進科技發展，改善社會百業，乃至於改善政治制度，必須發展自然科學和社會科學。沒有成型的、成熟的自然科學跟社會科學，所有治生百業的改善與提高，都是妄想。而我們的儒學傳統就缺少這一塊內容。因此，他就決定將傳統的學問進行改造。朱熹是出於大悲憫心、大仁愛心，才做這項工作的。他的動機是很好的，但結局很壞。

如前文所述，無論是經驗智慧，還是先驗智慧，還是建立在先驗智慧或經驗智慧上的文明，它的發展、深化、成熟、豐富是很慢的，動輒都是以千年爲單位的，不是一蹴而就的，也不是一個人就能完成的。朱熹過於盲目自信了，他以爲這項事業他自己一個人就能完成。結果是朱熹不但沒有開出成熟的自然科學與社會科學之花，反而把之前的生命科學破壞、改造、扭曲得一塌糊塗。這就是朱熹之學的弊病。陸九淵一針見血地說到了朱熹之學的痛處：偏離正宗，支離破碎。「偏離正宗」是指朱熹之學不是孔孟精神和宗旨的體現，沒有緊扣孔孟的真精神而立言、立功、立德，結果就是支離破碎。「支離破碎」就是從表面上看，他言之鑿鑿，邏輯嚴謹，但是仔細地往深處看，你就會發現他不知道自己想要表達什麼——他似乎要說明內聖之學，又似乎要說明經驗智慧或感性認知、知性認知，給人的感覺就是亂七八糟。朱熹之學的整體特色就是偏離正宗、支離破碎。這就是陸九淵一輩子都不服朱熹的原因。

朱熹花了那麼大的氣力來打擊或拉攏陸九淵，但陸九淵就是不爲所動，就是不認可朱熹，覺得朱熹的主張不正宗。不管朱熹說得多麼天花亂墜，也無法動搖陸九淵。朱熹是一個特別能說的人，他能把一封信寫成一本書。但是在陸九淵那裡他碰到了釘子。陸九淵始終堅持自己纔是正確的，不管你朱熹怎麼能說，即使你把天說破，我也不認可你。別人看不破，我還能看不破嗎？言外之意就是，我是明心見性的人，我是見了道的人，我是破了參的人，老百姓會被你的文山字海搞得不明所以，我還能不知道你的情況嗎？你的情況就是，無論你怎麼說，都是偏離正宗、支離破碎，不知道你要說什麼，亂七八糟，思維混亂。

朱熹的思維混亂很隱蔽，表面上是看不出來的，好像他每一句話都對，文通句順，但文字的深處是混亂的。然而朱熹畢竟是一代大儒，他有極強的反省能力和綜合分析能力，到了臨死的前一年他有點兒醒悟了。怎麼醒悟的呢？他在自己的信中也反映了這個情況，現在摘錄部分內容如下（見《王陽明全集》卷三）[①]：

其一，《朱子晚年定論・答呂子約》：

熹亦近日方實見得向日支離之病，雖與彼中證候不同，然忘己逐物，貪外虛內之失，則一而已。

其二，《朱子晚年定論・答潘叔度》：

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三《朱子晚年定論》，上海古籍出版社 1992 年版，第 129—140 頁。

熹衰病，今歲幸不至劇，但精力益衰，目力全短，看文字不得；冥目靜坐，卻得收拾放心，覺得日前外面走作不少，頗恨盲廢之不早也。

其三，《朱子晚年定論・答陸象山（陸九淵）》：

熹衰病日侵，去年災患亦不少，比來病軀方似略可支吾。然精神耗減，日甚一日，恐終非能久於世者。所幸邇來日用工夫頗覺有力，無復向來支離之病，甚恨未得從容面論。未知異時相見，尚復有異同否耳？

其四，《朱子晚年定論・答何叔景（應爲「京」）》：

熹近來尤覺昏憒無進步處。蓋緣日前偷墮苟簡，無深探力行之志，凡所論說，皆出入口耳之餘，以故全不得力。今方覺悟，欲勇革舊習，而血氣已衰，心志亦不復強，不知終能有所濟否？

其五，《朱子晚年定論・答吳德夫》：

承喻仁字之說，足見用力之深。熹意不欲如此坐談，但直以孔子、程子所示求仁之方，擇其一二切於吾身者，篤志而力行之，於動靜語默間，勿令間斷，則久久自當知味矣。

他要表達的意思是：最近這一年，我因爲眼睛患病無法看書，也寫不成文章，就閑了下來，經常閉目靜坐，整個人就靜下來了。這一靜下來，我這輩子的學問就慢慢地浮現在眼前，我當初的思維認知是怎麼一步一步地發生變化的，在心中都越來越清楚地呈現出來。這一呈現，就把我自己嚇住了，爲什麼呢？因爲我發現我的好多東西都走偏了，不在正道上。爲此，我就慢慢琢磨、慢慢琢磨，在心中拿孔孟的那些原話跟我這幾十年來的思想相比照，就發現我越來越偏離了孔孟，這就引起了我的警覺。我又再次回憶孔孟那些重要的話，越回憶越有啟迪，越回憶越有感悟。我突然發現，陸子是對的，我反而有問題。我原來認爲陸子有問題，現在我發現自己才有問題，越來越認可陸子是對的。我想等病好了，特別是眼睛好了之後，再把我這幾十年來的著作和觀點梳理一遍，糾正一遍，校對一遍，把之前的錯誤糾正過來，以免貽害後人。但是我擔心自己的身體不允許，因爲我現在病得很重，不敢肯定這個病能不能好起來，如果我的病好不了，我這輩子可能會留下重大遺憾。

事實果然就如他擔憂的那樣，上天沒有給他糾正的機會，他有這個想法才一年多，還沒來得及著手修改就去世了。

王陽明對朱熹晚年思想上發生的一些變化很是看重，就把朱熹相關的信件彙集在一起，起了個名字，叫《朱子晚年定論》。朱熹的晚年，也就是臨死前一兩年的觀點非常像陸九淵，他完全讚成陸九淵的思想。所以，王陽明就拿朱熹晚年的觀點來佐證自己以及陸九淵的正確性。他爲什麼要這麼做呢？因爲當時程朱之學是官方認可的唯一正宗儒學。反之，陸學不被官方承認，而是被邊緣化，乃至捨棄，久而久之，陸學就成了非正宗之學，成了江湖上的野學，衹有個別人以私人的身份去學習陸學。這個問題是非常嚴重的！一直到陽明誕生，明朝用的都是程朱之學。

實際上，儒學發展到程朱之學已經不是正宗的儒學了。前面已經闡述過，「程朱之學」的「程朱」指的是程頤和朱熹，不包括程顥在內。總之，儒學被程頤和朱熹改造成一種不知該叫什麼名字的拼盤之學、雜湊之學了：說是先天智慧，又不是先天智慧；說是後天智慧，又不是後天智慧；說是生命科學，又不是生命科學；說是自然科學，又不是自然科學；……它已經被變成了「四不像」的經驗之學，裡面好像含著一點兒生命科學，但仔細一看又含著一點兒經驗科學。總之，你搞不清楚它是什麼東西。這就是朱熹的繳繞與混亂。

表面上看，朱熹說話寫文章邏輯井然，但你仔細斟酌，就會發現他的文字繳繞而混亂，你永遠不知道朱熹在說什麼，他似乎什麼都說了，但似乎又什麼都沒說。可以說，朱熹之學混亂到你永遠理不出頭緒。爲什麼？朱熹說：「我都沒有理出來，你有什麼本事理出來？我是這些學問的創造者，我這輩子都沒整清楚。到我

臨死之前的一兩年，好像才有點兒理清楚了，但已經來不及了。在那之前，我一輩子都在理清楚的路上，而且是越理越不清。」

所以，朱熹一生活得特別累，爲什麼？因爲他的學問越理越不清，越不清反而越想理清。他的那種狀態就是老百姓所說的「剪不斷理還亂」：本來是一小團亂麻，經過他幾十年的努力，終於變成了一大團亂麻。這就是朱熹之學。從朱熹死後一直到現在，還沒有一個人能把朱熹的學問全面而徹底地梳理清楚，都是各取一點來研究或發揚——你取朱熹那幾句話來講，我取朱熹這幾句話來說，都停留在局部或表面上看朱熹的思想。話說回來，我們也不可能理得清。爲什麼理不清？因爲他一會兒經驗智慧，一會兒先驗智慧，一會兒生命科學，一會兒社會科學跟自然科學。他用經驗智慧解釋先驗智慧，又用先驗智慧解釋經驗智慧，最後兩者都解釋不清了，徹底亂了套了。

因此，依我個人之見，《四書集註》一文不值，沒有一點兒閱讀價值。但是，朱熹之後，《四書集註》成爲官方最權威的著作，是天下士子必讀之書。具體一點講，就是南宋寧宗嘉定五年（1212），朝廷把《論語集註》和《孟子集註》列爲法定的教科書；到了元朝皇慶二年（1313），朝廷又進一步把《四書集註》指定爲官方最權威的「四書」註本。[①]從此，《四書集註》成爲所有士子必須閱讀的書目，因爲科舉考試中的所有考題都必須依照《四書集註》擬題。《四書集註》就代替了「四書」。

大家能不能區分出這兩者之間的不同？這裡面的本質是，自從《四書集註》被列爲官方教材，一直到 1905 年廢除科考，在這六七百年的時間裡，中國人學的是《四書集註》，並沒有學「四書」本身。

《四書集註》不等於「四書」。你如果學了《四書集註》，幾乎永遠都不會明白「四書」。爲什麼會這樣？因爲朱熹譔寫《四書集註》的動機就不是爲了讓我們明白「四書」，而是爲了改造「四書」的，尤其是《大學》。朱熹甚至認爲原本的《大學》有缺字漏句的現象，所以他要補上缺漏。他爲什麼要這樣做呢？因爲他從經驗智慧角度看《大學》，結果看不通。他就想，爲什麼連我都看不通呢？我可是儒學正宗呀，連我都看不通，說明它有問題。他就去找其中的原因，最後他靈光一閃：我找到原因了，《大學》肯定缺字漏句了！但問題來了，它是缺了什麼字，又是漏了什麼話呢？朱熹就根據《大學》的上下文自行揣測，硬是編造了幾句自認爲比較通順的話，加進原版的《大學》裡去。這就是朱熹的《大學》。

到了王陽明這裡，他堅決不採用這個版本的《大學》，說這是被你朱熹添字加句後的《大學》，已經不是原版的《大學》了，我就用《禮記》中的《大學》，即原本的《大學》。在王陽明看來，原本的《大學》一字不多、一字不少，如果用先驗智慧來解釋，用孔孟的原意來解釋，完全是一順而下，根本不需要添加一個字。但是朱熹就給它加字了。因此，王陽明專門寫了一篇叫《大學問》的文章，這篇文章就是告訴大家：原本《大學》是一字不差、一字不漏的，從南宋到我王陽明這裡，已經兩百多年了。這兩百多年來，我們學的都是朱熹改造後的《大學》，是錯誤的《大學》。

所以說，這個事情的問題是非常嚴重的！不僅朱熹的註釋是錯的，更要命的是，他還在原本《大學》中添加字詞。至於他有沒有在《論語》《孟子》中添加字詞，都不好說。但是他在《大學》中添加字詞是眾所周知的事。因此，我們現在是有意識地不用朱熹的《大學》版本，我在《〈大學〉廣義》中就特別強調，我採用的版本是來自《禮記》的《大學》原文。爲什麼要強調「原文」？就是爲了與朱熹的《大學》版本區別開來，朱熹的《大學》已經不是原文了，是被朱熹改造過的，所以我們要用「原文」。

另外，朱熹認爲原本《大學》裡有幾句話錯位了，就是本來應該是後面的內容卻被移到前面了，本來是前面的卻被移到後面去了，用他的話說叫「錯簡」。過去的書都是在竹簡上寫的，然後用繩子把竹簡串起來，時間久了，竹簡的繩子就斷了，人們又得重新找繩子把竹簡串起來。在穿竹簡的過程中，要是把第二個簡變

① 王炳照、徐勇主編《中國科舉制度研究》，河北人民出版社 2002 年版，第 173 頁。

成了第四個簡，第四個簡變成了第二個簡來穿，這就是「錯簡」。衹要一錯簡，竹簡上的字也就跟著錯位了：前一句話被移到了後一句，後一句話被移到了前一句。朱熹認爲《大學》就是錯簡了，既然錯簡了，就要再把它調整回來。

但調整的前提是原本《大學》的確錯簡了，而事實上原本《大學》並沒有錯簡，是朱熹認爲它錯簡了。朱熹之所以這樣認爲，是因爲他用經驗智慧解釋不通原文，反而是調整一下前後幾句話的位置，就可以解釋得通了。因此就出現了這種情況：本來是正確的經文，被朱熹給調錯了。朱熹爲什麼要這麼做？不是朱熹這個人很壞，不是說他刻意地要擾亂文化，要毀壞經典，不是的！朱熹這個人的動機十分良善，他一點兒都不壞，他衹是錯亂了。他爲什麼會錯亂？原因也是他要「經世致用」，是出於大愛。但是他沒有明白，先驗智慧與經驗智慧，生命科學與自然科學之間有著本質上的差別，是不能混淆的。一旦混淆，聖學不是聖學，俗學不是俗學，先驗智慧不是先驗智慧，經驗智慧不是經驗智慧。

但是，由於種種原因，朱熹之學又被定爲官學，成爲唯一合法的儒家正宗之學。爲什麼朱熹之學能被定爲官學呢？原因是後來的這些帝王、大臣或者說決策者們，被朱熹給蒙蔽了。他們被蒙蔽的原因是，朱熹晚年以前，堅定不移地認爲自己是儒家的正宗，並以儒家的正宗自居，對此沒有過一秒鍾的懷疑。在他眼中，湘學、關學、陸學都是「異端」「邪說」，他有義務維護正宗，所以他要「攻異端」「息邪說」。在「攻異端」「息邪說」的時候，他就大量地寫信跟各個「異端」的代表人物進行辯論，字裡行間都透露出他是「正宗」這麼一種姿態。不止在書信中，在他的著作裡也是如此。正是他這種過分自信的語氣，嚴重影響了後世的判斷，後世就被他莫名其妙的自信給鎮住了，一致認定他是儒家的正宗。如果他不是儒家的正宗，他怎麼能這麼自信和肯定呢？而且他這種自信是貫徹於他的青年、中年和晚年（除了去世前的一兩年之外）。他始終以正宗自居，意思就是如果他不正宗，這個世界就沒有正宗的了。在這種情況下，後世也一致認定他是儒家正宗。既然朱熹是「正宗」，那麼他所攻擊的人自然就不是「正宗」了吧？總不能說相互攻擊的兩個都叫「正宗」吧？所以陸子的著作和思想就被邊緣化，成了「野學」。相反，後世把朱熹的學問樹立成「正宗」，當作國家最高的意識形態，也即國家的根本之學、核心之學，就是所謂的「國學」。這樣的局面一直從南宋延續到科舉制廢除。

科舉制廢除是在 1905 年，當時袁世凱、張之洞等人一同上書清政府，請求停止科舉，推廣西方的新式學堂，他們的建議獲得批准。所以，清政府就下詔，自 1906 年起，停止科舉，廢除書院，在全國設立新式學堂，這纔有了我們現行的教育體系。所以，從幼兒園到大學，我們現行的學校教育制度和學術制度都是模仿西方的。我們自己的學術制度也即書院制就隨著科舉制的廢除而消失了。

在科舉制廢除之前，中國所有書院，尤其是官辦書院，都把朱熹的《四書集註》作爲最權威的教材，一下子影響了南宋、元、明、清四個朝代，前後七八百年之久，時間不可謂不長。也就是說，中國的士子在七八百年的時間裡學的不是「四書」，而是《四書集註》，個中差異可謂天壤之別，極爲巨大。「四書」本身是正宗的、正統的、純正的儒家式的生命科學，是正統的、正宗的、純正的先驗智慧體系，它的每一個觀念、每一個思想、每一句話、每一個字都建立在先驗智慧之上，具體地說，是建立在先驗智慧（心性）中的本有道德之上。「四書」是要喚醒心性之本有道德的。這是儒家的靈魂，儒家的根基。但是被朱熹改造得已經變成了一門經驗智慧之學、感性之學、知性之學。這是完全不同的兩個體系。

那麼朱熹有沒有改造成功呢？沒有。他沒有成功的證據是什麼？證據就是我們沒有從朱熹的學說和思想體系中發展出現代意義上的自然科學和社會科學，換句話說，自然科學和社會科學都沒有從朱熹的著作、思想、觀念和知識體系中衍生出來、成長出來。因此證明朱熹的改造是失敗的，但朱熹的嘗試是悲壯的。這是

中國歷史上十分悲壯的一次嘗試，是中國人追求經世致用，追求生產力、生產關係的解放與改進的一次無意識的改造運動。

假設朱熹當初成功了，那麼自然科學和社會科學就會在東方誕生，資本主義也會最先從東方誕生，我們中國人更是會最先邁進工商業時代、大機器時代、科技時代，那我們就成了「日不落大中華帝國」，而「日不落大英帝國」就不會誕生了。但歷史是無法假設的，假設歷史是沒有意義的，我們在這裡只能開個玩笑而已。事實上，我們落後挨打了幾百年。我們用了幾百年的時間去追趕科技時代，追趕工商業時代，踉踉蹌蹌地才達到今天這個結果。到現在，我們腰杆子才硬了點，才勉勉強強地能站起來一點兒。

朱熹有著一種天才式的直覺，他是中國歷史上第一個天才式地直覺到我們必須重視、鞏固和發展經驗智慧的人。僅有先驗智慧是不夠的，光靠過去那一套是不行的，它衹能成就聖賢，不能成就科技；它只能給人提供內解放，不能提供外解放。所以中國古代在經驗智慧或外解放這一塊領域幾乎空白。而朱熹是中國歷史上最糟糕的思想家和最偉大的天才。所以我對朱熹極度敬仰！儘管我對他的學問很不感興趣，因爲它支離破碎，繳繞混亂；但是我對他這種悲壯的精神、這種天才般的直覺肅然起敬。他太厲害了！在中華史上，他是第一個直覺到中華民族要想崛起，中國人要想強盛，非要有經驗智慧以及建立在經驗智慧上的自然科學跟社會科學不可。

就這個意義而言，朱熹才是「五四」運動真正的先驅，只不過朱熹這個「先驅」「先」得有點兒厲害，一直「先」到了南宋時期。所以朱熹生錯了年代，朱熹是不該誕生在那個時代的天才。如果朱熹誕生在「五四」前後，他將會成爲締造「五四」的第一人，那就沒有其他人什麼事了。總之，第一個認識到民主與科技之重要性的人是朱熹，他不僅認識到了，還試圖在這方面做一些工作，以便爲建設經驗智慧體系奠定一個堅實的基礎，但是他失敗了。爲什麼？因爲他是早產的天才，他應該再遲一些出生。那個時代沒有任何一個人理解朱熹，連朱熹都不理解他自己，他都沒有搞清自己在幹什麼，別人當然也就搞不清他在幹什麼。所以，朱熹是歷史上最孤獨的人。

在朱熹去世幾百年之後，我們被迫打開了國門，才發現有一個經驗智慧，和建立在經驗智慧之上的理論體系、學說體系、觀念體系，也就是說，現代的經驗文明和自然科學、社會科學已經很成熟了，已經很有威力了。我們這才猛醒，匆匆忙忙地去國外學習。在這種茫然失措的狀態下我們持續學習了一百多年，學到現在才學了個大差不差。而朱熹提前了近千年預見到了我們現在的遭遇和困境，你說朱熹是不是天才？不要說提前幾百年預見，哪怕提前十年預見，那都是偉大的先知！「先知」這個詞就是這麼誕生的。人最難的是預知事情，人最可惡的是「馬後炮」，事情都已經發生了，他纔作恍然大悟狀說「當初我要是如何如何，就如何如何」云云。那有什麼意思！有本事的話提前預見。能提前十年預見都不得了了！提前一百年預見，那就是大先知，而朱熹竟然提前了將近一千年，所以朱熹是早產的先知。就是因爲他太早產了，所以活不了。就像一個女人，正常情況是十月懷胎，如果不足月就生產，孩子就是早產兒。一般情況下早產兒活不了多久就會夭折。

因此朱熹之學在中國歷史上的功勞就是「添亂」，大大增加了後人的工作量。本來一名學者的工作量是一成，自從有了朱熹之學，他的勞動量就增加到了十成。所以它一下給朱熹之後的學者們增加了十倍的學習、思考和學術的工作量。而且這些十倍百倍的工作量說到底是沒有意義的——等於朱熹扔了一團亂麻，讓我們這些後人不斷地梳理。如果當初沒有這一團亂麻，就沒有後世的「理亂麻」這一項工作了。後世理的這些亂麻，還不都是朱熹當初製造的嗎！朱熹就是那一團亂麻的製造者，是學術界的麻煩製造者，是孔孟儒學的麻煩製造者。

朱熹之後，儒學一下就變得特別艱澀，特別難懂，特別麻煩，它成了專家之學，老百姓都學不懂了。因爲它的名詞術語太過深奧，太過繳繞，太過麻煩，弄得老百姓學不了，衹有那些常年讀書的人也即所謂的專家，才敢嘗試進入朱熹世界、朱熹之學。所以朱熹之學慢慢地遠離了百姓。原來的儒學是平民之學，從孔子到朱熹之前，說的都是老百姓能聽得懂的朴素的話，那些話不需要有太高深的知識，老百姓都能理解。

比如，孔子三千弟子中，一開始拜孔子爲師的時候，識字的或有文化基礎的人極少。他們拜孔子爲師之前，絕大部分人都不識字，甚至連自己的名字都不會寫，所以連名字都要孔子教他們寫。也就是說，孔子既當幼兒園老師，又當博士生導師。由於他這種立體化的身份、立體化的教學，慢慢地就形成了儒家的特色：儒家聖賢講話時，盡量迴避那些高深的字眼，說的都是常人能聽得懂的話。到了朱熹那裡，風格完全變了：儒家聖賢當初刻意回避的，恰好就是朱熹要做的。所以朱熹之後，再讀以朱熹爲代表的儒學著作，你需要有相當高的文化基礎才能讀懂。因爲它變成了越來越艱深、越來越繳繞的學問，就像繞口令一樣，繞到最後把你繞得是如墜五里雲霧，如墜迷魂八卦陣。朱熹之學就是典型的迷魂八卦陣，你一進去就出不來，因爲你被迷在了這個八卦陣中。這就是朱熹之學的特點。

因此，當朱熹之學成爲中國學問的主流和最權威的官學之時，儒學在很大程度上已經死了，剩下的是供奉在廟堂之上乾癟的軀殼。儒學的靈魂，儒學旺盛的生命力，儒學朴素的精神已經沒有了。這是被誰扼殺了呢？就是朱熹。好在當時還有陸九淵出來沖淡一下朱熹之學的權威性，挽救了一下真正的儒學。但是面對滔滔大勢，陸九淵也沒能挽救成功。後來又出來一個王陽明，他也想把朱熹之學扭轉回孔孟的原路上去。爲此他努力了一輩子，結果卻以失敗告終。王陽明爲了扭轉朱熹之學所做的努力的失敗，即他嘗試扭轉儒學方向的失敗，標誌著整個儒學史的失敗，也標誌著中華文明史的失敗。因此，陽明之後，再無儒學；陽明之後，再無中華文明：有的衹是儒學或中華文明的軀殼。

講個題外話。凡是拿到這本書的人，要認真仔細學習，學完這本書就真的學懂儒家了，就知道儒家到底是怎樣的一門學問了。絕大多數人這一輩子都沒有接觸過這麼詳細、透徹的學問。現在的大學，乃至社會都不是這樣講學的，但過去都是這樣講學的。

我曾經舉過智者大師如何講經的例子。智者大師（538—597），法號爲智顗（yǐ），是天台宗的實際創立人，他一生橫跨了梁朝、陳朝、隋朝三個朝代。隋開皇十一年（591），智顗接受了晉王楊廣的邀請，前去揚州爲他授菩薩戒。楊廣就是後來的隋煬（yáng）帝[①]。智顗爲楊廣授戒後，獲賜「智者」之稱號。楊廣賜曰：「大師禪慧內融，道之法澤，輒奉名爲智者。」[②]這就是世人稱他爲「智者大師」的原因。

智者大師擅長講《妙法蓮華經》。一次，他曾應陳朝駙馬沈君理之請，到金陵瓦官寺講授這部經，當時陳宣帝甚至罷朝一天，攜滿朝百官同到瓦官寺聽智顗講法。智顗光是講經題「妙法蓮華經」的「妙」字，就講了九十天時間。十天是一旬，九十天就是九旬，「九旬說妙」或「九旬談妙」的美談就這樣流傳了下來。

我們現在講一個概念最多用二三十分鐘，這已經是簡化版的講經了。要是參照智者大師那樣，講一個字得用九十天，即使不用九十天，至少也要三十天吧？可見，古人的學問是極深的，經常一個字就要講很久。現在，整個社會已經把過去的講經傳統弄丟了，到我們這裡還留下一點兒小尾巴。跟智者大師比起來，我們沒法比；但跟現在的普通人比起來，我們要好一點兒。之所以講這些，是想讓大家明白古人是怎麼講經的。

過去儒家、佛家、道家的講經傳統極其厲害。你要是有機會參加一次某位高僧、高道的講經，保證能夠把你提陞到一個跟之前完全不一樣的極高的境界和見地。我們中國向來是文明古國，不衹是說說而已，確實是名不虛傳。我們現在把整個講經傳統全丟了，大家都不知道學問就應該像智顗大師這樣講。我們衹是在大

---

① 隋煬帝（569—618）即楊廣。隋代皇帝。西元 604—618 年在位。初封晉王。隋仁壽四年（604）即位。隋大業十四年（618）在江都（今江蘇揚州）被禁軍將領宇文化及等人所殺。（參見夏征農主編《辭海歷史分冊（中國古代史）》，上海辭書出版社 1988 年版，第 376 頁。）

② 〔唐〕道宣著，郭紹林點校：《續高僧傳》（中），中華書局 2014 年版，第 630 頁。

學裡匆匆地學了兩個概念就畢業了，然後出來找工作，根本不知道學問是什麼，就以自己千瘡百孔、錯誤百出的觀點去妄議各家——「我認爲佛家是這樣」「我認爲儒家是這樣」。關鍵是你認爲有用嗎？必須佛家自己認爲才有用，或是儒家自己認爲才有用。你認爲佛家是什麼，它就一定是什麼嗎？過去的幾千年裡它聽你的嗎？它不可能聽你的。是我們在學佛，不是佛在學我們；是我們在學儒，不是儒在學我們。所以，不要有太多的主觀意見、主觀障礙和主觀偏見。但是，現在的人對包括儒家、佛家在內的傳統文化的主觀意見，有色眼鏡太多也太嚴重了。

之所以大家對傳統文化有這麼多的有色眼鏡，歸根結底，是因爲他們一生都沒有聽過一次我們這樣的真正意義的講經。但需要強調的是，我們這樣的講經是古代講經傳統中的末流，已經不正宗了。要是主流、正宗的講經，光「王守仁」三個字就能講三十天。什麼叫「守仁」？怎樣「守」這個「仁」？即使是末流，也要讓大家體會一點兒過去講經的厲害之處。這一展開，一個博大的天地就呈現出來：「原來是這個樣子!」你們的感覺簡直就像《紅樓夢》裡的劉姥姥第一次進大觀園一樣：「哇，這麼美!」「哇，雕樑畫棟，處處金銀財寶!」「哇，地上都鋪著珍寶!」「哇，這簡直就不是人間，天堂可能也就是這樣吧!」看到這些美景，人已經傻了，手足無措道：「哎呀，我這輩子做過的最好的夢都比不上這樣!」你們現在的感受就像劉姥姥第一次進入大觀園一樣：「啊！儒家的思想這麼美，這麼深邃!」這個都是題外話，下面言歸正傳，繼續學習《學海求宗》。

前面我們從「種」的角度對「學海求宗」的「宗」字做了闡釋。「宗」具體到儒家就叫「文種」，到道家就叫「道種」，到佛家就叫「法種」。播下什麼種，我們就會踏上什麼樣的軌道，身心就會出現什麼樣的變化。後來又講了一下程朱理學的大體情況。儘管說是「程朱理學」，但主要是「朱學」。朱學到底是一個什麼樣的學問？我給大家做了一個概括性的說明。因爲時間關係，沒有辦法展開講，要是徹底展開，光是講朱學至少也需要三年，多則三十年。

朱學十分龐雜，朱熹的文字產量極大，他是中國歷史上文字產量最大的人，至於是不是「之一」，也就是有沒有人能與他相提並論，有待考證。即使是「之一」，那他也一定是排在前三名的「之一」。但很可能沒有「之一」，他就是中國歷史上文字產量最大的思想家、文人。光他的全集《朱子大全》也即《朱文公文集》就有一百卷之多，能擺成一長排。不要說句句講解了，即使不講解，衹是瀏覽一遍都得要一年以上的時間。一年之內，你連瀏覽都瀏覽不完。光他的書信合成書，摞起來至少有一肘（zhǒu）高，這還只是他與師友之間相互往來的書信手札。所以，要想把這麼龐雜的朱學講出一個大模樣來，至少需要三年，非常難講。他的思想十分雜亂，也就是頭緒多端、邏輯龐雜，就像拼盤一樣。時間原因，不允許展開講，衹能講一個概要。

「在明代，程朱理學是官方的統治思想」，「程朱理學」的「程」是程頤，「朱」是朱熹，「官方的統治思想」其實就是官學。朱熹是一位影響非常大的碩儒，他在世的時候，儘管影響力很大，但也衹是影響大，他的思想並不被官方認可。他晚年時，朝廷有人彈劾他，認定他的學問是偽學。宋寧宗就下令把朱熹理學定性爲偽學，不准大眾學習。在這波巨大的衝擊中，朱熹帶著遺憾去世了。也就是說，朱熹剛去世時，朱學還不是官學。但沒過幾年，打壓朱熹的主謀去世了。皇帝趕緊又把朱熹從偽學的枷鎖中解脫出來，說他的學問不是偽學，而是正宗的儒學。事情大概是這樣的：

慶元元年（1195），位列宰相的權臣韓侂（tuō）胄（zhòu）發起了後來被稱爲「慶元黨禁」的政治和文化迫害運動，打壓異己，主要是打擊趙汝愚（1140—1196）及其同黨。在此背景下，趙汝愚在慶元二年（1196）被迫害致死。趙汝愚生前特別喜歡朱熹之學，曾舉薦朱熹擔任煥章閣待制兼侍講，其實就是給寧宗皇帝及太子講學。所以，朱熹也被韓侂胄列爲其打壓对象。

慶元二年（1196）八月，監察御史胡紘（hóng，約 1137—1203/1204）羅列了朱熹的「六罪五惡」，誣告朱熹的學問是偽學，但胡紘因心虛不敢上奏。韓侂胄不滿下屬胡紘的作爲，命沈繼祖擔任監察御史，胡紘離

任，將其奏疏轉予沈繼祖以彈劾朱熹。沈繼祖在胡紘奏章基礎上，羅列了朱熹的「十大罪名」，於同年十二月，鼓起勇氣上奏朝廷，欲置朱熹於死地，朱熹落職罷祠。朱熹被罷官回到福建建陽後，他們依然沒有停止對朱熹的打壓，反而將打壓升級，慶元六年（1200），朱熹在憂憤中死去。[①]

開禧（xǐ）三年（1207），韓侂胄被殺。

嘉定二年（1209）十二月，宋寧宗下旨「賜朱熹謚曰文」[②]，也就是賜予朱熹「文」的謚號。後世因此稱他爲「朱文公」，其中的「公」表示尊敬之意。朱熹去世九年後，南宋朝廷給朱熹賜謚號「文」，這等於給朱熹平反，他的學問就不再是偽學了。

嘉定十七年（1224），宋寧宗去世，宋理宗即位。

寶慶三年（1227），宋理宗下旨：「朕觀朱熹集註《大學》《論語》《孟子》《中庸》，發揮聖賢蘊奧，有補治道。朕勵志講學，緬懷典刑，可特贈熹太師，追封信國公。」[③]可見，在朱熹去世二十多年以後，宋理宗對朱熹註解的「四書」頗爲認同。

淳祐元年（1241），宋理宗頒詔：「朕惟孔子之道，自孟軻後不得其傳，至我朝周敦頤、張載、程顥、程頤，真見實踐，深探聖域，千載絕學，始有指歸。中興以來，又得朱熹精思明辨，表裡混融，使《大學》《論》《孟》《中庸》之書，本末洞徹，孔子之道，益以大明於世。朕每觀五臣論著，啟沃良多，今視學有日，其令學官列諸從祀，以示崇獎之意。」[④]朝廷下令，朱熹同周敦頤、張載、程顥、程頤一起從祀孔廟。

「熹沒，朝廷以其《大學》《語》《孟》《中庸》訓說立於學官。」[⑤]於是，朝廷將其對「四書」的解釋作爲標準在學校中推行。但凡天下士子必須學習《四書集註》，因爲它是教材。就像我們上小學、初中的時候，必須使用統編教材一樣，你不能隨便從家裡拿一本書出來充當教材。教材必須由官方指定。同理，當時官方指定的教材是《四書集註》爲代表的整個程朱理學，從那以後，朱子學正式升爲官學，成爲第一標準答案。如果學者之間對某一個觀點有不同的理解，最終的裁判標準是《四書集註》。這樣大家就不爭論了，一切都以朱熹的解釋爲最終極的、最權威的答案。

到了元朝，在大臣們的強烈建議下，元仁宗正式下詔，把朱子學——主要是《四書集註》作爲科舉考試的依據。一直到清朝的科舉制廢除，也即書院制廢除，朱子學才隨之廢除。這一廢除，很快就進入「五四」時期。之後，我們中國就迅速引進西學，也就是引進「德先生」「賽先生」，並不斷加強引進的深度和廣度。可以說，整個 20 世紀就是不斷地引進西方文明文化的歷史。直到現在，這種引進也沒有停止下來。

在上面的時代背景下，又引申出一個問題。過去，大家都是爲了考取功名而必須學習「四書五經」、朱子學，乃至整個宋明理學（宋明儒學）。因爲它是官學，你想學也得學，不想學也得學。而現在國家的官學不再是朱子學或者說不再是儒學了，而是馬列主義哲學。換句話說，我們的政治哲學是馬列主義哲學，是唯物主義哲學。哲學上的一切事情，如果爭而不決，就在馬列主義的著作中找答案，這和過去在朱熹的著作中找答案一樣。在這種情況下，從「五四」一直到現在，整個學界、思想界就有一個聲音不絕於耳：儒學有什麼用？儒學有什麼意義？孔孟之道還有什麼價值？這個問題在我們這裡是沒有任何疑問的，但是在社會上，這個問題持續了一百多年。時至今日，大家心裡還在追問儒學到底有什麼價值和意義。我們的定義是非常清楚的：儒學的價值和意義在於向我們指明了如何通過道德實踐以獲得道德覺醒，通過道德覺醒以實現生命覺醒，通過生命覺醒以獲得生命的終極解放與終極圓滿。儒學解答的是人類的終極問題，滿足的是人類的終極關懷。

---

① 參見《朱子文化大典》編委會編《朱子文化大典》（上），福建教育出版社 2019 年版，第 146—148 頁。
② 〔元〕脫脫等：《宋史》卷三十九《本紀第三十九・寧宗三》，中華書局 1977 年版，第 754 頁。
③ 〔元〕脫脫等：《宋史》卷四十一《本紀第四十一・理宗一》，中華書局 1977 年版，第 789 頁。
④ 〔元〕脫脫等：《宋史》卷四十二《本紀第四十二・理宗二》，中華書局 1977 年版，第 821 頁。
⑤ 〔元〕脫脫等：《宋史》卷四百二十九《列傳第一百八十八・朱熹傳》，中華書局 1977 年版，第 12769 頁。

我們專門造了一個新詞，用以說明如果終極關懷沒有滿足，會導致什麼結果。什麼新詞呢？如果不去積極地實現終極關懷，我們的身心就會得病，我們稱之爲「終極關懷缺失癥」[①]。

終極關懷缺失癥是所有人的根本病症，它裡面暗含著絕對命令，不允許我們忽視，不允許我們「王顧左右而言他」，必須給予正視、解決和滿足。不然，後果極爲嚴重，而且它會伴隨我們一生，給我們帶來無窮無盡的痛苦、麻煩和煩惱。佛家稱之爲「苦海無邊」。儒家有一個詞，貌似特別簡單，就叫「不安」，說「終極關懷缺失癥」會給我們的身心帶來一生的不安、繳繞與動盪。這個詞乍一聽好像沒有什麼大問題，也就一點兒不安而已。這有點兒像醫生安慰病人一樣。病人得了晚期癌癥，去問醫生：「大夫，我到底得了什麼病？你給我說句實話嘛！」大夫故作輕描淡寫地說：「哎呀，也沒什麼啦，就是一個小癌癥，有點兒小晚期罷了。」如果只聽字面上的意思，就認爲這個病沒什麼，衹是「小癌癥」，有點兒「小晚期」。但這細思極恐：癌癥晚期還得了？等於宣判你活不了幾天了。但是醫生怕嚇到你，所以故作輕描淡寫。同理，儒家也怕嚇著你，就模仿醫生的口吻說：「沒什麼，也就是有點兒小不安，別當真。」如果你被字面意思給騙了，就會覺得沒什麼，衹是有點兒不安而已。但如果你細思一番，就會發現，豈止是有點兒不安，它簡直就像在狂風暴雨中行駛於大海之上的一葉小舟一樣，隨時會傾覆。這個問題十分嚴重，千萬要給予足夠的重視！

終極關懷缺失癥表面上看，只不過是一點兒小缺失，也就是儒家說的有一點兒不安。但是它讓我們如熱鍋上的螞蟻，頃刻難安，持續一生。怎樣才能安呢？按照儒家、道家、佛家所指定的道路，長期修習，最終都能獲得安寧。佛家、道家、儒家這些文化都是終極之學，都能給我們帶來終極解放與終極圓滿。也就是說，它們都能從根本上治癒每個人與生俱來的終極關懷缺失癥。凡是能治癒終極關懷缺失癥的學說體系，通通稱爲「終極之學」。終極之學又叫「究竟之學」「圓滿之學」。而能夠稱得上「終極之學」的文化，在人類的文化裡並不多，也就是儒家文化、佛家文化、道家文化、基督教文化、伊斯蘭文化這幾家。但是從「終極關懷缺失癥」的快捷性、徹底性、圓滿性、方便性，也就是從方便程度、究竟程度、普適人群、種種門徑以及歷史上的成就人數來看，相比之下，中國的儒佛道文化是最好的，其中又以佛家文化、儒家文化爲好中之好。其他的文化雖然也能解決終極關懷缺失癥，但是都能找到一些缺點，如道路單一、手法低劣、學說構架不夠完美等等。前提是它們均爲終極之學，但是在終極之學中又能夠細分出哪一家更方便，哪一家不太方便，哪一家更成熟，哪一家不太成熟，經過對比，多少是能夠比照出來的。

對於出身於詩書家庭的守仁來說，他所信奉的，當然首先是程朱理學。但守仁有著廣泛的興趣和充沛的精力，他又不滿足於程朱理學，特別是在學習的過程中，種種疑惑得不到解決時，他的思想又轉向了佛老。但不久，又漸悟佛老之非。

「對於出身於詩書家庭的守仁來說，他所信奉的，當然首先是程朱理學。」不知道大家有沒有留意，前面章節介紹的王陽明六世祖王綱、五世祖王彥達、四世祖王與准、曾祖父王傑、祖父王倫，他們沒有一個是學程朱理學的，都是躍過程朱理學直接學習《禮記》《周易》等經典，這些都是儒家的原典。他們不僅學了這些原典，而且還學有所得，著作等身，傳於後世，尤其是他的父親王華，著作達到四十六卷之多。四十六卷是一個相當龐大的著作群。也就是說，他們這個詩書世家不是通常意義上的詩書小家，而是詩書大家。同樣是詩書世家，還有級別大小之分。而王陽明的家族是詩書大家，是著作等身級別的詩書世家。

王陽明的祖先們所生活的時代正是程朱理學，尤其是朱子學最興盛的時代。當時，朱子學是最權威的學問。就像現在所有人都必須學習馬列主義思想一樣，那時，所有的士子必須終身學習、鑽研朱子學。朱子學無所不在，從朝廷到鄉野，凡是普通的識字之人，家家都有成堆成堆的朱子著作。衹要雙方是識字的文人，

① 關於「終極關懷缺失癥」，可參閱新國學系列著作其他書籍，如《皇冠瑜伽》等。

人與人之間講話，三句不離朱子，這有點兒像「文革」時期，大家引用《毛主席語錄》的情況一樣。我沒有親身經歷這樣的歷史，而是聽老輩人說起過。那個年代，大家到食堂排隊打飯，輪到某一個人的時候，他第一件事不是把碗遞過去，而是先把碗放下，從口袋裡掏出紅寶書（指《毛主席語錄》），打開後翻上兩頁，從中選出幾句語錄，大聲朗讀：「偉大領袖毛主席說：『帝國主義和一切反動派都是紙老虎。』」[①]然後對食堂的工作人員說：「請打三兩飯。」三兩飯剛倒進碗裡，他又來一句：「發揚勇敢戰鬥、不怕犧牲、不怕疲勞和連續作戰的作風。」[②]接著告訴工作人員：「請打一份紅燒肉。」這個情景，我們現在聽起來會覺得很搞笑。但在當時，沒有一個人覺得可笑，都是很嚴肅的。

而在王陽明近幾代祖先生活的明朝時期，朱子學就相當於「文革」時期的毛主席語錄，那些士人說不了幾句話，就要引用一句朱子的話，以證明自己有學問，以證明自己是儒家正統。可見，朱子學的影響到了何種程度，它如此霸道地佔據著所有士人的語言權和身心，充斥於他們的言談舉止之中。在這種情況下，王陽明的幾位祖先非常有個性，就是不讀朱子學，而去直接研究原典，如四世祖王與准「精究《禮》《易》」，祖父王倫「尤好《儀禮》《左氏傳》《史記》」，這是相當有個性、有正見的一個家族。這樣的家族才能培養出王陽明。他們這是給王陽明預先開了風氣，使王陽明能夠繞開朱子學的影響。不然，王陽明也會像其他士子一樣，滿腦子充斥著朱熹學，滿口都是朱熹語錄，摘引的都是朱熹的著作。要是那樣，很可能就沒有王陽明成聖這回事了。所以，王陽明的成聖與他的爺爺、太爺爺這幾代人有直接的關係。他們給王陽明播下了正宗的儒學種子，一個沒有被朱熹污染、扭曲、篡改、肢解的原汁原味的儒學種子。這是非常值得一說、非常值得大家留意的一件事。

「但守仁有著廣泛的興趣和充沛的精力，他又不滿足於程朱理學，特別是在學習的過程中，種種疑惑得不到解決時，他的思想又轉向了佛老。但不久，又漸悟佛老之非。」此句解釋從略。

可以說，這一時期是守仁躁動不安的時期，他想使自己的思想和精神有所安頓，而終找不到安頓之所，直至謫居龍場，才解決了這一問題。

這裡的「躁動不安」，就是我們上文提及的終極關懷缺失癥引起的。怎麼纔能獲得安寧？需要再次學習《大學》的次第——「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」。首先我們得「知止」。不知止，我們的心就定不住。心定不住，我們身心這碗濁水就永遠靜不下來。靜不下來，我們身心就永遠得不到澄清（這裡的澄就是靜，靜就是澄）。身心得不到澄清，我們內在與生俱來的良知，與生俱來的心性，與生俱來的德性，與生俱來的先驗智慧就得不到彰顯、呈現。得不到彰顯、呈現，我們就無法踏上「道德覺醒等同於生命覺醒」這條解脫之路。因此，這個靜也就是澄十分重要。但是，澄清的前提是定，定的前提是止，止的前提是立。

立什麼？立定宗旨，立定方向，立定終極目標，立定自己的學宗。所以「立」就是看清楚、弄明白這一生的使命和任務，以及學問歸宗、歸宿。不管是歸佛、歸道還是歸儒都可以，總之，你得有個歸，不歸是不行的。爲什麼不歸不行？因爲靠小聰明小智慧是實現不了終極關懷的。再強調一遍，靠我們那點小聰明小智慧是永遠也不可能實現終極關懷的。必須皈依一位聖人和他所開創的思想體系，比如儒家、佛家、道家等歷代聖賢及其開創的思想體系，才能實現終極關懷。

爲什麼通過儒家能實現終極關懷呢？因爲儒家是以孔子、孟子爲代表的儒家五聖（至聖孔子、復聖顏回、宗聖曾子、述聖子思、亞聖孟子），以及堯、舜、禹這些聖王共同開創的一個很完整的博大精深的學問體系。所以，通過儒學之道，我們能實現終極關懷。

---

① 中國人民解放軍總政治部編印：《毛主席語錄》，1966 年版，第 66 頁。
② 中國人民解放軍總政治部編印：《毛主席語錄》，1966 年版，第 156 頁。

通過佛學同樣能實現終極關懷。因爲佛陀以及佛陀那些知名的弟子都是真正意義上的聖賢。衹有通過認真學習、消化和踐行聖賢以及聖賢留下來的智慧遺教，一步一步地成長，我們纔能實現終極關懷。聖學過於博大精深，靠我們後天的這些經驗智慧——一點兒小聰明小智慧，是永遠不可能把我們帶上覺醒之路，而獲得終極關懷和終極覺醒的。也就是說，我們不能依靠自己的小聰明小智慧，衹能依靠聖賢和聖賢留下的遺教，才能實現終極關懷和終極覺醒。

我們之前說過獨覺這種人。他們並沒有經過聖賢的啟迪，自己就覺悟了。但是這樣的人太少了，你別浪費時間在那裡瞎猜：「我可能是那個人吧？」我現在就告訴你：「你放心，那個人一定不是你。」那種人萬里挑一，甚至十萬里挑一。衹要你不是那個「一」，而是「一」之外的九千九百九十九，甚至九萬九千九百九十九，你就要按部就班、老老實實、腳踏實地歸宗聖學，至少走一家之路，要麼走佛家之路，要麼走儒家之路，要麼走道家之路，如此才能獲得生命覺醒。很不幸，你不是那個「一」，而是另外的九萬九千九百九十九。也就是說，你要想獲得生命覺醒，必須老老實實，認認真真，至少長期地皈依一家。要是一家都不皈，或者說，你即使皈了，但人皈心不皈，那也不是皈。「皈」的意思就是人、心皆皈，那纔是真皈。不管是皈依儒家還是佛家、道家，總之你至少要皈依一家，而且要好好地皈進去，按照它們所指引的次第，一層一層透進去，向上成長，最終實現終極關懷。這是非常非常重要的！

很遺憾，我們現在的人很少有機會皈依某一家聖學，因爲沒有人引導我們皈依。在無人引導的情況下，我們不懂皈依之道，不懂信奉之道。我們現在學習儒佛道衹是出於興趣，從網上下載一些佛家的書、儒家的書、道家的書瞅兩眼：僅僅是出於一個興趣。但是，我們所說的「皈依」不是一個興趣問題，而是要以身心性命皈依進去，好好地在裡面歷練一番、實踐一番，才能出成果。衹是出於興趣，從互聯網或地攤書店上隨便買幾本儒佛道的書，心不在焉地瞅兩眼，那是沒有任何效果的。這與我們所要求的以一生爲期，用身心性命去皈依完全不可同日而語，根本不是一個概念。

我們要的是皈依、歸宗，是身心徹底地滾進去，不論是滾進佛家還是滾進儒家，總之，是把整個身心滾進去。而且還不是滾進去一會兒，是以一生爲期地滾進去，好好地在裡面聞思修一番。這個時候，按照它的次第指引，我們就能不斷地向上成長，不斷地向上覺醒。在這個過程中，我們將會經歷很多難以言說的酸楚與痛苦。要拿很多很多的血汗，才能換來一點點的成就，如此堅持不懈地走下去。這樣我們就從無明的世界中一點兒一點兒地透出來，用儒家的話說，就是從習氣、惡習的海洋中一點兒一點兒地透出來，最後逃出生天，獲得解脫和解放。整個過程最少得三五年，動輒十幾二十年，乃至一輩子。太多的人都要在裡面摸爬滾打一輩子，才能獲得一點兒成就。這才叫「歸宗」。

我們現在就是隨便找一本地攤小書翻了兩頁，就敢說「我明白了，我懂了」。這是不行的！做學問不是這樣做的，修行也不是這樣修的，解脫更不是這樣求的。我們的學習態度就沒有擺正。怎樣才叫擺正？要像古人那樣，拿身心性命滾進去學習。王陽明就給我們做了一個榜樣。我們透過王陽明，很快就能明白古人是怎麼把學問和身家性命捆在一起的。現在的人是把學問和記憶捆在一起，從來不把自己的身家性命和學問捆在一起。

爲此，我們還專門整理了一篇小文章：《四層學習法》。我們把學習分爲四個層次：用感官學習，用大腦學習，用心靈學習，用生命學習。儒佛道這些終極之學都要求我們必須用性命、用生命學習。但現在的人都養成了一個不可饒恕的惡習：用感官學習，用眼睛學習。也就是學習不經過大腦，不經過心靈，僅僅停留在感官層面。這個惡習十分嚴重，在我們的學生當中也大量存在，儘管我們已經通過《四層學習法》這篇文章，向大家清清楚楚地揭示了學習的四個層次，但絕大多數人從幼兒園時期就養成了用感官學習的惡習，已經深深認同了這個惡習，做不到用生命學習了。他們儘管通過這篇文章明白了用感官學習之上還有用大腦學習，

用大腦學習之上還有用心靈學習，用心靈學習之上還有用生命學習，但知道歸知道，就是改不掉。就像吸毒的人一樣，他們明明知道吸毒不好，但就是戒不掉。既然知道吸毒不好，那你戒毒啊。但戒毒可不是那麼簡單的，不是想戒就能戒掉的。他一方面知道他不應該吸毒，一方面他又去吸毒。現在的人在學習上也是這樣，一方面他明明知道用感官學習不好，但另一方面他又改不了他這種惡習，他學習任何東西總是免不了停留在感官學習之上，再也深入不進去了。

大家不是都說童子功很重要嗎？人一旦在青少年時期養成了某種惡習，衹要他還活著，他是改不掉的，他想改也改不了，除非他死去。就像吸毒人員戒不掉毒一樣。即使把他拉到戒毒所強制戒掉一段時間，衹要從戒毒所一出來，他就又開始吸毒了。沒辦法，他就是戒不掉。儘管你逼他戒，他確實也戒了，但是一轉眼，他又忍不住吸毒了。總之，想徹底地把毒戒掉，十分困難！而我們很多人的惡習就像癮君子的毒癮一樣，你無論怎麼批評他說「你怎麼還是用感官學習呢？不是告訴過你，不能用感官學習，要用生命學習的嗎？」，沒過多久，他又用感官學習了。這就叫「惡習難改」。

過去，不管是佛家、道家，還是儒家，都非常注重從小抓起，給他培養一個童子功，培養一些良好的習慣，尤其是學習上的良好習慣。儒家是非常注重學習的一個學派，它非常強調人要在少兒時期打好基礎。人一旦在少兒時期打好基礎，養成幾個良好的習慣，無論他這輩子遭遇什麼，都差不到哪裡去。這是儒家的觀點。

我們現在最大的問題，是所有人的學習態度和學習方法在幼兒園時期就被教壞了。幼兒園的老師不懂生命學習法，不懂如何用生命學習，所以他們教出來的孩子個個都是用感官學習。其實不衹是幼兒園老師，小學、中學、大學的所有老師都把我們往用感官學習法上引導。他們不告訴我們，用感官學習法之上還有個用心學習法，用心學習法之上還有個用生命學習法。因爲沒有人告訴我們，我們當然不知道。他們既不從觀念上啟示我們，也不從實踐上引導我們，所以我們的學習方法一直停留在前兩個層次——用感官學習和用大腦學習之上。如果我們的老師一發現我們僅僅是用感官學習和用大腦學習，就立即批評我們，糾正我們，把我們引導到用心學習和用生命學習的層次上，我相信絕大多數的學生都會改過來。但是很遺憾，沒有老師指出我們的錯誤，更沒有老師糾正我們的錯誤。我們從幼兒園起，就養成了一個牢不可破的惡習——用感官學習，一直持續到三四十歲。現在，三四十歲的我們又把這個惡習帶到經典學習中，導致了我們怎麼學也學不好。原因在於我們播錯了種子，養成了惡習。就像吸毒的人一樣，一旦成癮，戒起來十分困難，除非他死亡，否則，他是戒不了的。因爲衹要稍微給他提供一點兒機會，他的毒癮就會復發。

在我們的學生當中，這個現象十分普遍。《四層學習法》這篇文章已經公佈好幾年了，但是在這幾年裡，我們相當多的學生並沒有發生根本性的改變，他們仍然頑固地用感官學習，幾乎沒有人用生命學習。這個還真不是他們的錯，是老師的錯，是父母的錯，是這個時代的錯。這個時代沒讓他們養成好習慣，反而讓他們養成了一身的毛病和惡習。他們現在正在遭受著這個惡習的報應，啃食著這個惡習的苦果。

王陽明那個年代的人都不用說，他們一定是用心學習的，一定是用生命學習的，就是把每一個字都深入到自己的心裡去，深入到自己的骨髓裡去，融入到自己的性命中去。在他們眼中，每一個字都不是字，而是自己生命的外化，換言之，每一個字都是自己的生命或者說性命。他們是拿命來學的。學的是什麼？學的還是命，不是字。古人都是以這樣的態度來學習的。

要是不用生命學習，書裡的很多東西你是很難理解的。爲什麼我們現在看一本書不能大徹大悟？而古人有時候看一本書或者聽一句話，就能大徹大悟？王陽明的弟子中就有很多這樣的例子，最具代表性的就是他的妹夫徐愛。徐愛有一些問題久久想不明白，去找王陽明的時候，王陽明幾句話就讓他茅塞頓開。爲什麼現

在聽老師講幾句話，我們不能茅塞頓開呢？原因就在於我們沒有用性命學習。所以，老師講幾句話在我們這裡起不了作用。總之，態度決定結果，學習的層次不同，學習的動機不同，結果自然不同。

「可以說，這一時期是守仁躁動不安的時期，他想使自己的思想和精神有所安頓，而終找不到安頓之所，直至謫居龍場，才解決了這一問題。」此處的「這一時期」就是上文所說的王陽明二十八歲到三十四歲從政的第一個階段，這也是他出入佛老之學的階段。王陽明雖然立定了儒家的聖賢之志，但由於沒有實現終極關懷或終極覺醒，故處於躁動不安的狀態。直到被貶至龍場，並在龍場悟道，才解決了他的不安這一問題。

守仁對程朱理學的探索，始於其十七歲前隨父在京生活時。《年譜》二十一歲條載：「是年爲宋儒格物之學。先生始侍龍山公於京師，遍求考亭遺書讀之。一日思先儒謂『眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理』。官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。」

「守仁對程朱理學的探索，始於其十七歲前隨父在京生活時。」前文講過，王陽明十歲的時候，他父親王華考中了狀元，並在京城擔任官職。第二年，十一歲的王陽明就隨父親來到京城生活。此後，在京城一直生活到十七歲，他纔奉父命到江西南昌迎娶夫人諸氏。就是在京城生活那個時期，王陽明初步立了志，並開始了對程朱理學的探索。

「《年譜》二十一歲條載：『是年爲宋儒格物之學。』」此處的「宋儒」指朱熹，「格物之學」下面很快就會詳細闡述。《年譜》「二十一歲」這條記載的是王陽明回憶自己十幾歲時在京城格竹子的光景，並非二十一歲格的竹子，因爲二十一歲時，王陽明早已回到了浙江老家，並沒有在京師陪父親。

「『先生始侍龍山公於京師，遍求考亭遺書讀之。』」王陽明十幾歲隨父親在京城居住期間，就搜遍了朱熹的書來讀。「考亭」，在現在的福建省建陽市西南的考亭村。相傳五代南唐時，黃子棱曾築亭在半山中，以便隨時可以瞻望父親之墓，所以叫「望考亭」，簡稱「考亭」（「考」是對已故父親的尊稱，成語「如喪考妣」的「考」就是這個意思）。朱熹晚年曾在這裡居住、講學，還建了個竹林精舍，後來更名爲「滄州精舍」。宋理宗爲了崇祀朱熹，於淳祐四年（1244）給他的精舍賜名「考亭書院」。後世就以「考亭」代指朱熹，他的學派也被稱爲「考亭學派」。[①]所以，「考亭遺書」即朱熹留下的著作。「遍求」是什麼意思呢？一般人的著作少，往往衹有幾本書，搜尋起來很容易，而朱熹的書很多，要搜集完整可是要花費一點兒氣力的。但是王陽明爲了獲得完整的朱子學，盡可能地把朱熹的著作都搜集來通讀一遍，看看他到底在說什麼。

「『一日思先儒謂「眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理」』」，這裡的「先儒」也是指朱熹，這句話意思是：一天，王陽明思考著朱熹一句關鍵的話——所有事物必定有表裡精粗，一草一木都蘊涵著最高真理。

「『官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。』」這個官署不是指王陽明的官署，而是他父親王華的官署。王陽明隨他父親生活在其中。王陽明的爺爺王倫特別喜歡竹子，估計他的父親王華深受影響，也喜歡竹子，所以在院落中種了很多竹子。這裡講的是有關王陽明的著名公案[②]：陽明格竹。「格」就是格物。「格物」源於《大學》：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。」[③]這句話蘊含著儒家修學次第之「八目」：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。在儒家，除了「八目」，還有「三綱」，合稱「三綱八目」。「三綱」指「明明德」「親民」「止於至善」。「綱」是基本原則、基本理念、基本宗旨。「三綱」即儒家的三個基本原則、基本理念、基本宗旨（下卷的《傳習錄》還會進一步闡述「三綱」

① 參見夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 1225 頁。
② 公案：中國禪宗用語，相當於現在的「檔案」「案例」，指前輩祖師規範的或典型的言行案例。
③ 楊天宇：《禮記譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 800—801 頁。

的含義）。「明明德」是「三綱」的第一綱也即第一宗旨，之前我們從「無相光」的角度闡述過「明明德」，現在從另一個角度加以闡述。

明明德的另外一種表達就是「內聖心性之學」。其實，佛家和道家也是內聖心性之學。只不過，儒家的內聖心性之學與佛家、道家的內聖心性之學是有差別的。儒家走的是善之道，是通過道德覺醒來實現成聖的。這個「道德覺醒」是通過先驗道德的覺醒來實現的。其實先驗道德本來就是覺醒的，衹要把先驗道德彰顯出來，就是所謂的「道德覺醒」。這個「覺醒」不是後天纔覺醒，而是它本來一直都是覺醒的。我們衹要把一直處在覺醒狀態的自律道德彰顯出來就行了。衹是在語言上，我們習慣用「道德覺醒」來表達。

大家不要產生這樣的誤會：好像在道德覺醒之前，我們的道德是處於睡眠的狀態、不覺醒的狀態。不是這樣的。實際上先驗道德始終處於覺醒狀態。「道德覺醒」衹是我們語言上的一種表達習慣。「道德覺醒」的意思是把本有的處在覺醒中的自律道德，通過我們的身心實踐呈現、彰顯出來，使它跟我們的身心言行融爲一體、打成一片。因此，嚴格來講，我們所說的「道德覺醒」應該叫「已經覺醒的道德的呈現」，這樣表達更準確。先驗道德沒有覺不覺醒的說法，因爲它始終處於覺醒狀態。先驗道德只存在呈不呈現，彰不彰顯，透沒透出來的區別。不能說它覺不覺醒，因爲它本來就是覺醒的。

先驗道德即「自律道德」或「良知」。衹要不是頓悟的人，其自律道德就不是一下全部彰顯出來。畢竟頓悟的人是極少數的，絕大多數的人都是漸悟的，其自律道德的彰顯有一個次第和過程。「漸悟」的「漸」是什麼意思呢？就是我們與生俱來的處在覺醒中的自律道德或者叫良知，不是一下全部透出來，而是先透出來一點兒，再透出來一點兒，從無到有，從模糊到清晰，從小到大，從弱到強，越來越強，越來越大，最後才徹底呈現。那麼這個從無到有，從模糊到清晰，從弱到強，從窄到寬，從斷斷續續到十分鞏固的過程，就叫漸悟漸覺的過程，又叫成長的過程。

剛剛透出來的一點兒良知，也就是良知剛剛露出來的一個芽，叫「始覺」。每個人與生俱來的心性中所含的本有良知，則叫「本覺」。那麼，始覺跟本覺是什麼關係呢？它們是同一個東西。始覺就是透出來的那一點兒本覺。打個比方，一開始整個天空都被烏雲遮蔽著，然後從雲彩的縫隙中透出了一縷陽光，這一縷陽光就叫始覺。慢慢地，雲彩散去了，陽光由弱變強，越來越強。雲彩繼續消散，陽光繼續透出來。直到最後，所有的雲彩都散去了，一絲絲的雲彩都看不到了，整個太陽的光芒就全部朗現出來。可見它是有一個過程的。之前，連一點兒始覺都沒有，整個天空烏雲密佈，陽光都透不出來。現在，從密佈的烏雲中裂開了一條縫，透出了一道光，這種從無到有就叫「始」。我們之前的狀態就是烏雲密佈，經過一段時間的聖學陶煉，透出了一道光，這道光就是「始覺」。隨著工夫之加深，隨著踐行聖學之日久，我們與聖學越來越打成一片，這道光就越來越大、越來越大，最後，始覺與本覺合一。

始覺與本覺什麼時候合一呢？當天空沒有一絲雲彩，也即萬里無雲之時，始覺就回歸本覺了，兩者就合一了。實際上，談合一都是權宜的說法，因爲本來就是一個東西，無所謂合不合一。

始覺與本覺合一，在佛家稱爲「子母光明會」。始覺叫「子光明」，本覺叫「母光明」。子光明越來越大，越來越大，越來越大，大到一定時候，就回歸了母光明。我們所說的究竟覺醒、究竟圓滿就是指子母光明會。如果子光明、母光明沒有會合，象徵著我們還處在覺悟的路上，還沒有到達究竟的終點。怎麼證明我們到達究竟終點了呢？子母光明會。子母光明會的別名就叫「始覺合本覺」。

始覺與本覺合一，在儒家稱爲「良知與本心合一」，或「良知與天性合一」，簡稱「天人合一」。「天人合一」的「人」代表始覺，「天」代表本覺，「天人合一」就是始覺合本覺，就是子母光明會。這個光明是什麼光明呢？無相光。心性就是無相光，無相光和心性是同義詞。

以上是由「明明德」引申出來的內容。接下來回到「格物」上。前面提到，王陽明十幾歲時，讀朱熹書籍，看到了「眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理」這句話，就按照自己的理解去格竹子，結果不但沒有獲得「至理」，反倒引發疾病，等於王陽明對「格物」的探索失敗了。王陽明將其失敗的原因歸爲「聖賢有分」[①]。這是王陽明早期對「格物」的理解。

到了後來，王陽明對格物是如何理解的呢？所謂格物，即格去心中不良之物，即格去心中的種種慾望、雜念、生物性的本能、五毒、邪知邪見，以及種種意識形態或知識形成的障礙，也就是格除擋住太陽光的雲彩。格除一片雲彩，就透出一道光；格除兩片雲彩，就透出兩道光。當格除心靈天空中的所有雲彩以後，我們就天人合一了。儒家的修學過程就是格除身心中，主要是精神中的不良之物的過程。廣義一點講，不僅儒家如此，包括佛家、道家，乃至中國文明和印度文明在內的所有終極文明，它們所有的覺悟過程、成長過程都是格物的過程，沒有任何一家例外。

格物的前提是發現不良之物，祇有發現了纔能將之格除。「格」有很多種含義，其中一種含義就是反省、反照、反思。爲什麼要不斷地反省、反照、反思？其中一個目的就是發現心中的不良之物，更廣泛地說，是發現我們整個身心性命中的不良之物，發現我們整個存在中的不良之物。下一步，就是要格除這些不良之物。

格除可細分爲兩大階段，第一階段是有爲階段，第二階段是無爲階段，簡稱「有爲格」和「無爲格」。

什麼叫有爲格？通過反思、反省，一發現心中的不良之物，我們就參照此前學來的孔孟聖學中的一些辦法，努力壓制它們、打擊它們、拋棄它們，就叫有爲格。這些不良之物能拋棄的就拋棄，拋棄不掉的就遺忘，遺忘不掉的就打擊，打擊不掉的就壓制，總之，我們通過種種方式格除它們。我們將這種種方式統一概括爲「有爲格」。「有爲」就是積極主動之意：它不惹我，我主動去惹它；或它不打我，我主動去打它。就像主動挑起戰爭一樣，雖然敵人並沒有進攻我們，但我們主動去進攻和消滅敵人。所以叫「有爲格」。

有爲格是低級格，是格物的初級狀態、前期狀態、淺表狀態。這個時候，你在格物上還是新手，尚未成熟，成熟了以後才叫老手。新手幾乎一定會運用有爲格，然而你不可能一輩子都是新手，你總會成長和成熟。等成長到一定時候，你就從新手變成老手了。變成老手的時候，你就會從有爲格過渡到無爲格中。

什麼叫無爲格？無爲格有一個前提，必須明心見性，就像王陽明龍場悟道那樣，要見到心性，對心性有著清晰明確的洞察。儒佛道都有明心見性，都把明心見性看作凡聖的分水嶺。在儒家，明心見性就意味著進入聖域，位列聖賢了。反之，如果沒有明心見性，就仍然是一介凡夫，在黑暗中跌跌撞撞地往前走。所以，無論如何我們一定要明心見性。

明心見性就是彰顯心性，就是彰顯無相光，就是彰顯心性之光明。所以，「見無相光」和「明心見性」是一個意思。一定要有個「明心見性」，這樣才能進入無爲格中。哪怕你見得比較模糊，或見得不是很清晰都可以。見性之後，人最大的一個變化就是對他所歸宗的某一家經典無所不通、妙合天成。如果他歸宗的是儒家，就對儒家所有的經典無所不通、妙合天成。如果他歸宗的是佛家，就對佛經無所不通，哪怕不識字，也不影響他對經典的理解。

明心見性或者說心性的呈現和彰顯一定要穩定。一旦明心見性，就進入無爲格中，一路成長下去。但有一點需要說明，明心見性一定要得到勘驗。不能你自己說自己明心見性了，就是明心見性了，必須有一個勘驗標準。儒家、佛家、道家對明心見性都有各自的勘驗標準。

勘驗又細分爲兩種：師勘驗和自勘驗。所謂「師勘驗」，是指由師父、老師、先生來驗證你，一番驗證後，他們就會告訴你，你是否明心見性了。所謂「自勘驗」，是指自己驗證自己。當然，自勘驗也是有標準的，不是胡亂勘驗的。

---

① 「先生自委聖賢有分，乃隨世就辭章之學。」（〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1223 頁。）

如果我們是儒家人，就拿儒家經論也即「四書五經」來驗證自己。陸九淵就是這麼做的。他明心見性以後，再看「四書五經」就驚喜地發現：之前是我注六經，從現在開始，是六經註我。[①]他很自信地說：「六經皆我註腳。」[②]意思是「六經」都支持我，都肯定我的覺悟是真實的。反過來說，我的覺悟並不是自戀自大、自以爲是，也不是「我認爲」「我覺得」，我已經跳出了「我認爲」「我覺得」，跳出了個己私見。爲什麼我可以得出這樣的結論呢？因爲「四書五經」全是聖賢之作，全是聖賢智慧的流露，全是聖賢心性的流顯，我現在拿聖賢來驗證自己，妙合天成，若合符節，好像他們是專門爲我而說一樣。所謂「妙合天成」，就是儘管我和孔子之間隔了幾千年，但我感覺到孔子的每句話都是爲我而說的，都是爲了我的領悟而開出的證明。這相當於上帝給我開了一份證明書，現在把「上帝」換成「孔孟」，就是孔孟給我開了一份證明書，證明我的領悟不是個己私見，確確實實是心性的彰顯。所以這種驗證是很嚴格的。我們不要以爲「六經皆我註腳」這句話衹是說說而已，千萬不要輕易放過這句話，這句話極爲嚴肅。

經典的那些話和你內心的領悟究竟合不合，究竟相不相應，你自己內心是最清楚的。相應上和沒相應上是完全不一樣的。一旦相應上了，從此你不僅全面理解了孔孟的話，而且以後講孔孟等先輩聖賢的經典、著作，無論你怎麼講都不會錯，因爲你跟他們真正做到了心心相印、生命相通。你講孔孟就是講自己，講自己就是講孔孟，這是非常真實的，來不得半點兒虛假。這就叫「自勘驗」，簡稱「自驗」。如果一個人能夠同時獲得師驗和自驗，那最好不過了。如果不能同時獲得兩種勘驗，至少也要獲得其中一種。

佛家也有師驗和自驗。師驗也叫「他驗」，就是到一位公認的明師那裡，把你的證悟、見地匯報給他，看看他是肯定你，還是否定你。如果找不到這樣的明師怎麼辦呢？那就自驗：大量地閱讀佛經，拿佛經驗證自己。如果你是一個真正明心見性的人，所有佛經都不需要任何人解釋，就能通達無礙：你讀到哪裡，就通到哪裡，讀了上一句就知道下一句，讀了前半本書就知道後半本書，肯定如此。六祖慧能就是這樣。

《六祖壇經》記載了一個公案。有個僧人名叫法達，七歲就出家，學《法華經》學了很多年，甚至都念誦了三千遍，卻依然不理解它的經文意思。他聽說六祖慧能大師是個大禪師，就去拜謁六祖，向六祖請教《法華經》的內涵。但六祖說他不識字，讓法達給他念誦一遍《法華經》，他就可以爲法達解說了。原文如下：

師曰：「吾不識文字，汝試取經誦一遍，吾當爲汝解說。」法達即高聲唸經，至《譬喻品》。師曰：「止！此經元來以因緣出世爲宗。縱說多種譬喻，亦無越於此。」[③]

六祖說：「我不認得這些文字，你把經文拿來給我誦讀一遍，我自然爲你解說它的內涵。」法達就把隨身攜帶的《法華經》拿出來大聲朗讀。《法華經》很長，全經總共有二十八品，當法達誦到了第三品也即《譬喻品》時，六祖說：「止，我已經知道《法華經》在說什麼了。」唐朝那個時候，「止」的意思就是現在的「停停停」。緊接著，六祖給法達做了一番開示，講解了《法華經》的含義。開示完之後，還做了一首偈子，開頭兩句是：「心迷法華轉，心悟轉法華。」[④]

這兩句偈子的意思是：你之前心迷的時候，不得其門而入，被《法華經》搞得暈頭轉向，苦惱不堪，怎麼也理解不了它在說什麼。現在，經過我這麼一啟迪，你由迷轉悟，從此以後，你就可以「轉法華」了。也就是無論你怎麼講《法華經》都是對的，是它被你玩得團團轉，而不是你被它玩得團團轉了，你怎麼玩都行。聽了六祖說的偈子，法達言下大悟。

---

① 參見〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，中華書局 1980 年版，第 399 頁。
② 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，中華書局 1980 年版，第 395 頁。
③ 尚榮譯註：《壇經》，中華書局 2010 年版，第 109 頁。
④ 尚榮譯註：《壇經》，中華書局 2010 年版，第 113 頁。

「心迷法華轉，心悟轉法華」就是陸九淵說的「我注六經，六經註我」。見道之前，是我替「六經」服務，絞盡腦汁地解釋「六經」；見道之後，是「六經」替我服務，絞盡腦汁地解釋我。《六祖壇經》裡面還有一個故事，和《法華經》的故事非常類似：

師自黃梅得法，回至韶州曹侯村，人無知者。有儒士劉志略，禮遇甚厚。志略有姑爲尼，名無盡藏，常誦《大涅槃經》。師暫聽，即知妙義，遂爲解說。尼乃執卷問字。

師曰：「字即不識，義即請問。」

尼曰：「字尚不識，焉能會義？」

師曰：「諸佛妙理，非關文字。」

尼驚異之。遍告裡中耆德云：「此是有道之士，宜請供養。」[①]

六祖在湖北黃梅的五祖弘忍那裡得到禪宗心印法門後，回到廣東韶關曲江縣的曹侯村（今之南華寺所在地），沒有人知道他是得了五祖衣缽傳承的人。有位儒者劉志略，做官退休後回到家鄉曹侯村，喜歡研究佛法，對六祖非常恭敬且加以護持。志略有個姑姑做了女尼，法名叫無盡藏。無盡藏對《大涅槃經》非常喜愛，別的經都不學，專學這部經，專念這部經。《大涅槃經》全稱《大般涅槃經》，簡稱《涅槃經》，也是一部很厚、很大的經。

無巧不巧，《涅槃經》和《法華經》這兩部經都是佛陀在臨涅槃之前，最後一刻講授出來的。由於它們是最後的經典，所以也是最重要的經典。因爲佛陀這樣的人在最後一刻講的法一定是最重要的，他一定是把自己想講的話都毫無保留地講出來。這有點兒像遺言一樣，人們在立遺囑時一定是無話不說，不會藏著掖著。故歷代佛子都十分重視這兩部經。

和法達很相似，儘管常常念誦《涅槃經》，但無盡藏不知道《涅槃經》在說什麼，因此她很苦惱。正好，她遇到了六祖慧能。一次，她念這部經的時候，六祖慧能在旁邊聽了一會兒，立即知道了經中妙義，也就是知道了《涅槃經》的真義，就給她講解。隨後，無盡藏又向他請教字詞，因爲《涅槃經》中的有些字她不認識。六祖說：「你要是問我字詞，就免談，因爲我不識字。但若要詢問經義，隨你來問。」無盡藏就很瞧不起六祖，說：「連字都不認識，怎麼能理解經義？」她的言外之意是：「我識了那麼多字，讀了一二十年都沒讀懂這部經，你連一個字都不識的人，聽一遍就能懂？」六祖就說了一句著名的話：「諸佛妙理，非關文字。」這句話的意思是，諸佛至高無上的妙理，在於以心傳心，這跟文字沒有什麼關係。翻譯成現在的話說，就是你別高高在上，看不起我，雖然你認得那麼多字，我一個字都不認得，但你的智慧說不定還不如我呢。先驗智慧跟後天的文字、知識沒有什麼必然的關係。

「諸佛妙理，非關文字」，從這句話就可以看出，唐朝人說話，就連這麼簡單的一句話，都說得那麼有詩意，那麼飽含文學性。六祖慧能是在教導這個受過高等教育的尼姑，學佛不要死在句下。過去的女人受過這麼高深的教育，就證明她的出身一定不低。因爲唐朝時期的女人，除非是大官宦人家或名門之後，才有可能有機會接受教育。不然，一個鄉村的村夫民婦，是不可能受到這樣高深的教育的。而這個尼姑能讀懂那麼深奧的《涅槃經》，證明她一定受過高等教育。她既然受過高等教育，那她的出身一定不一般。

這個常識六祖是明白的。所以六祖就諷刺了她一番：別以爲你出身高貴，受過良好的教育，就一定智慧高明。出身高貴和智慧高明是兩個概念好不好？就像我們現在說的「你北大畢業又怎麼的（dì）？北大畢業出來的人照樣不明事理，而且這樣的人多得是。別以爲你北大畢業就了不起！」六祖想表達的差不多就是這個意思。「諸佛妙理，非關文字」這句話一出，把那個尼姑驚訝得眼睛都瞪大了，連忙說：「有道理！」她認爲，能夠說出這樣有內涵的話的人，一定非同一般，不可小看。所以就放下了架子。

① 尚榮譯註：《壇經》，中華書局 2010 年版，第 103 頁。

經過六祖一番開示，無盡藏當下頓悟，立即拜他爲師，跪倒在他腳下，說：「我願意皈依您，成爲您門下的一名弟子，繼續學習佛法。就是剛纔您那幾句話，解開了我十幾年的疑惑，『聽君一席話，勝讀十年書』這句話驗證在我身上了。我聽了您這幾句話，不僅是勝讀十年書，而是勝讀十年經。我這十年來讀的經都不如你這幾句話重要。」總之，她對六祖是佩服得五體投地，從此以後追隨於六祖，成爲六祖門下的一位高尼，也是六祖門下的第一個女弟子。

自那次聽六祖開示後，她就遍告家鄉那些德高望重的長老，說：「這位大師雖然一個字也不認識，但他是一位得道高人，大家應該發心供養護持他。」這個尼姑後來去了江西贛州隱修。她的修行境界非常高，而且不是一般的高，是幾乎接近六祖水平的高。用佛家的話說，就是達到了大菩薩的境界，她就是活著的大菩薩。她圓寂後，肉身也成爲金剛不壞身。圓寂前，她囑咐徒弟玄機尼到曹溪找六祖。六祖聽了玄機尼帶來的消息後，就命人去江西把無盡藏的法體請回來，在曹溪的寶林寺也就是現在的南華寺附近建了一座無盡庵來供奉她的法體。自那以後，曹溪禪門女眾輩出，都視無盡藏庵爲祖庵。無盡藏庵現在隸屬南華寺，在南華寺右側，是目前廣東省內最大的尼姑庵。[①]總而言之，她在歷史上是有一定的影響力的。不過這不是我們要說的重點。

我們要說的重點是，一個真正明心見性的人對所有經論都無所不通。不僅六祖慧能如此，是所有明心見性的人都這樣。但這個「無所不通」有一個前提，那就是他只對自己所歸宗的流派無所不通。如果他歸宗的是佛家，那麼他僅對佛家經典無所不通；如果他歸宗的是儒家，那麼他僅對儒家經典無所不通；如果他歸宗的是道家，那麼他僅對道家經典無所不通。

如果他是佛家人，就像六祖慧能那樣已經明心見性了，對佛家經典無所不通，能否說他對儒家經典也無所不通呢？不一定。他對儒家經典有可能也像對佛家經典那樣無所不通，但這種概率極低，絕大多數情況下是一竅不通，反之亦然。比如說王陽明在龍場悟道了，悟道以後的王陽明對儒家的經典，當然就像他的先輩陸九淵那樣對儒家的經典無所不通。那也衹是對儒家無所不通，就是在儒家門內無所不通。一旦跨出儒家之門來到佛門，能不能在佛門內繼續做到無所不通呢？有可能做到無所不通，但概率極小。絕大多數情況下，他是一竅不通：該誤解的照樣誤解，該有偏見的照樣有偏見。這點需要強調一下。

我們所說的「無所不通」和「六經皆我註腳」，衹是在本門內如此，跨過門就不好說了。就像之前說的，截至目前，在我所閱讀的著作中和所瞭解的情況下，包括王陽明在內的歷代儒家大師，沒有一個瞭解佛道兩家。儒家大師不瞭解佛道，佛家大師不瞭解儒、道，道家大師不瞭解佛、儒，他們之間的誤會、曲解、隔膜還是十分明顯和頑固的，他們之間的所知障如同銅牆鐵壁一般，還是難以逾越的。這是人類的一種認知悲哀，一時半會兒是難以克服的。之前也有一些人號稱是儒佛道的通家，既通佛，又通儒，更通道，但事實上，他是假通家、真隔膜，他對另外的兩家還是有很大的隔膜，並不通達。但我們希望以後多誕生一些真通家，這樣人類文明就會躍升到一個輝煌的新高度。表面上看來，儒佛道都是一，無論哪兩家相通，都是一加一，實際上，通家絕不是簡單的一加一等於二的問題。通家的誕生有著極其深遠的價值和意義，其背後是人類對自身的認識、對天地宇宙存在的認識的一次質的飛躍和昇華。這個話題就說到這裡，下面回歸「無爲格」的主題。

如上所述，無爲格有一個前提——明心見性，不管是儒家的明心見性，道家的明心見性，還是佛家的明心見性，任何一家都可以。衹要明心見性，我們就具備了一種能力：無爲格。明心見性之後，我們仍然能發現我們的大腦中、我們的存在中，還是有一些霧霾、陰雲和雜念，特別是剛剛明心見性，會更明顯。怎麼辦呢？用無爲的辦法格除之。這就叫「悟後起修」。

① 參見滕建明：《史說大愚禪寺》，西泠印社出版社 2017 年版，第 45 頁。

所以，明心見性或開悟後不是意味著不用修了，還要繼續修，不過這是站在一個新的起點上修，這跟當初從凡夫起點上修不可同日而語。因此，不是說一明心見性就到達了終極覺醒、終極圓滿的終點，明心見性距離終點還是有些距離的。明心見性相當於看到太陽，終極覺醒或終極圓滿相當於擁抱太陽、融入太陽、成爲太陽。那麼，看到太陽到擁抱太陽、融入太陽、成爲太陽，這中間還是有一條較長的路要走的。

明心見性就是真真切切地看到太陽在哪裡了，從此以後不會迷失方向了。爲什麼呢？因爲我看到太陽在哪裡了，我已經發現它了，我的眼睛已經睜開了。打個比方，之前我是一個瞎子，有人告訴我太陽在東方，也有人告訴我太陽在西方，還有人告訴我太陽在南方，我一下就被他們搞蒙了：到底太陽在哪裡？有一天，我把眼睛治好了，終於可以親眼看到太陽了。明心見性、開悟就相當於親眼看到了太陽。但是，看到太陽也即明心見性以後，我們的身心中還是有一些雜質、雜念、習氣需要消除，特別是剛剛明心見性的時候。因此，我們要在新的起點上進一步地做格物工作。

儒佛道對明心見性前後的煩惱有一個共見。什麼共見呢？明心見性之前，我們的習氣、煩惱、痛苦、雜質都是粗大的、粗淺的，簡稱爲「粗煩惱」。明心見性之後，我們仍然會有煩惱、雜質、習氣、種種生物性，但此時粗大的、低級的、粗劣的、明顯的、強大的、顯而易見的煩惱已經被消除了，剩下的都是「細煩惱」。如果粗煩惱沒有消除，你是不會明心見性的。反過來說，如果你已經明心見性，說明你的粗煩惱一定被消除了。

明心見性之後要面對的細煩惱，相比之前的粗煩惱而言，有兩個特點：第一，深刻得多，因爲這已經不是表面上的煩惱了，而是很深層次的煩惱；第二，微妙、微細、深沉得多，難以覺察，難以消除。打個比方，粗煩惱相當於生活在海面上的大型生物，比如鯨，它們體格龐大，動靜也很大，遠遠地就能看見它們。細煩惱、細習氣相當於沉在海底，甚至躲在海底沙子裡的一些體型比較小的生物，它們把自己埋在沙子裡，衹有一雙眼睛或者說一根觸鬚露在外面。要是從旁邊經過，不注意的話根本就發現不了它們。一旦有小魚游過，它們會以迅雷不及掩耳之勢抓住小魚，然後快速地躲迴沙子裡。它們很會偽裝，潛藏得很深：只在有需要的時候才露出來；不需要的時候，它們會長期地潛藏在那裡。放眼望去，你會發現海底一片祥和、安寧，其實裡面充滿了危機。衹是你不知道而已。你衹是粗粗地一眼掃過去，就匆匆得出結論說：哎呀，這海底如此寧靜、祥和！其實根本不是這樣。你放一條小魚進去試試，就會發現海底的礁石堆中、淤泥裡和沙土下，到處隱藏著各種捕獵高手，只不過它們善於偽裝，你一下看不出來。有的魚的外表形同石頭，乍一看就是岩石的一部分。其實它不是岩石，而是一個偽裝大師，特別擅長偽裝。我們身心中的很多煩惱、雜念，就像那些善於偽裝的魚一樣，隱藏得很深，不輕易暴露。這些通通稱爲「細煩惱」「細習氣」。

明心見性後我們面對的是細煩惱、細習氣。那麼發現這些煩惱以後怎麼辦？無爲格。消除細煩惱、細習氣不能用有爲格，有爲格是格不掉的。爲什麼格不掉呢？不對癥。要對癥下藥，若是藥不對癥，就算它再好也沒有意義。有爲格相當於藥，細煩惱、細習氣相當於癥，有爲格這個藥對細煩惱、細習氣這個癥無效，衹有無爲格才有效。無爲格是怎樣格的呢？身心放鬆，一片天地自然，這就是無爲。「無爲」的字面意思是不作爲，什麼都不做。什麼都不做就是放手讓心性去做，衹有我們什麼都不做了，心性才能做。我們要是做了，就會壓制住心性，如此心性就沒有辦法工作。衹有當我們停止了後天的一切造作、一切努力、一切有爲的時候，已經彰顯、呈現出來的心性、良知才能工作。心性、良知或無相光到哪裡，就會把哪裡的煩惱、習氣、雜念和生物性之種種都淨化、轉化、消除，總之就是格掉，這就叫「無爲格」。

綜上，有爲格是明心見性之前的格物，是格物的低級階段、凡夫階段、後天階段，是帶有一定暴力傾向的階段；無爲格是明心見性之後的格物，是格物的高級階段、聖賢階段、先天階段，是沒有任何暴力傾向的階段，是在溫良中完成格物的。

王陽明的格物是有爲格還是無爲格呢？無爲格。在王陽明這裡，格物的過程就是致良知的過程，格物就是致良知，簡稱「致知」。「格物就是致知」的意思是：不是格物之外有致知，也不是致知之外有格物，是格物本身就是致知，致知本身就是格物，完成格物的過程就是完成致知的過程。因此，《大學》裡的「致知在格物」，在王陽明這裡完全等同於「格物即致知」。格物之外無致知，致知之外無格物，格物與致知完全同義，這是陽明心學的核心，也是陸王心學的核心。

我們再看朱熹的格物致知。朱熹格的是什麼物呢？他格的是心外之物，不是心內的不良之物。心外之物就是我們看到的社會上、生活中、家庭裡，以及山河大地、日月星辰等的種種事物，總之都是身外之物。在朱熹學中，「格」是什麼意思呢？認知、瞭解。我要瞭解感官面對的所有事物（外在事物），具體來講，就是眼睛看到的所有事物，耳朵聽到的所有事物，心靈感受到的所有事物，以及我正在經歷的這些事物，比如說家庭中夫妻之間、父子之間等所產生的事物和工作中的事物，我都要盡心盡力地、透徹地瞭解它們。

儒家文化裡有一句令人振奮的話：一事不知，儒者之恥[①]。這句話就是朱熹要表達的意思：身爲一個儒者，不要放過你看到的每一個事物，不要放過你聽到的每一個事物，不要放過生活中正在經歷的每一個事物。如果有一個事物出現在你的世界中，但是你沒有留意它、認識它，甚至都沒有發現它，你應該感到恥辱。用現在的話說，你要保持著絕對的、全方位的、永不知疲倦的覺知。衹有保持覺知，也就是保持清醒，你纔能保證自己沒有放過你看到的一切，聽到的一切，經歷的一切。這就是第一個環節：每一件小事都不放過。衹有不放過，你纔能完成第二個環節：盡最大的可能瞭解它。衹有完成了第二個環節，你才能進入第三個環節：盡最大的可能改善它、提陞它、改良它。

覺知事物、瞭解事物、改善事物這三個環節合在一起，就是朱熹的「致知」。無論這三個環節中的哪一個環節沒有做好，就說明你的致知有缺陷、不完整，或你沒有做好致知工夫，或你不願意致知，你是一個靈魂上的懶惰者，你墮入了昏沉與習氣中。這在儒家是不可饒恕的罪過。這種罪過是極大的，大到什麼程度呢？大到幾乎等於殺人的罪過。

朱熹要求我們，身爲一個儒者，要有羞恥心。怎樣才叫有羞恥心？衹要有一事不知，就要生起羞恥感。怎樣才能避免一事不知呢？時刻處在最大程度的覺知之中。但光有覺知還不行，還要進一步地深化，過渡到第二個環節：盡最大的可能瞭解出現在你世界中的所有事情，把它們全部搞明白，弄清楚。認識不清楚的，那就下功夫直到認識清楚爲止；理解不了的，那就下功夫直到理解爲止；不明白的，不要怕不明白，一直努力到明白爲止；想不通的，不要怕想不通，好好想，一直想到通爲止。整個過程就叫「格物」。不過它格的是外在之物。

朱熹也認爲，格物即致知，格物的過程就是致知的過程，格物之外無致知，致知之外無格物，致知和格物是一件事情，不是兩件事情。

格物是因，致知是果。通過格物也就是通過提陞我們的覺知，可以不斷地提陞我們的理解力、認知力、敏銳力，不斷地加強我們的洞察能力、分析能力、邏輯推演能力等綜合能力。當我們把這幾個環節完成以後，我們對周圍事物的瞭解、認知、洞察的程度也就呈指數級上升。我們越來越瞭解它們，越來越洞察它們，越來越掌握它們，越來越明白它們。瞭解它們、洞察它們、掌握它們、明白它們，就叫「致知」。致知就像剝洋蔥一樣，一層一層地認知事物。我們對事物的瞭解層層深入，深入一層，致知就新一層，再深入一層，致知又新一層。「致」就是到，「致知」就是我們又到達了一個新的認識高度，又到達了一個新的認識層面，又到達了一個新的洞察境界。

---

① 一事不知，儒者之恥：又作「一物不知，以爲深恥」。漢代揚雄《法言・君子》有「聖人之於天下，恥一物不知」，《南史・陶弘景傳》有「讀書萬餘卷，一事不知，以爲深恥」。（參見葉子雄主編《漢語成語分類詞典》，復旦大學出版社 1992 年版，第 422 頁。）

因此，致知是果，格物是因。有格物的因，才能獲得致知的果。格物和致知是同一個事物，不是兩個事物，它們是同一事物的初期和終期的關係，是同一個事物的因和果的關係。因此，朱熹一再強調致知就是格物，格物就是致知。爲什麼說格物就是致知呢？我通過格物所獲得的新知，又成了我下一次格物的起點。也就是說，因變成了果，果又變成了新的因，新的因又產生了新的果，新的果又變成了新的因，……因果鏈就這樣不斷地推演下去，我們的智慧也不斷提高。但這個叫「纍積型智慧」，屬於經驗智慧。

這就接續上了我們前面所說的，朱熹把先驗智慧改造成了經驗智慧，把內聖之學改造成了外王之道，把自律道德改造成了他律道德。那麼，他是如何改造的呢？他把儒家的每一句話都偷梁換柱，悄悄地改掉。其中，他改造的最關鍵之處就是「格物致知」。因爲「格物致知」是一個分水嶺，所以，朱熹在「格物致知」上下足了工夫，寫了不下數百萬字來改造。最後，他終於成功地把內聖之學改造成了外王之道。他的成功標誌著聖學的失敗，他越是成功，孔孟之道就越是失敗。

朱熹遇到陸九淵，可謂棋逢對手。陸九淵堅持認爲，朱熹無可救藥了，他給朱熹學下了一個論斷：聖學歧出。這句話是非常嚴重的，因爲朱熹一口咬定自己就是儒家正宗，他從來不懷疑自己的正宗性。衹有陸九淵說他不正宗，這等於摸了老虎屁股冒犯了虎威，這就是他們一輩子爭論不休的原因。朱熹說：「你陸九淵不管說我什麼，我都可以接受，但說我是『聖學歧出』，這絕不能接受。因爲這是原則性的事。這事沒得商量。除非你收回你的話，衹要你一天不收回你的話，咱倆一天就甭想和諧。」而陸九淵堅持不收回自己的觀點，堅持認爲朱熹的學問是「聖學歧出」。

什麼叫「歧出」？就是不在孔孟正道上，岔出去了。至於岔到了哪裡，陸九淵說：「我也不知道他岔到了哪裡，只知道他不在正道上，但我無法對歧路做出進一步的定義。總之我說不清楚。」那麼陸九淵爲什麼說不清楚呢？因爲當時還沒有經驗智慧跟般若智慧之別，所以他說不清楚。大家對經驗智慧跟般若智慧這兩種完全不同的智慧的認識，以及般若智慧、經驗智慧能帶來什麼，並不清楚，相當模糊。到了現在，我們才終於弄清楚：內在的、先天與生俱來的、建立在理性（性理）之上的般若智慧，可以帶來內解放、內覺醒；外在的、後天形成的、建立在感性與知性之上的經驗智慧，可以帶來外解放、外覺醒。

陸九淵衹是憑藉自己的直覺，認識到朱熹不在孔孟正道上，岔出去了，已經誤入歧途了。他衹能認識到這一層，再進一步就認識不清了。於是，朱熹問陸九淵：「你總說我步入歧途，不是正宗嫡出，那你說清楚，我具體歧在哪裡了，怎麼就不是正宗嫡出了？你要是能把我說得心服口服，我一定改正。」陸九淵繞了半天也說不清，衹是說他歧出。他越是說不清，就越是引起朱熹的反感。朱熹說：「你爲什麼說不清？說不清的原因在於我根本就沒有在歧途上，只是你硬要說我在歧途上，這就叫『栽贓』。既然是栽贓不是事實，你當然就找不到證據了。」因此，朱熹就不服氣，堅定地認爲自己是嫡出的，是正宗傳承。

陸九淵說不清是有歷史原因的，用現在的話說，這叫「歷史的局限性」。學歷史的人經常說某某人在那個時代沒有看清楚很多事情，但這並不代表他的智慧低。那是什麼原因呢？歷史的局限性。

誰都逃不掉歷史的局限性。再過一百年，後人看我們這一段，就會發現我們也有很多這樣那樣的歷史局限性，只不過我們現在看不到罷了。因爲我們還沒有走進歷史，等什麼時候我們走進歷史了，後人才會發現我們的歷史局限性。這是沒有辦法的，因爲它是與生俱來的。衹要我們生活在歷史中，一定會有歷史局限性，只不過看是多是少而已，誰都逃不掉。

孫中山再偉大，照樣有歷史局限性；毛澤東再偉大，照樣有歷史局限性。但當時他們是發現不了的，如果發現了，他們也就沒有歷史局限性了。正是因爲他們自己沒有發現，被我們這些後人發現了，這纔給他們一個善意的評價，叫「歷史的局限性」。孫中山也是一代大賢大智之人，但他再怎麼賢明和智慧，都逃不出歷史的規律，其中一個規律就是歷史的局限性。毛澤東更是賢明、智慧，而且這不衹是我們中國人這麼認爲，

全世界都認爲中國出了個太陽般的毛澤東，都認爲他很偉大，乃一代聖傑。但就是這樣的一代聖傑，他還是有相當大的歷史局限性。不可否認，毛澤東對中國有著巨大的貢獻，挽救了中國，但是他晚年也犯了很多錯誤，如「大躍進」運動（1957—1960）、「文革」（1966—1976）運動，又把中國推向了滅亡的邊緣——差點兒就滅亡了。這點已經成爲不爭的事實，無須討論。就在國家生死存亡之際，天不亡我中華，讓鄧公（鄧小平）重新出山，力挽狂瀾，把幾乎崩潰的中國挽救了回來，並踏上了改革開放之路，這才有了我們今天物質豐富、幸福美滿的生活。這都拜鄧公所賜。要不是鄧公，新中國可能就不在了。這不亞於二次締造中國。毛澤東是第一次締造新中國，鄧公是第二次締造新中國。鄧公並沒有完全否定毛澤東的歷史貢獻和偉績，他也承認毛澤東晚年的確犯了錯誤。他爲什麼要這樣做呢？就是因爲他深知歷史的局限性。

再偉大的人都逃不出歷史的局限性這個魔咒，掙脫不了這個束縛。歷史的局限性就相當於所知障。就像前文提到的那樣，佛說他跳脫了所知障這個束縛。因爲佛家破了所知障才能成佛，不破所知障成不了佛。佛說「我成佛了」，意思是「我已經破掉了自身內內外外的一切所知障」。但事實證明，佛也破不了歷史的局限性。歷史的局限性是所知障的另一種存在形式，縱使佛也不能徹底破了所知障或歷史的局限性。還是孔子偉大，他認爲我們衹能破一部分所知障，還有一部分是破不了的。就像歷史局限性這種所知障，誰都破不了，縱然是佛也破不了。事實證明，佛陀的很多思想、很多觀點都落後過時了。爲什麼會落後過時呢？歷史的局限性造成的。落後過時就是歷史局限性，它們是同義詞。

不能把佛陀當年所有的東西原封不動地拿到現在使用。這句話就含著佛陀的一些東西是歷史的產物，過了那段歷史，這些東西就沒有意義了。不僅沒有意義，反而還成爲新的歷史階段的絆腳石。在當時，有些思想、觀點、制度是非常先進、非常有價值、非常必要的。但是，隨著歷史的演變和前進，它們慢慢地就被歷史淘汰，反過來還成了新生事物的障礙者。所以，不是佛陀所有的東西今天都能用，有些東西就應該隨著時間的推移進入歷史的垃圾堆中。但也有好多東西是要保留的。這就叫歷史的局限性，誰也躲不了。不僅佛家如此，道家也是如此。在現在看來，道家的很多東西都是垃圾，豈止是垃圾，還對身心有害。應該把那些有毒的、垃圾的、無用的、過時之物拋棄掉。到底哪些是垃圾和無用之物呢？這個甄別起來十分困難，不是一代人就能完成的，需要很多代人的前赴後繼才能完成。但是再艱難也要完成。因爲如果不完成，它攜帶著這麼多的毒素、垃圾和無用之物，就成了歷史的包袱，非常影響道家智慧的更新與發展。

任何一門思想學說、文化流派，都有它超越歷史的一面，也有它受束於歷史的一面，受束於歷史的這一面就應該被拋棄。而超越歷史的這一部分是永恆的真理，一定要保留。所以文化的更新是一件十分困難和複雜的事。這個事極度微妙，極度艱鉅，講起來容易，要做到太難太難了，這就是爲什麼很多東西幾百年都得不到更新之所在。就像陽明心學，自從它誕生以後就從來沒有被更新過，一直保留著它原來的樣子。爲什麼保留著原來的樣子？因爲「更新」兩個字要做到實在太難了，簡直難似登天。因爲太難，所以衹能原模原樣地放在那裡，無法更新。除非天才出現，才能勝任這個工作，一般的人免談。

一句話，陸王的格物致知與朱熹的格物致知有著本質上的差別：朱熹的格物致知是典型的經驗智慧，陸王的格物致知是典型的先驗智慧。也就是說，一個是自然科學和社會科學，一個是生命科學；一個是外王之道，一個是內聖之道。在這種情況下，王陽明的思想、性格是偏向於陸九淵的，跟陸九淵妙合天成，心心相印。對朱熹的東西，王陽明肯定難以理解，難以駕馭，無法做到心心相印，實際上，就是性格不合，思路不同。因此，他雖然下大力氣學習朱熹——「『遍求考亭遺書讀之。一日思先儒謂「眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理」。官署中多竹，即取竹格之』」，但學習的結果是什麼呢？「『沉思其理不得，遂遇疾』」。

這說明他隨父在京時已探索過程朱之學。但毋庸諱言的是，以坐對竹子去體驗朱子的格物之理，是幼稚

和可笑的。因爲朱熹從來沒有教人這樣去格物致知，當時的程朱學者也沒有人這樣去格物致知的。這說明他對朱子的格物學說在理解上的粗淺。但從這裡可以看出守仁求學的可貴處，即他試圖把自己所從事的學術變成自己的實踐，而決不僅僅停留在紙上或口頭上。

王陽明「取竹格之」採用的是經驗智慧的認知方式，也就是說他走的是典型的外王之路，走的是朱熹的路，他就想試試朱熹這條路能不能行得通。結果卻因爲格竹子，他不但沒有獲得自己想要的結果，最後還病倒了。

朱熹的學問和王陽明的性格固然不合，但王陽明試圖通過格竹子的方式，來驗證朱熹格物致知的教導，這種理解就是錯誤的，驗證手段和途徑也是錯誤的。朱熹講的衹是一種大體上的原理，即我們不要放過生活中的所有事物，要對其進行研究和思考。那麼這個研究和思考，是不是衹能用一種方式來進行？事實上，不管採用什麼方法，衹要對其進行研究和思考，就是格物。具體到什麼事物就使用什麼方法。所以，在這一點上，朱熹也是靈活的。如果你是一個心理學家，就用心理學的方法；如果你是一個統計學家，就用統計學的方法；如果你是一個木匠，就用木匠的方法。他從來沒有說過必須用哪一種方法來認識一個事物。

王陽明誤解了朱熹的意思，用了錯誤的方法。他死死地盯著竹子不放，開始天馬行空地亂想一通，想、想、想，一直想不通，心裡就堵住了，最後堵出了病來。然後，他反過來誣賴朱熹的方法有問題。其實王陽明格竹子的方法並不是朱熹真正的意思，而是王陽明理解的意思，但王陽明把這個怪在朱熹頭上。所以，朱熹也背了個黑鍋。朱熹說：「我什麼時候讓你抓住竹子不放的？我衹是說要認識周圍的事物，但是認識的方法是無窮多樣、靈活多變的。誰讓你不知道變通的？你自己不知道變通，反而怪罪我。」就像我們開車時，明明前面有一棵樹，但我們沒有及時轉方向盤，把車直接撞上去了，最後卻怪導航有問題。導航說這個鍋我不背，我又沒讓你不轉方向盤，你看到樹了還不知道轉方向盤，車當然就撞到樹上去了，這能怪我嗎？我導航衹是我導航的作用，你沒有善加運用我這個導航，那是你的事，我不背這個鍋。

在經驗智慧上，朱熹的格物致知並沒有錯，相當正確。儒家向來輕視經驗智慧，如果能把朱熹的感官認知、知性推理這一塊經驗智慧的內容補充進儒家，那就太及時、太重要了。我們中國的三大文化主流——儒佛道，有一個共同的毛病，就是遺外而重內，過於強調心性之學，過於淡化感性認知和知性認知，不去發展、推動感性認知和知性認知，過於淡化、藐視、嘲笑經驗智慧，導致我們在這方面特別的薄弱，始終發展不出自然科學與社會科學。如果朱熹當初彌補了這個欠缺，那麼他的偉大程度絕不亞於佛陀與孔子。

然而，無論是經驗智慧，還是先驗智慧，它們由幼稚到成熟，由膚淺到深刻，都不是一兩代人就能實現的，而是動輒需要數十代人也即數百年，甚至上千年才能夠實現。

儘管朱熹已經是一個非常賣力、非常勤奮的思想家，但他一個人在他這一代中，無法將經驗智慧理出一個頭緒並推進到成熟的階段。因此，朱熹的經驗智慧思想體系還是很幼稚、很粗糙的，甚至是支離破碎、顛倒混亂的。這也是他的歷史局限性造成的。我們中國沒有經驗智慧這一塊怎麼辦？只好從西方引進來。如果不從西方引進來，依然被儒佛道把持著天下，中國可能到現在還會像明朝那樣幾乎沒有經驗智慧，仍然發展不出建立在經驗智慧上的社會科學體系和自然科學體系。也就是說，我們的生產力和生產關係仍然處在最原始、最初級的階段。

有一個典型的例子。爲什麼「五四」時期的傑出青年們非要引進西方的科學技術？因爲他們看到了一個可怕的事實，他們那個時代的生產手段與春秋戰國時期相比，幾乎沒有任何變化。春秋戰國時期用鐮刀割麥子，「五四」之前還是用鐮刀割麥子；春秋戰國時期用牛耕地，「五四」之前，廣大農村還是用牛耕地；春秋戰國時期用茅草蓋房子，「五四」之前還是用茅草蓋房子——牆還不是磚瓦牆，而是土牆。我小的時候，家裡的牆就是土牆，屋頂以茅草或者稻草覆蓋。大家知道茅草屋是從什麼時候開始有的嗎？又是持續了多長

時間的嗎？我們早在周朝（前 1046—前 256）的時候就用茅草蓋屋了[①]，到了「五四」時期，還是用茅草蓋屋。也就是說，從周朝到「五四」時期的三千年裡，中國在生產力上沒有任何變化。多麼可怕！真是細思極恐啊！三千年裡，我們的住房沒有變化，耕地沒有變化，莊稼沒有變化，收成沒有變化，最重要的幾個環節幾乎都沒有變化。我們三千年幹什麼去了？

這下「五四」的有志青年們就覺得中國如此發展下去不行，必須改革，打翻舊社會，締造新中國，不然後果不堪設想：我們自己就會把自己給整死，自己就會把自己給困死。我們處在倒退中，好像進入到了一個死胡同，怎麼也走不出來了。因此，他們痛下決心，一定要締造出一個新中國來。這纔有了「五四」新文化運動，以及「五四」之後毛澤東引領我們鬧革命。不鬧不行，必須打破舊中國。不來一次徹底的翻箱倒櫃，不來一次徹底的革命，中國就沒有一點點的希望了。無論從哪個角度看，中國都走到了無解的死胡同，到處都是死結，怎麼樣都解不開。也就是說，中國已經是枯樹了，而且是從樹皮枯到了樹心，從樹梢枯到了樹根，徹徹底底地枯掉了。要想讓這棵枯樹換新枝、發新芽，非得經歷一次脫胎換骨的革命不可。

這場革命是由偉大的共產黨完成的。就憑這一點，共產黨對中國有再造之恩，不然就沒有中國了。因此說，「沒有共產黨，就沒有新中國」。衹要稍微瞭解下一百多年前的歷史，你就會發現這句話一點兒都沒有說錯。按照歷史來看，若是沒有中國共產黨，別說新中國，就連中國都不知道去哪裡了，就被日本的「大東亞共榮」[②]給「榮掉」了，非常嚴重！

我們的大樹爲什麼會從樹梢枯到了樹根，從樹皮枯到了樹心？爲什麼中華民族會走到生死存亡之際？就像我們國歌提到的那樣，「中華民族到了最危險的時候」。國歌裡唱的一點兒都沒錯。我們爲什麼會走到「五四」時候的那個樣子呢？所有的地方都死氣沉沉，毫無生機。原因是我們過於注重先驗智慧，過於輕視經驗智慧。自然科學與社會科學，或者說「德先生」與「賽先生」等必須通過經驗智慧才能推動發展，而我們沒有經驗智慧。因此我們的生產力三千年沒有發生根本性的變化，三千年前是什麼水平，三千年後還是什麼水平。

第一個明確認識到「沒有經驗智慧和建立在經驗智慧上的知識體系，以及建立在這些知識體系上的各門學科的長足發展，中國必亡」的人是誰呢？就是朱熹！所以朱熹是一個早產的天才，他出生得太早了。以至於連他自己都不知道他的發現意味著什麼，朱熹的對手陸九淵更不知道朱熹的問題出在哪裡，他只知道朱熹歧出了。至於朱熹爲什麼會歧出，是如何歧出的，歧出的結果是什麼，陸九淵看不清楚，理解不了。不僅陸九淵理解不了，連朱熹本人也理解不了。朱熹說，別說你陸九淵搞不清我是誰，連我都沒搞清我是誰，我也不知道我這個學問是什麼，但我就是直覺到不這樣搞不行。如果不這樣搞，我們的文化就會滅亡，我們的聖學就會滅亡，我們的民族就會滅亡，我們的民族和文化都沒有未來。因此，朱熹並不瞭解他自己學問更深層次的含義。爲什麼不瞭解呢？因爲歷史的局限性。我們現在來看，清清楚楚，明明白白。但在當時，他受限於時空，看不清自己，也看不清時代。即使看清，他也衹能看清表面上的一點點，更深層的東西他看不清也不理解。以上是從王陽明格竹子延伸出來的話題。

「但從這裡可以看出守仁求學的可貴處」，他求學的可貴之處體現在哪裡呢？知行合一。「他試圖把自己

---

① 據資料顯示，這個時間還要更早：「大約在五萬年前，隨著人類生活區域的擴大，與大自然作鬥爭的經驗豐富，開始由洞穴或從樹枝上向地面移建，出現用樹木搭建成的兩角落地的『人』字屋，上披野草、樹皮作爲防水材料。雨水順所披野草、樹皮直流而下，既保溫又防水。我們祖先發明的『築土構木』的方法，就地取材建造房屋就是例證。直到現在某些地區仍有以谷草爲房頂的大坡度草屋。」（劉尚樂編著：《建築防水材料試驗室手冊》，中國建材工業出版社 2006 年版，第 1 頁。）

② 第二次世界大戰期間，日本軍國主義炮製的侵略和奴役亞洲人民的殖民主義計劃。1940 年 8 月 1 日，日本近衛內閣外相松岡洋右正式提出建立以日、「滿」、華爲核心的「大東亞共榮圈」。9 月 28 日，日本政府製定了「日本外交方針綱領」，提出必須實現中日兩國的「全面和平」，努力促進「大東亞共榮圈」的建設。根據這個計劃，「大東亞共榮圈」包括印度支那、印尼、新加坡、馬來亞、泰國、菲律賓、英屬婆羅洲及緬甸等地。在 1941 年底至 1942 年初由日本陸軍省和拓務省製定的「大東亞共榮圈土地處理方案」中，認爲佔領蘇聯遠東領土亦是既定之事。1942 年 11 月 1 日，東條內閣成立「大東亞省」，負責著手建立「大東亞共榮圈」的活動。與此同時，瘋狂地屠殺被劃定爲「共榮圈」內國家的人民，大肆掠奪這些國家的財富，充分暴露了「大東亞共榮圈」的侵略本質。中國人民和亞太地區各國人民奮起抗戰，使日本軍國主義妄想稱霸亞洲的迷夢徹底破產。（朱傑勤、黃邦和主編《中外關係史辭典》，湖北人民出版社 1992 年版，第 89 頁。）

所從事的學術變成自己的實踐，而決不僅僅停留在紙上或口頭上。」這是王陽明的性格使然，更是他的優良習慣和優秀品質。

然而，守仁雖然格竹子失敗，他卻並沒有丟棄程朱之學，故二十一歲在家鄉又爲「宋儒格物之學」。但是，程朱理學分心理爲二的問題卻一直困惑著他，長期得不到解決。由是守仁轉向了僊佛。

第一句是講十幾歲格竹失敗，王陽明還沒有丟棄程朱理學的格物思想。據《年譜》記載，弘治二年（1489），王陽明十八歲時，攜夫人從江西回餘姚，船到廣信，專門去拜訪大儒婁諒，婁諒跟他「語宋儒格物之學，謂聖人必可學而至，遂深契之」，就是說，婁諒的話對王陽明起了莫大的鼓舞。故二十一歲的時候，王陽明再次遵循這個格物思想，希望更進一步。但是程頤和朱熹把「心」和「理」一分爲二的問題，一直困惑著他。因長期得不到解決，心裡再次堵住，所以王陽明轉向了僊佛。

這個「心」和「理」的關係問題需要著重闡述。王陽明後來明確提出：「心即理。心理不二，心即理，理即心；心外無理，理外無心。」[①]這是他龍場悟道後，思想成熟時得出的結論。但是現在，他還沒有得出心、理不二的見地，而是在思考朱熹的心、理爲二的問題。

什麼叫心、理爲二呢？朱熹的「心」跟陽明心學的「心」不是一個心。學問講到深處很微妙，差之毫釐，失之千里。馬列主義談心，陽明心學談心，朱熹也談心，從表面上看，你在說心，我也在說心，大家都在說心，似乎說的都是一個東西。實際上它們完全不是一個心，其中的差別是很大的。

王陽明之心和陸九淵之心，都是先天的道心。爲什麼要加上一個「先天」呢？因爲這個「心」是與生俱來、先天本有的，它就是先驗智慧。先天道心就等同於先驗智慧，也等同於自律道德。先天道心、先驗智慧、自律道德這些詞完完全全是一個意思。

朱熹的心，是後天的人心，也就是建立在感性和知性之上的經驗之心。由於這個心是人心，充滿了顛倒錯亂，充滿了習氣煩惱，所以，這個心不能帶來內解放或內解脫。但是，這個心有一個功能，即認知功能，它可以透過我們的五官，透過知性的邏輯推理去認識外界事物。所以，朱熹的心也可以叫後天認知之心。這個心認知的是外界事物的種種結構之理。通俗地說，朱熹所說的心就是科學家的認知能力。朱熹所說的對外界事物的理的探索，就是科學家進行的科學的探索。現在的物理學家、數學家、化學家、社會學家，都在探索自己所在領域的事物。認知者是心，被認知者是日月星辰、山河大地。認知者與被認知者一個是主體存在，一個是客體存在，它們之間是主客關係或能所關係，因此它們是二不是一，這就叫心、理爲二。

其實在孔孟那裡，心和理是一不是二：心即理，理即心。而陸王所謂的心即理、理即心就是秉承孔孟而來，他們謹守著儒家的宗旨和根本見不放，不敢越雷池一步[②]，所以他們是真正意義上的儒家正宗。

爲什麼朱熹一定要提出心、理爲二？朱熹說，心不是理，理不是心。但是，心可以認識理，而理不能認識心。心是探索者，理是被探索者；心是發現者，理是被發現者。爲什麼朱熹要做出這樣的歧出和改造？這並不是朱熹的頑固與偏見，是理之必然。因爲經驗智慧有一個基本法則：二元性。什麼叫「二元」？相互對立的兩種事物就叫二元，如探索者與被探索者、認識者與被認識者。如果取消二元，沒有二元，就無法形成或誕生經驗智慧。在過去還有另一個詞和「二元」同義，這個詞就是「相對」。必須在相對中才能形成經驗智

① 「愛問：『至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。』先生曰：『心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？』」（〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷一《語錄一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 2 頁。）

② 不敢越雷池一步：出自東晉時的溫嶠（qiáo）駐守雷池的一段故事。東晉時，世族權貴之間不斷發生戰爭。其中，庾（yǔ）亮的聲勢最大。他執掌中央大權，受到晉成帝（321—342）的賞識。凡是朝廷大事，晉成帝都要聽取他的意見。對此，鎮守歷陽的蘇峻十分不滿，他心想：我在沙場上屢建戰功，庾亮憑什麼青雲直上？咸和初（326），蘇峻接納亡命之徒，獨斷專行，亂施刑戚。庾亮覺得蘇峻遲早出現禍亂，所以打算削掉蘇峻的兵權，把他調回朝廷任職。滿朝的官員都認爲這樣不妥，溫嶠也上書勸阻。庾亮再次提出建議，同樣沒有被採納。蘇峻果然抗拒調令，隨後聯合祖約舉兵反叛，討伐庾亮。消息傳到駐守在雷池附近的溫嶠那裡。他聽說庾亮受圍，立刻發兵救援。不料，庾亮寫信叫他切勿越過雷池一步。因爲雷池一旦失守，歷陽也就保不住。溫嶠接到書信後「不敢越雷池一步」，堅守雷池。這便是「不敢越雷池一步」的由來，原意是要溫嶠坐鎮防地，不要越過雷池去京都，現在指做事不敢超越一定的界限、範圍。（參見譚龍曼編寫《中國俗語》，黃山書社 2012 年版，第 153 頁。）

慧。換言之，經驗智慧必須建立在二元上，必須有主體和客體，或者探索者與被探索者。祇要取消任何一方，就沒有辦法完成探索。完不成探索，就無法形成經驗智慧。因此，爲了建構經驗智慧，爲了讓經驗智慧能夠成立，一定要把理和心分開。

朱熹暗自竊喜，他認爲自己一生對儒家、對中華民族，乃至對人類最大的學術貢獻，就是成功地把過去混在一起的心與理分開了。從此，心、理爲二，不再是一了。祇有分開心與理，才能形成經驗智慧。他感覺到自己做出了一個劃時代的創舉，認爲這輩子沒有白活，別的東西都可以拋棄，因爲價值都不大，唯有這個「創舉」不能拋棄。

但王陽明認爲，心、理爲二是錯誤的。他反覆研究孔孟之學、「四書五經」，得出的結論是「四書五經」明明白白地說心、理是一。

也就是說，朱熹和王陽明都使用了「心」和「理」，但都沒有對它們做出界定，其實他們談的心、理已經不是一個心也不是一個理了。

王陽明說的心是「心、理不二」的心，是先天本有之心，簡稱「本心」。在後天之心也即人心中，是不可以說「心即理」的。在後天的人心中是沒有理的，要想懂得一些道理，必須從外面引進來：要麼是從書本中學習得來，要麼是從事物中學習而來。總之，必須通過外面的學習，我們的大腦才會有一些道理。包括現在的科學家也是要通過學習才明白很多道理。比如，飛機製造工程師懂製造飛機的全部原理，但這些原理沒有一個是他天生就會的，都是他通過後天點點滴滴的學習才掌握的。我們祇要不學哪個理，哪個理就不會。所以朱熹說，我們普通人出生時，大腦都是一片空白的，裡面什麼理都沒有。必須父母或老師慢慢地教，我們纔懂一些理。給我們灌輸什麼，我們大腦就擁有什麼；不灌輸任何內容，我們大腦就什麼都沒有。就經驗智慧而言，朱熹完全正確！每個人剛出生的時候，都是沒有任何經驗智慧的，必須經歷學習這個過程，才能獲得一些經驗智慧。一言以蔽之，不學習經驗智慧就沒有經驗智慧。朱熹是中國有史以來第一個認識到並正式且明確地提出這一理念的人，這是一個非常偉大的理念。

但是，王陽明說的心不是朱熹說的心。他說的心是先天本有之心，是心性之心，是性動爲心、性覺爲心、性明爲心之心。心靜即性，性動即心。好比一個人，躺下睡覺時叫「性」，站起來走路時叫「心」，管他叫什麼，不都是同一個人嗎？所以說，心就是性，性就是心，我們祇是爲了表述方便，才分爲心和性。千萬不要誤會成心是一個東西，性是另一個東西。心就是性，性就是心，所以本心即本性，本性即本心。

本心或本性有一個特點：內含萬有，此心具足，毫無欠缺。心性具足什麼？這個話題在我之前的著作中已經做過大量的闡述，爲避免重複和纍贅，我們在這裡就簡單提一下。心性具足很多屬性，如自在性、自由性、自生性、自然性、自明性、自覺性、自律性等等。這麼多的屬性又可以歸納爲真、善、美三性。這只是換了一個角度來談這些屬性而已。這麼多屬性之間是什麼關係呢？是共在關係，而非拼盤關係。我們不能把心性當成一個蛋糕切成很多份說這一份叫自足性，那一份叫自發性，另外一份叫自在性，……它們是瀰散關係或共在關係。什麼叫「共在」呢？說到自在，整個心性處處充滿了自在，自在瀰散了整個心性，自在即心性，心性即自在，心性到哪裡自在就到哪裡。其他屬性亦復如是。這點很重要。而且，心性是同時擁有自足性、自在性、自然性、自發性等屬性的，心性到哪裡，這些屬性就同時到哪裡，換個角度說，就是心性到哪裡，真善美就到哪裡。它們是這樣的關係。

在心性的眾多屬性中，有一個屬性叫自生性（或自發性）。自生性的「生」是指創生、創造。自生性就是現在文化裡常說的創造性。就自生性而言，心性就相當於上帝，創造萬有，創造一切。我們看到的、聽到的一切，包括我們的身心，全部是心性創造出來的。

心性爲什麼要創造萬有，創造一切？誰逼著心性，讓心性必須創造萬有，創造一切？沒有誰逼著它，是它本有的功能驅使著它創造了一切，這就叫「自生性」。所謂「其大無外，其小無內」，一切都是心性創造的，因此，心性是萬有之母。這個「萬有」是包括我們身心在內的萬有。試想一下，天地萬物是多麼豐富多彩！這麼豐富多彩、無所不有、無所不包的世界全部起源於心性。儒佛道三家有一個共見：心性之中萬有皆備，也即我們這個世界的所有事物全部儲存於心性中。而且心性中所含的，比已經創造出來的，還要多得多，因爲母永遠大於子。心性永遠是無窮大，而我們看到的這個現象世界衹是心性的無窮大分之一，永遠都是無窮大分之一。

我們的心性不僅包含萬有，還包含萬有的一切規律與法則。現在的太陽系爲什麼如此運行？物理學家說，這是因爲它們有一個物理規律和物理法則，太陽系所有星球都必須遵循著這個物理規律和物理法則運行。那麼，這個物理規律和法則是從哪裡來的？物理學家說：不知道。太陽系誕生的時候，這些法則和規律也隨之誕生了。等什麼時候太陽系爆炸了，相關的物理法則也就隨之消失，這叫「與物共存亡」。目前，物理學家的認識只達到了這個層次。但我們東方聖賢的認識要比之深刻得多，東方聖賢清清楚楚、明明白白地說，所有的物理法則全部源於心性，都是從心性中化現出來的。不僅萬有的規律和法則是來自心性，人與人之間的倫理道德法則也是來自心性。也就是說，所有事物的規律和法則，不管是社會法則還是自然法則，不管是形而下的法則還是形而上的法則都來源於心性。比如，爲什麼化學裡一個物質跟另一個物質在一起發生反應，就生成第三種物質？沒有爲什麼，是心性讓它們這樣的。這在化學中叫「化合反應」。化合反應也會遵循一定的法則，這種法則叫「化學法則」。所以，化學法則還是來自心性。一言以蔽之，無論是我們已經發現的還是尚未發現的，形而下（具象）的和形而上（抽像）的規律和法則，全部來自心性。這叫心性內含一切規律與法則。「一切規律與法則」就包括自然科學的規律與法則、社會科學的規律與法則、生命科學的規律與法則。所有規律與法則全部包含在心性中，這就叫「心即理」，或者叫「心含萬理」。

「心含萬理」的「萬」並非實際指稱，不是說真的有一萬或兩萬個理，這裡的「萬」是當「一切」講。心含萬理即心含一切理。這是儒佛道的共見，不是哪一家的單獨見解。儘管三家都承認心含萬理，但是每一家又各有側重，不是萬理一起抓，而是選取萬理中的其中一理作爲主理、主心骨、主要門徑而展開。比如，佛家是選取真幻之理作爲核心宗見或龍骨，其所有的思想體系都是圍繞著真幻之理展開的；儒家是選取善惡之理（又叫「良知之理」「自律道德之理」）作爲思想體系、文化體系的核心宗見或龍骨；道家是以美丑之理作爲思想體系、文化體系的龍骨（所謂「龍骨」，是指船隻、建築物等物體內像脊椎和肋骨一樣的支撐和承重結構。造船時要先做好龍骨。然後整條船都是以龍骨爲中心而打造出來的，大船小船都如此）。

儒佛道三家側重點不同，下手處不同，但是三家都異口同聲地認定：心含萬理，反過來說，一切理含於心中或者叫源於心中。這就叫「心即理，理即心」。不僅是「心即理，理即心」，包括自在性、自覺性、自明性、自足性在內的心性諸多屬性都是理，所以也叫「性即理，理即性」，簡稱「理性」，亦叫「性理」。因爲性就是心，所以「性即理」就是「心即理」，「理即性」就是「理即心」。因此它不僅是「心即理」，還是「性即理」，不僅是「理即心」，還是「理即性」，這是一回事。衹要承認「理即心」，一定會承認「理即性」；衹要承認「性即理」，一定會承認「心即理」。所以，理、心、性，這三者是一回事。這是儒佛道之共見，是沒有任何問題的。

朱熹之前的儒家，以及朱熹同時代的陸九淵、朱熹之後的王陽明都沒有問題，都能守住自己的根本見，用儒家的話說，都能守住家風或宗風。宗風就是宗見，家風就是家見。儒家或儒宗最根本的見地、主張、宗旨，也就是宗見、宗風或家見、家風，他們都能守住。但是到朱熹那裡就有問題了，他把理和心分開了：心不再是先天道心了，變成了後天人心；理也不再是性理了，變成了外在事物的物理。性理是形而上之理，物

理是形而下之理；性理是本有之理或存在之理，物理是後天的形構之理。在朱熹那裡，整個儒家的架構或根本走向都發生了變化。如果把儒學比喻成黃河，朱熹就在主流上決開了一個口子，河水在決口那裡岔走了。因此，朱熹的確是歧出，這點是沒有疑問的。陸九淵的話完全獲得了歷史的證明。我們現在已經把儒家的這個「心」與「理」的關係，算是概括性地闡述清楚了。

佛家也有「心」與「理」的關係問題。佛家的觀點也是心即理，理即心，或者叫性即理，理即性。這是佛家的正宗見地，即根本宗見。但是到了玄奘大師[①]那裡，他也是硬生生地在「黃河」上決了一個口，開出了一條新河道來：他把佛家的先驗智慧改造成了經驗智慧，由此產生了一門新學問——唯識學。唯識學是典型的佛家經驗智慧之學。跟朱熹一樣，玄奘也準備開創一個經驗智慧體系。但是，他最終也失敗了。何以見得？自然科學、社會科學並沒有從唯識學中孕育、誕生出來。這就證明，玄奘的唯識學是無果之學，是失敗之學。如果不是失敗之學，它就會像西方文化那樣從裡面孕育、誕生出自然科學跟社會科學，這是必然的。反過來說，沒有誕生出自然科學跟社會科學，那就證明這門學問的探索是失敗的。所以唯識學跟朱熹學的特點和命運很相似。

玄奘跟朱熹一樣，也試圖建立一個經驗智慧體系——他不僅是這麼想的，也是這麼做的：這個經驗智慧體系即所謂的唯識學。結果他把佛學改造成了「四不像」：既不是聖學，也不是俗學；既不是先驗智慧，也不是經驗智慧。他越是要理順，卻越理不順；越是理不順，他就越要理順。於是，他不斷地往裡面添加內容，不斷地添加、不斷地添加，加到最後，一般人都已經無法學習這門學問了。因爲它太支離破碎了，已經超出了人的忍受力。一個人專攻唯識學，如果二十年下來他還能像正常人一樣沒有瘋掉，就算達到了唯識學的最高境界。所以，學唯識學的最高境界不是成佛，而是能健康地活著。爲什麼這麼說呢？因爲絕大多數人治唯識學都治瘋了。原因就是唯識學實在是太龐雜、太繳繞了，深入進去簡直就像進入了迷宮一樣。身在迷宮衹有一個結局：瘋掉。所以玄奘很像朱熹，也是一位治學上的失敗者，他給後世留下了一個繁雜的學問：唯識學。

無論是朱熹學還是唯識學，都是失敗的學問。他們爲什麼會失敗？對此，我們給予一個同情的理解：這是歷史的局限性造成的。這是沒有辦法的，歷史就是這樣，我們都被歷史牢牢地束縛著，不能輕易地超越時代。

「由是守仁轉向了僊佛」，「僊」指道家，「僊佛」指道家、佛家。王陽明轉向了道家和佛家。

守仁最初接觸僊學，是出於好奇。《年譜》載，守仁在十七歲奉父命到江西洪都迎娶夫人諸氏。諸氏是其外舅諸養和的女兒，養和時任江西布政司參議。《年譜》云：「合巹（jǐn）之日，偶閑行入鐵柱宮，遇道士趺（fū）坐一榻，即而叩之，因聞養生之說，遂相與對坐忘歸。諸公遣人追之，次早始還。」這一故事，李贄《陽明先生年譜》及其他資料亦有類似的記載，當是可信。自古結婚是人生大喜的日子，守仁竟因聞道家養生之說，而忘記了在大喜的日子裡歸家，以至丈人派人找了一夜才找到他。這足見他對道家養生說的迷戀和好奇。

「守仁最初接觸僊學，是出於好奇。《年譜》載，守仁在十七歲奉父命到江西洪都迎娶夫人諸氏。」爲什麼要「奉父命」呢？因爲當時不能自由戀愛，婚姻嫁娶之事，男女雙方都是遵從「父母之命。媒妁（shuò）

① 玄奘（602—664），唐代高僧。通稱「三藏法師」，俗稱「唐僧」。本姓陳，名褘，洛州緱氏（今河南偃師緱氏鎮）人。他和鳩摩羅什、真諦并稱爲中國佛教經典三大翻譯家，唯識宗的創始人之一。十三歲就出家於洛陽淨土寺，曾遊歷國內各處寺院講學、問難，頗有心得。與此同時，接觸到佛教各派理論，又深感其中疑難問題甚多，懷疑原有譯經有訛謬。於是下決心要親自到印度去求法。貞觀元年（627），他從長安出發，經涼州（今甘肅武威），歷盡千辛萬苦，到達高昌之後，又經過今烏茲別克斯坦、阿富汗、巴基斯坦等國，進入印度。貞觀四年（630），到達印度那爛陀寺，拜戒賢爲師。玄奘在印度各地遊歷，遍訪五印度，並到過尼泊爾南部。貞觀十五年（641），他攜帶所取到的佛經 657 部，以及佛像、花果種子等返國。貞觀十九年（645）正月回到長安。玄奘不僅是中國古代著名的佛教學者，還是著名的旅行家。他到印度去取經，歷時十九年，行程五萬里，是中國歷史上一次艱險而偉大的旅行。回長安後，他把旅行中的所見所聞，進行口授，由弟子辯機筆錄，寫成《大唐西域記》一書。（馮克誠、田曉娜主編《四庫全書精編・史部》，青海人民出版社 1998 年版，第 643 頁。）

之言」。在雙方父母的安排下，他們很早就訂婚，到了結婚的年齡，男方就把女方迎娶回來。等王陽明長到了十七歲，他父親就命他從京城趕到江西洪都（今江西南昌）迎娶諸氏。

「諸氏是其外舅諸養和的女兒，養和時任江西布政司參議」。「外舅」：舊時稱岳父爲「外舅」，守仁的岳父爲諸養和，諸養和與守仁之父王華爲至交好友。「諸養和」：名讓，字養和，浙江餘姚人，明憲宗成化十一年（1475）進士，此時出任江西布政司參議，一家都在江西南昌生活。按古代禮儀，男方要到女方家下聘禮娶親，所以王陽明就到江西南昌去迎娶他的夫人了。

「《年譜》云：『合巹（jǐn）之日，偶閑行入鐵柱宮』」。這裡的「巹」是古代舉行婚禮時用作酒器的瓢。把一個成熟的匏（páo）瓜也即葫蘆從中剖開，就成了兩個瓢。在過去幾千年裡，這個瓢一般被當作舀水的工具，現在已經不用了。葫蘆的種類比較多，有一種體型比較小，它成熟了也能使用，但不適合當水瓢用，因爲每次舀的水太少了。不過它適合盛酒，喝酒不比飲水，量少一點兒最好。所以，小一點兒的匏瓜從中間剖開，當酒杯使用。若是用在婚禮場合，這種酒杯就被稱爲「巹」。「合巹」是古代婚禮一個重要儀式。據《禮記・昏義》載：「合巹而酳（yìn）。」[①]「酳」指用完餐後就拿酒漱口。婚禮當天，夫妻二人在寢室中用完餐，就給巹斟滿酒，以酒來漱口，然後把這兩個巹合在一起。兩個巹本來是從一個匏瓜中劈開的，現在又合爲一體，象徵著兩個新人結婚與合一了。所以合巹是結婚中的一種重要禮儀。發展到後來，我們就以合巹來代指婚姻，說兩人是合巹夫妻，意味著說兩人是正式夫妻。「合巹之日」就是大婚之日。「偶閑行入鐵柱宮」，就是在大婚之日，別人都很忙，作爲新郎的王陽明倒是很閑，所以他像個沒事人一樣到處閑轉悠，一個人走著走著，偶然發現前面有座建築，走過去一看，發現匾額上面寫著三個字：鐵柱宮。

「『遇道士趺（fū）坐一榻，即而叩之，因聞養生之說，遂相與對坐忘歸。』」因爲鐵柱宮是個道觀，裡面就有一位道士正在床榻上打坐。「即而叩之」，「即」是走近，「叩」是詢問，意思是王陽明走上前去跟道士搭訕。「因聞養生之說，遂相與對坐忘歸」，「相與」指共同、交互，王陽明向這位打坐的道士請教養生之術，道士就滔滔不絕地跟他講，王陽明聽得入迷，竟然忘記了回家成親這回事。

「『諸公遣人追之，次早始還。』」他的岳父大人諸養和趕緊派人四處尋找他，第二天早上，他纔回到家裡。可見他真是心大。他聽一個道士講道法，居然聽得入了迷，而且一迷就是一整夜，那一夜可是他的洞房花燭夜，他竟然給忘了。這是一個很有趣的事。應該也只有在王陽明身上會發生這樣的事，一般人都不會這麼做的。

「這一故事，李贄《陽明先生年譜》及其他資料亦有類似的記載，當是可信。」據明代李贄編的《陽明先生年譜》記載：「孝宗弘治元年（1488）戊申，先生十七歲，親迎諸氏於洪都，時外舅諸養和爲江西布政司參議，先生就官署委禽（納彩），合巹之日，偶行入鐵柱宮，見有道者，趺坐一榻，就而扣（求教、探問——編者注）之，因得聞養生之術，即相對忘歸。」[②]通過李贄和其他的材料記載，我們可以證實這個事情是真的，不是後人杜撰的。

「自古結婚是人生大喜的日子，守仁竟因聞道家養生之說，而忘記了在大喜的日子裡歸家，以至丈人派人找了一夜才找到他。這足見他對道家養生說的迷戀和好奇。」這兩句話解釋從略。

守仁對道教的迷戀，在他對程朱理學感到困惑時就更加強烈。《年譜》二十七歲條載：「是年先生談養生。先生自念辭章藝能不足以通至道，求師友於天下又不數遇，心持惶惑。一日讀晦翁上宋光宗疏，有曰：『居敬

① 楊天宇：《禮記譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 816 頁。
②〔明〕李贄編《陽明先生年譜》，明萬曆三十七年（1609）武林繼錦堂刻《陽明先生道學鈔》本，https://www.e-yangming.com/public_resource/wangzhan/web/public_resource/public/html/dianji_reader/dianji_read.html?bookId=0011&num=8&type=img_txt&contentId=25936，訪問日期：2023 年 8 月 20 日。

持志，爲讀書之本，循序致精，爲讀書之法。』乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得；又循其序，思得漸漬（jiān zì）洽浹（qià jiā），然物理吾心終若判而爲二也。沈鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分。偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意。」[①]在此後相當長的一段時間裡，守仁一直沉溺在道教的養生說裡。

「守仁對道教的迷戀，在他對程朱理學感到困惑時就更加強烈。《年譜》二十七歲條載：『是年先生談養生。』」因對程朱理學感到困惑，王陽明曾把大量的精力轉到辭章之學和佛道之學上。「是年先生談養生」，「先生」指王陽明，二十七歲這一年，王陽明愛談道家養生之學。上面提到他十七歲結婚時與鐵柱宮道士談論養生之道，也就是說十七歲的王陽明就迷戀道家養生了，一直迷戀到三十一歲漸悟佛老之非爲止，前後達十四五年時間（依王陽明自述，卻說他自己迷戀了二十年左右）。

「先生自念辭章藝能不足以通至道，求師友於天下又不數遇，心持惶惑。」王陽明自己想到辭章技藝之學不足以通達大道，多次尋訪明師良友卻每每失望而歸，心裡充滿了迷茫困惑。二十七歲這年王陽明才開始真正放棄辭章之學，就像前面說的他意識到了「學如韓、柳，不過爲文人；辭如李、杜，不過爲詩人」，所以又立志於心性之學，回過頭來看朱熹的書，以探求心性大道。探求的結果怎樣呢？

「一日讀晦翁上宋光宗疏」，「晦翁」就是朱熹的號。作爲一個官員，朱熹經常履行自己的職責，向當時的皇帝宋光宗（1147—1200）上疏；但他是一個思想家，所以他上疏跟一般人不太一樣。一般人上疏是就事論事，比如說黃河今年決堤，大臣就上疏告知皇帝說黃河決堤了，現在處於什麼情況，請皇上盡快安排人手治理黃河。要是朱熹上疏，他一定要藉題發揮，先用一千字大談特談一番天道、地道、人道，接著從孔子談到曾子，再從曾子談到孟子，再談一點兒理學，最後才說黃河決口了，希望聖上趕緊派人去修建堤壩。朱熹的疏文，就是洋洋灑灑數千言的一篇論文。碰到這樣的臣子，皇帝也很頭疼：「讓你說清楚一件事情怎麼就如此艱難呢？」他永遠都不是先說事，而是藉機會闡釋自己的理學主張，最後才說事，而且他一張口就說個沒完沒了。不要以爲朱熹上疏是就事論事，他是借助上疏來寫他的書，以闡述他的各種理學主張的。[②]下面這句話就是一個例證。

「有曰：『居敬持志，爲讀書之本，循序致精，爲讀書之法。』」[③]這裡，王陽明的年譜就引用了朱熹疏文中的一段陳詞，明顯看出，朱熹不是在談具體的事，而是在教皇帝如何讀書及做人。

「乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得；又循其序，思得漸漬（jiān zì）洽浹（qià jiā），然物理吾心終若判而爲二也。」這裡的「漸漬」爲浸潤，指逐步深入，受到漬染和感化。「洽浹」：廣博，週徧。王陽明看到朱熹的讀書之法後，才後悔自己之前雖然博覽群書，但並沒有循序漸進以逐步達到精深的地步，所以沒有什麼收穫。因此，他調整思路，按照朱熹給出的這個次第來踐行，思考由此逐步變得深入、精微而廣博起來，但朱熹終歸是將事物之理和我們的心判爲兩段，王陽明怎麼也想不通，這是他煩悶的癥結所在。爲什麼這個問題會成爲他煩悶的癥結呢？前面提到，心和理的關係問題是凡聖的分水嶺。要是把心、理分判爲二，通向的是後天的經驗智慧，不是先天的般若智慧，照這條路走下去是成不了聖的。王陽明意識到了這是個大問題。但王陽明還沒有實現龍場悟道，還沒有明白心、理是一不是二，他衹是照著朱熹的心、理爲二去格物，沒有看到一點兒成聖的希望，所以他很是煩悶。

「沈鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分。」「委」：認爲。王陽明因爲想不通心、理爲二的問題，心情長期抑鬱，舊病復發，所以他越發地認爲，做聖做賢是有天分的。孔子爲什麼是聖人呢？因爲孔子有成爲聖人的

---

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1224 頁。

② 爲了便於理解這一段話，讀者可參閱《晦庵先生朱文公文集》卷十四《甲寅行宮便殿奏札一》，載〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（修訂本）第二十冊，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2010 年版，第 665—667 頁。

③ 《晦庵先生朱文公文集》卷十四《行宮便殿奏札二》：「蓋爲學之道，莫先於窮理，窮理之要必在於讀書，讀書之法莫貴於循序而致精，而致精之本則又在於居敬而持志，此不易之理也。」（〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》（修訂本）第二十冊，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2010 年版，第 668 頁。）

天賦。我們爲什麼不能成聖人呢？是因爲我們沒有這個天分。這是他當時的一個看法。他這個時候還沒有懷疑朱熹的正確性，衹是想不通朱熹的觀點，反而懷疑自己了。

總結起來，王陽明已經是第二次因爲想不通朱熹的學問而得病了：第一次是十幾歲跟父親王華在京城生活期間，曾在官署中格竹子，七天後格出病來；第二次就是二十七歲這年，陽明想不通朱熹把心、理一分爲二這個問題，所以「舊疾復發」(《年譜》提到，二十一歲那年，他再次思考宋儒的格物之理，雖然未提生病，但依其學習的用功程度，必會對身體造成影響)。從此，他就更加迷戀道家和佛家了。也就是說，他越是對朱熹的格物感到困惑，就越是迷戀道家和佛家。

「『偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意。』在此後相當長的一段時間裡，守仁一直沉溺在道教的養生說裡。」這裡的「遺世」指超脫於世俗而隱居的意思。此句中的「養生」要特別注意，道家所說的養生是廣義的養生，不是狹義的養生。狹義的養生是什麼呢？我們現在動不動在馬路上也能看到很多所謂的「養生館」，進到養生館裡，就發現裡面有按摩、艾灸、拔罐等常見的養生方法，這就屬於狹義的養生。但道家所說的是廣義的養生，和現在我們中國人所說的養生館裡的這個狹義的養生，斷然不是一回事。

道家所說的養生學就是王陽明學習的養生學，這是廣義的養生學，也叫「內丹學」「僊學」「道學」，是成僊得道之學。廣義的養生學、內丹學、僊學、道學，這四者完全同義。所以，這裡千萬不要以爲王陽明是在跟道士學習如何調養飲食，如何順應四時，如何讓自己身體健康，這些都是初級的養生學，或曰狹義的養生學，這是我們現在所說的養生學，不是王陽明當時所學的養生學。當時的養生學其實就是道家的別名，學養生就等於學道家，包括學老子的《道德經》、莊子的《南華經》[①]等，都叫學養生。所以，王陽明學的養生學屬於生命科學，現在的人所談的養生學屬於普通的養生技能。兩者完全不是一回事。也就是說，古今用詞雖然都一樣，但含義已經不同了。

弘治十四年，守仁任刑部雲南清吏司主事，奉命到江北審查案件，次年春事畢（註：應爲「當年事畢」），游青陽九華山。九華山山青水秀，風清月朗，向來是僊佛之家棲滯之地。守仁游九華，誘發了他的僊家出世之思。

「弘治十四年，守仁任刑部雲南清吏司主事，奉命到江北審查案件，次年春事畢，游青陽九華山。」弘治十四年（1501），王陽明在刑部履職，奉命到江北地區查案。需注意的是，此處「次年春事畢」有誤，據束景南《王陽明年譜長編》載，當年十二月，王陽明就處理完了審囚查案之事，之後趁此機會遊覽了九華山。第二年春，「再游九華山，訪無相寺」[②]，並作《夜宿無相寺》等。九華山位於今安徽省池州市青陽縣境內，有「中國佛教四大名山之一」之稱，受這個名稱的影響，人們誤以爲九華山衹有佛，沒有道。實際上，九華山不完全是佛教聖地，山上不僅有佛寺和僧尼，也有道觀和道士，但以佛寺、僧尼居多。四川峨眉山的情況也是如此，峨眉山上現在還有道觀，裡面也有道士在生活。但是我們平時一聽說峨眉山，馬上就想到它是佛教聖地。這麼說也沒有錯，因爲它主要是佛教：佛教佔九成，道教只佔一成。九華山同樣如此，也是佛家佔九成，道家佔一成。

「九華山山青水秀，風清月朗，向來是僊佛之家棲滯之地。守仁游九華，誘發了他的僊家出世之思。」此句淺顯易懂，解釋從略。

---

① 《南華經》：別名叫《莊子》。相傳爲戰國時宋國蒙人莊周撰，實際應爲戰國至秦漢之際道家莊子學派之著作總集。其書上承老子的思想，宣揚虛無之道爲萬物本源。秦漢以後，歷代道家學者與道教徒皆奉此書爲經典。唐玄宗天寶元年（742）詔封莊周爲南華真人，尊其書爲《南華真經》。據《漢書・藝文誌》著錄，《莊子》書原本爲五十二篇，現存西晉郭象註本爲三十三篇。其中內篇七篇，一般認爲系莊子本人所作；外雜篇十六篇，應爲其後學弟子著作。現《道藏》洞神部本文類收入《南華真經》白文本五卷。又洞神部玉訣類收入歷代註本八種。（胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 320 頁。）

② 束景南：《王陽明年譜長編》，上海古籍出版社 2017 年版，第 221、223 頁。

其《九華山賦》云：「吾其鞭風霆（tíng）而騎日月，被九霞之翠袍。搏鵬翼於北溟，釣三山之巨鰲（áo）。道崑崙而息駕，聽王母之雲璈（áo）。呼浮丘於子晉，拘句（gōu）曲之三茅。長遨遊於碧落，共太虛而逍遙。」

「吾其鞭風霆而騎日月，被九霞之翠袍。」這個「霆」指疾雷、霹靂，「九霞」乃九天的雲霞，借指天庭。整句意思是，把風、雷、日、月如坐騎（qí）一般驅使著，披上天庭賜予的綠色衣袍。

「搏鵬翼於北溟」，這裡面有一個典故，出自《莊子・逍遙遊》：「北冥有魚，其名爲鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而爲鳥，其名爲鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。」[①]這個「鵬」就是「鯤」這種魚所化的，它有多大呢？「不知幾千里也」，一展翅翱翔，翅膀就像「垂天之雲」一樣大，所以這是一隻超級大的鳥。「冥」通「溟」，指大海。「搏鵬翼於北溟」，意思是沒事把大鵬抓來，我們一起在北海中遨遊吧。

「釣三山之巨鰲」，「三山」是道家的一個傳說。道家認爲在海上有三座僊山，叫「海外三山」，又叫「蓬萊三山」，包括蓬萊（蓬壺）、方丈（方壺）、瀛（yíng）洲（瀛壺）。道家的願望是死後能夠往生到三山中的任一山去，這是道士的一種理想和歸宿。傳說這三座山裡住著很多神僊，因此三座山格外受到古人的關注，在李白、杜甫等人的詩句中皆有多處提及「三山」。所以，這三座山不是當作山來講，而是當作道教中的極樂世界或淨土來講。

道家除了有「海外三山」這樣的僊境，還有更著名的「三清天」「三清境」。哪「三清」呢？玉清（元始天尊，天寶君）、上清（靈寶天尊，太上道君）、太清（道德天尊，太上老君），即爲「三清」。「三清」是道家的最高神。道家的神僊譜系中，記載了非常多的神僊，神僊再多，也有一個最高神。但道家不是有一個最高神，而是有三個最高神。這三個最高神都是從道那裡化現出來的，叫「玉清」「上清」「太清」，合稱「三清」。這三清神中，每個神都有一個自己的極樂世界，都居住在自己的境界（天）裡。那麼玉清神居住的那個境界或那重天，就叫「玉清境」或「玉清天」，也就是玉清神的極樂世界；上清神居住的那個境界或那重天，就叫「上清境」或「上清天」，也就是上清神的極樂世界；太清神居住的那個境界或那重天，就叫「太清境」或「太清天」，也就是太清神的極樂世界。「海外三山」就類似於「三清境」。所以，道家的「山」在這裡是當極樂世界講，是指道家的僊境，不是指有石頭有山峰的山，我們學習起來要特別注意。這「海外三山」就在東海，所以又叫「東海三山」，簡稱「三山」。

「釣三山之巨鰲」的「鰲」是傳說中的大龜或大鱉。這是道家極樂世界中的標配。你說你王守仁在哪裡釣烏龜不好，非要跑到神僊的極樂淨土中去釣一隻大烏龜，這是一個多麼瀟灑的行爲！這比莊子還瀟灑。莊子再瀟灑，也衹是在平凡的河邊釣釣魚。而王守仁說在河邊釣魚不算什麼本事，有本事就到神僊的極樂淨土裡，釣上幾條龍、幾隻大鰲玩玩。

「道崑崙而息駕，聽王母之雲璈」，崑崙山在道家文化中擁有崇高的地位，被譽爲「萬山之祖」，也是神僊居住的地方。「道崑崙」意思是到崑崙山求道，「息駕」指停下來休息休息。西王母也叫「金母」「王母娘娘」，就居住在崑崙山中。「雲璈」即雲鑼，是一種打擊樂器。

「呼浮丘於子晉」，這是出自「浮丘迎子晉」的一個典故，道士浮丘公曾接引周靈王的太子子晉上嵩高山修道。後以「浮丘迎子晉」代指成僊（後面對這個典故還會進一步解釋）。

「拘句（gōu）曲之三茅」，「拘」通「鉤」，意爲探取。「句曲」，山名，位於今江蘇省句（gōu）容縣東南。傳說漢代時，茅盈[②]（前 145—？）、茅固、茅衷三兄弟曾在這裡隱居修行，並得道成僊，三人合稱「三茅真君」，

① 方勇譯註：《莊子》，中華書局 2010 年版，第 2 頁。

② 茅盈：西漢咸陽（今陝西咸陽）人，字叔申。《茅山誌》《太元真人東嶽上卿司命真君傳》記其少時修道於恆山，有異操，後隱於句曲山（今稱茅山，在江蘇西南部）。修煉服氣、辟谷術，並以醫術救治世人。後其弟茅固、茅衷從其修道，時人稱爲大、中、小茅君。後世稱茅氏三兄弟爲「三茅真君」。

簡稱「三茅君」。由此，「句曲山」也叫「三茅山」或「茅山」。茅山自古以來就是道教的聖地，爲道家三十六洞天之第八洞天。

「長遨遊於碧落，共太虛而逍遙。」「碧落」指天界，道家稱東方第一層天，有碧霞徧滿，故云「碧落」。道家的「天」可細分爲三十六天（也有三十二天、三十三天之說，但三十六天之說的影響最大）[①]，「碧落」在這裡不是具體指三十六重天最低的那層天，而是泛指全部的三十六天，也就是泛指天堂。「太虛」出自《莊子・知北遊》「不過乎崑崙，不游乎太虛」，指太虛僊境，也是神僊遊樂之境。所以，這句話的意思是，我們從最低天到最高天，去把整個天堂都轉一轉吧。

這首詩用的都是道家術語，可見王守仁對僊家熟悉的程度，以及他對僊家的修行有多嚮往。整首詩讓人感覺好瀟灑呀！——讓我們騎著日月風雷，披上天庭所賜的翠袍，到北海和大鵬一起共遊，沒事再去東海蓬萊僊島釣幾隻大烏龜。到崑崙山就停下來休息學學道，聽聽西王母的雲鑼歌曲。把浮丘公和太子晉都招呼過來，再喊上句曲的三茅真君。我們一起把整個天堂都轉一轉，玩一玩。

現在流行吹牛，但是再能吹的人也吹不過王守仁。現在的人吹牛都愛到網上吹，他是這樣說的：「不是我跟你吹。我家前院太平洋，那是我的游泳場。我家後院北冰洋，那是我的滑雪場。我家沒有電冰箱，雪糕全往北極裝。南極專門做冷藏，放點啤酒和香腸。」這是一句玩笑話，意思是說這個人很能吹牛。其實，這個人是沒學王守仁。學了王守仁他纔發現，在太平洋游個泳算什麼？在北冰洋滑個雪算什麼？王守仁「搏鵬翼於北溟，釣三山之巨鰲。道崑崙而息駕，聽王母之雲璈」，就是我跟大鵬玩夠了，烏龜也釣夠了，沒事繼續往前走，走著走著，一不小心就走到了崑崙山，我就在那裡休息兩天。但是我休息的這兩天是有任務的，就是聽聽崑崙山上的王母娘娘給我唱兩首歌，聽夠了再把那些神僊朋友都叫來，一起去轉轉天堂。這就有所誇張了。話說回來，這畢竟是一首詩歌，詩歌總有誇張的成分。

又《化城寺》六首其二云：「雲裡軒窗半上鉤，望中千里見江流。高林日出三更曉，幽谷風多六月秋。僊骨自憐何日化，塵緣翻覺此生浮。夜深忽起蓬萊興，飛上青天十二樓。」

化城寺是一個非常古老的寺廟，這個寺廟現在還在。九華山就像一朵九瓣蓮花，在這朵蓮花的花蕊處，居住著一群當地的居民，這些居民都是世世代代居住在這裡的。這些居民又是從哪裡來的呢？他們都是當年從十里八鄉來到這裡拜佛的人。拜佛以後，他們就不想走了。於是，他們就在蓮花花蕊處的空地上搭設棚子住了下來。慢慢地，人越住越多。隨著時間的推移，就形成了一條上山的路，在路的兩邊就形成了一個村莊。現在這個村莊已經發展爲九華鎮，上山的路相應地也發展成了九華天街。因爲上山衹有一條路，就是九華天街，而化城寺就坐落在九華天街的旁邊。相傳，九華山上有九十九座寺廟。要是上九華山，看見的第一座寺廟一定是化城寺。化城寺就建在九華山這朵蓮花花蕊的平地上（它不是像其他寺廟那樣處在懸崖峭壁上），這個寺廟還很大。王陽明曾經到訪化城寺，總共寫了六首詩，這是其中第二首。

茅盈證位司命真君東嶽上卿，並奉爲茅山上清派祖師。道教茅山派主修《上清經》，兼修《三皇文》《靈寶經》，以符咒劾召鬼神，以戒籙傳授弟子，服食辟谷、冶煉丹術，隋唐時盛行南山，成爲道教三大符籙派之一。（胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 73—74 頁。）

① 道家的天界理論，在佛家思想影響下，從原來的三天說或九天說，演化爲三十二天、三十三天、三十六天等諸天理論，其中又以三十六天說影響最大。據宋代張君房編譔的《雲笈七籤》卷二十一「天地部」稱道家有三十六層天。（一）欲界六天：1. 太皇黃曾天；2. 太明玉完天；3. 清明何童天；4. 玄胎平育天；5. 元明文舉天；6. 七曜摩夷天。（二）色界十八天：7. 虛無越衡天；8. 太極蒙翳天；9. 赤明和陽天；10. 玄明恭華天；11. 耀明宗飄天；12. 竺落皇笳天；13. 虛明堂曜天；14. 觀明端靖天；15. 玄明恭慶天；16. 太煥極瑤天；17. 元載孔升天；18. 太安皇崖天；19. 顯定極風天；20. 始黃孝芒天；21. 太黃翁重天；22. 無思江由天；23. 上揲阮樂天；24. 無極曇誓天。（三）無色界四天：25. 皓庭霄度天；26. 淵通元洞天；27. 翰寵妙成天；28. 秀樂禁上天。欲界、色界和無色界合稱爲三界，共計二十八天。（四）三界之上又有四梵天：29. 無上常融天；30. 玉隆騰勝天；31. 龍變梵度天；32. 平育賈奕天。（五）四梵天之上又有三清天：33. 太清境大赤天；34. 上清境禹餘天；35. 玉清境清微天。（六）三清天之上爲最高天：36. 大羅天。大羅天與三清境合稱爲聖境四天。三界二十八天、四梵天、聖境四天，加起來共計三十六天。（參見賴保榮編著：《道教數字詞語釋義》，雲南大學出版社 2013 年版，第 172—173 頁。）

又《題四老圍棋圖》云：「世外煙霞亦許時，至今風致後人思。卻懷劉項當年事，不及山中一著（zhāo）棋。」與僊家比起來，人間的事業，哪怕是劉項的帝王之業，也微不足道了。

《題四老圍棋圖》又名《四皓弈棋圖》或《山居四皓圖》。「四老」指秦末漢初時的四位名士，分別爲：東園公唐秉、甪（lù）裡先生周術、綺裡季吳實、夏黃公崔廣，因四人長期隱居在商山，出山時都已八十多歲，鬚髮皆白，故被稱爲「商山四皓」。[①]

據《史記・留侯世家》記載，漢高祖劉邦晚年寵愛戚夫人，曾多次想更換太子劉盈，改立戚夫人的兒子劉如意爲太子。太子的母親呂后非常惶恐，不知道怎麼辦。留侯張良就給她出了一個主意：「當今天下，有四個人爲聖上所看重，卻不爲聖上所用。聖上多次拜見他們，請他們出山輔助自己，終究都未能如願。爲今之計，您（指呂后）要不吝錢財，讓太子親自修書一封，派遣一能言善辯之人前去，謙卑示下，請四人出山。待四人出山後，讓他們經常追隨太子左右。指不定哪一天，聖上看見他們，好奇之下，肯定會詢問他們的身份。聖上早已知道他們四人的賢明，要是知道他們竟然出山幫助太子，就會知道太子的賢德了。如此一來，太子的位置就穩了。」呂后聽了張良的計策後，依計行之。[②]

某一天，劉邦舉行宴會，太子在一旁侍奉。與往常一樣，他們四人站立於太子身後。四人「年皆八十有餘，鬚眉皓白，衣冠甚偉」。果不其然，劉邦看見他們後，就問他們是何身份。四人上前自報姓名。劉邦聽了大驚：「我多次拜會你們，你們卻一再避而不見，如今爲何卻主動地追隨我的兒子？」四人都說：「陛下輕賤士人，臣等絕不甘心受辱，恐懼之下就隱居起來。後來聽聞當今太子爲人寬厚，恭敬對待士人，天下甘心爲太子赴湯蹈火、在所不辭的人數不勝數，所以臣等也來爲太子效命。」[③]聽完他們的話，劉邦知道太子羽翼已經豐滿。至此，劉邦徹底斷了更換太子的念頭。他們四人隨後也離開了，繼續隱居山林。

「『世外煙霞亦許時，至今風致後人思。卻懷劉項當年事，不及山中一著棋。』」這裡的「風致」指風範、節操。「劉項」即劉邦、項羽，此處指代帝王之業。「一著」：一步棋子。這句話的意思是，四老言談之間就改變了歷史的走向，但他們並不貪戀榮華富貴，只想做遺世獨立的隱士。

「與僊家比起來，人間的事業，哪怕是劉項的帝王之業，也微不足道了。」此句淺顯易懂，解釋從略。

在九華，守仁拜訪了居山的僊家蔡蓬頭。守仁在後堂恭恭敬敬地問以成僊之道，蔡只淡淡地答以時機不成熟。過了一會兒，守仁又將他單獨引至後亭，再拜請問。蔡又答：時機不成熟。再三請問，蔡蓬頭回答說：「君在後堂、後亭待我禮節雖然隆重，衹是官氣未散。」由此一笑而別。這使守仁感到怏怏（yàng）若有所失。他又聽說地藏洞有異人，坐臥松毛，不食人間煙火。於是不顧山峻路險，攀援訪問。時異人正在熟睡，他就坐在一邊撫摸他的腳。異人醒來，大爲驚異，說：「道路如此險峻，你怎麼能到這裡！」但是異人並沒有給他談僊術，衹是淡淡地說：「周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才！」[④]這大約與蔡蓬頭一樣，感到他終不能出儒入僊，不足與之論僊術吧。後來，守仁又再次前往訪問，但異人已不知去向，守仁又一次感到怏怏若有所失。

「蔡蓬頭」：指這個人姓蔡，整天蓬頭垢面的，大家因此稱他「蔡蓬頭」，但這是位得道高人。「怏怏」：因不滿或不平而心中不快。「松毛」：乾燥的松針。「周濂溪」即周敦頤，「程明道」即程顥。

這一段主要講述了王陽明九華山求僊問道的經歷。他先是拜訪了居山修行的道士蔡蓬頭，向其請教成僊的方法。這再次證明，道家的養生就是成僊，成僊就是養生。養生之道實際上就是成僊之道。儘管王陽明一而再再而三地向蔡蓬頭求教，但都被蔡蓬頭以時機不到爲由拒絕了。而且蔡蓬頭還指出了他的問題在於並非

① 參見汪旭編著：《唐詩全解》，萬捲出版公司 2015 年版，第 64 頁。
② 〔漢〕司馬遷：《史記》卷五十五《留侯世家》，中華書局 1959 年版，第 2045 頁。
③ 〔漢〕司馬遷：《史記》卷五十五《留侯世家》，中華書局 1959 年版，第 2047 頁。
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1225 頁。

真心求道，衹是禮節周到而已。說完，蔡蓬頭笑一笑就離開了。王陽明聽了他的話心中頗爲不平，好像丟了什麼似的。

但他並沒有就此放棄他的求道之心。當聽說地藏洞有一位異人時，他就動身前往。等到了那裡，才發現異人尚在睡覺。異人醒來才發現洞裡有一個陌生人。正所謂「道不輕傳」，異人固然感嘆他爲了見自己而不顧艱險，但並沒有因此就傳授他成僊之術，衹是來了一句無釐頭的話：「周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才！」言語之間還是認爲他不適合修習僊家之道。過了一段時間，王陽明又去找地藏洞裡的異人，豈料異人早就不見了。王陽明再次感到很失落。

此年八月，守仁歸越養病，他就在會稽山陽明洞中修煉，行導引術。可以說，這一時期，是守仁對僊家最迷戀的時期。

「此年」是指弘治十五年（1502），王陽明三十一歲。「守仁歸越養病」，指他從北京返回浙江會稽山陰養病（前文提到，王陽明很早就隨父從浙江餘姚遷居浙江山陰，此處即爲佐證）。「他就在會稽山陽明洞中修煉」，後來他被稱爲「陽明先生」，自號「陽明子」都是從那時開始的。

「陽明洞」爲「陽明洞天」的簡稱。關於「陽明洞」就是「陽明洞天」，文獻多有佐證。如錢德洪說：「吾師陽明先生出，少有志於聖人之學，求之宋儒不得，窮思物理，卒遇危疾，乃築室陽明洞天，爲養生之術。」[①]（《陽明先生年譜序》）王陽明本人在龍場也曾寫《始得東洞遂改爲陽明小洞天三首》[②]，《夏日游陽明小洞天喜諸生偕集偶用唐韻》[③]。

雖然「陽明洞天」名字有個「洞」，實際上它並不是山洞，而是道家三十六小洞天的第十洞天，屬道家的修行聖地。「陽明洞天」的「陽明」原指道家中的一位神僊——東方青帝，「洞天」意思是道家神僊所居之處，這些地方都在名山洞府之中，換句話說，道家認爲中國的名山勝地皆受神僊管轄，故稱之爲「洞天福地」。其實「洞天福地」就是道家在地上的僊境（在道家看來，不僅天上有僊境，海上、山上和地上都有僊境）。五代杜光庭的《洞天福地岳瀆名山記》列出了十大洞天、三十六小洞天、七十二福地的名稱。「陽明洞天」就屬三十六小洞天中的一個。歷來關於「陽明洞天」的位置，眾說紛紜，總結起來有廣義、狹義兩種說法：

第一，廣義的說法，指浙江會稽山一帶，會稽山周邊諸多山脈中有多處都叫「陽明洞天」。按照廣義的說法，衹要是在會稽山一帶搭建草廬的，都叫「陽明洞」。由此，這個「陽明洞」的位置也就不明確了。

第二，狹義的說法，指浙江會稽山的餘脈宛（wǎn）委山的龍瑞宮旁邊一塊約呈 70°角傾斜的巨石之處，紹興人稱之爲「飛來石」。這塊巨石傾斜處有空隙，名曰「陽明洞天」，又稱「會稽洞天」或「宛委洞天」或「陽明洞」。賀知章的《龍瑞宮記》中有說：「洞天第十，本名天帝陽明紫府，一真僊會處。」康熙版的《會稽縣誌》載：「龍瑞宮，在宛委山下，其旁爲陽明洞天。」道家認爲，黃帝曾經在這裡建候神館，并用盤石蓋住門口，把書藏在宛委穴這裡；後來大禹登宛委山，打開盤石取得治水之書，把洪水疏導之後，又用盤石將書封在禹穴（大禹下葬的地方），大禹封禪、娶妻、計功、下葬都是在會稽山進行。因此，龍瑞宮、陽明洞天、禹穴三處就在一個地方。[④]

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十七《年譜附錄二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1357 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷十九《外集一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 695 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十九《續編四》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1071 頁。
④ 參見鄒志方主編《浙東唐詩之路》，浙江古籍出版社 2019 年版，第 187 頁。

王陽明「在會稽山陽明洞中修煉」，我們取狹義的說法。當時他就是在龍瑞宮這塊「飛來石」旁邊，或者禹穴旁邊，搭建草廬修行的。《欽定古今圖書集成・方輿彙編・山川典》「其後，王文成守仁爲刑部主事，時以告歸，結廬洞側」[①]說的就是這個意思。

「行導引術」的導引術和養生術、僊術是一個意思，都是道家的修行方法。

「可以說，這一時期，是守仁對僊家最迷戀的時期。」這句話還沒有說完，《評傳》的作者就話鋒一轉，轉到王陽明對佛家的雅好上。實際上，關於王陽明在陽明洞修行還有一件事情非常值得一說。但不知道《評傳》的作者是出於什麼原因沒有寫出來。是什麼事情呢？據《年譜》記載：

遂告病歸越，築室陽明洞中，行導引術。久之，遂先知。一日坐洞中，友人王思輿等四人來訪，方出五雲門，先生即命僕迎之，且歷語其來跡。僕遇諸途，與語良合。眾驚異，以爲得道。久之悟曰：「此簸弄精神，非道也。」又屏去。[②]

當時，王陽明在洞中修導引術時，修的時間久了，就修出了神通。有一天，他正坐在陽明洞中，他的四位好友相約上山去看他。好友們剛走過五雲門（據陳來考證，紹興府城正東門即「五雲門」，距離會稽山二十里遠[③]）這個地方，王陽明就叫自己的僕人前去迎接，而且還告訴僕人他們從什麼地方前來，要到哪裡去等他們。他們走到半路又熱又渴，於是就找了一個地方歇息了好一會兒。期間，他們沒事就閑聊起來。之後他們繼續趕路，中途和前來迎接的僕人遇上了，僕人就把王陽明交代自己迎接他們的事情告訴他們，他們聽了後就感到很是詫異。接著一起往陽明洞趕。

他們剛到陽明洞，王陽明就對他們說：「你們怎麼纔來呀？茶都涼了半天了。」聽完這話，他們看了一眼茶桌上的杯子，面面相覷，因爲茶杯的數量和他們的人數恰好一致。那個時候不像現在的社會有電話，可以提前打電話互通消息。他們驚訝地問：「你怎麼知道我們要來，而且怎麼知道我們有幾個人？」王陽明回答：「我看見的。」他們接著問：「你是怎麼看見的？」「我坐在洞裡看見的，你們從上山之前就呈現在我眼前，我看著你們一路上來的。不僅如此，我還聽到你們說我如何如何。」他們在路上遇到僕人時就已經很驚訝了，再聽王陽明這麼一講，更加證明了王陽明說的與事實完全脗合，絲毫不差！

他們追問王陽明，說你這叫什麼能力呢？王陽明說：「我這個叫千里眼，能夠看到很遠的地方。我不僅有千里眼，還有千里耳，就是能夠聽到你們在遠處說了些什麼，剛纔你們在路上說的話，我一字不落地都聽到了。」他們就越發崇拜王陽明，認爲他已經得道了。他們下山以後，王陽明「得道」的消息就在親友中傳開了。

那麼，王陽明爲什麼選擇在陽明洞裡修行？主要有兩個目的：

第一，爲了養病。山中安靜，鳥語花香，曲徑通幽，山好，水好，空氣也好，這些環境都利於養病。王陽明從小身體就很不好，加上前面提到過，他三次思考朱熹的格物之理，三次都用力過猛，還想不通，最後就得了病（十幾歲格竹格出了病，二十七歲「舊疾復發」）。後面被貶到龍場的時候，就很明確地說他得了嚴重的肺病，具體症狀就是經常呼吸困難，劇烈咳嗽，嚴重的時候還會咳出血來，還伴隨其他的一些疾病。他是專門從京城回到家鄉浙江會稽山陰養病的。由於他們家是當地的大家族，一家好幾十口人，像個小社會一樣，人來人往，孩子們在院落裡相互嬉鬧、玩耍，就很熱鬧了。估計他覺得家裡吵鬧，不利於養病，就尋思著找一個幽靜的地方。最後，他在會稽山找到「陽明洞天」這個地方，他就在那裡搭建草廬安頓下來，安心養病。

---

① 《欽定古今圖書集成・方輿彙編・山川典》，http：//www.chuangyanyuan.com/book/bookDetails?bookId=504，訪問日期：2023 年 8 月 19 日。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1226 頁。
③ 陳來：《王陽明與陽明洞——王陽明越城活動考》，載《中國近世思想史研究》，商務印書館 2003 年版，第 545—559 頁。

第二，爲了讀書。他想遠離人群，在陽明洞裡集中精力多讀幾本書。他看的都有什麼書呢？儒家、道家、佛家的都有，其中主要是道家的導引術。在修導引術時，他先看一會書，待略有體會，就停下來打坐；打了一會兒坐後，又繼續看書；接著繼續打坐……如此交替，完全沉浸在一個人的世界裡。

那麼，他在陽明洞裡待了多久呢？據《年譜》載，他是弘治十五年八月開始在陽明洞修煉的，到了第二年，他又上書稱病，搬遷到杭州西湖居住：「明年遂移疾錢塘西湖，復思用世。」[①]所以，《年譜》沒有具體說多久，但根據前後文推測，至少有半年時間。在此期間，他修導引術獲得了一點兒成就，修出了一些神通，可以未卜先知。所以就發生了前面說的那一幕。

但是，他很快就意識到，神通衹是小道，並非大道，不可捨本逐末。王陽明對神通的態度很明確：「此簸弄精神，非道也。」所以，他修出了神通後，過了一段時間，就決定從陽明洞出來，不再修煉什麼導引術了。也就是他的思想有了很大轉折，就是已經拋棄了神通，不再使用神通。他拋棄神通的原因，在於他覺得這些東西都是聖學之餘唾，不是聖學之主流，不是大道。如果我們整天沉溺於這些東西，那就是顛倒了主次。爲了防止自己顛倒主次，他毅然拋棄這些東西。

這牽涉一個更加寬泛的問題：關於神通，儒佛道的態度是什麼？

道家的態度是絕不禁止，適當使用。它持兩個觀點：第一，不禁止使用神通；第二，不提倡賣弄式的使用，如果確實因爲度人的需要，可以適當使用神通。這就是道家對神通的態度，一直沒有改變過。

佛家對神通的態度有些複雜，因爲佛法分爲三類，一是小乘佛法，二是大乘佛法，三是金剛乘佛法（俗稱「密乘」），三大類佛法對神通的態度是有差異的。

小乘佛法對神通的態度是絕對不準使用，斷然不准使用。釋迦牟尼給小乘的僧人、修行者立下了絕對不準使用神通的嚴格戒律，如果使用神通，立即開除！當時沒有開除這個詞，但有開除這個事，當時的術語就叫「逐出僧團」。所以，「逐出僧團」和「開除」是同義詞。小乘佛法的態度是，衹有一種情況可以使用神通：獲得佛陀的允許。在佛陀沒有允許的情況下，不准許個人使用神通。

大乘佛法對神通的態度跟小乘的態度比較接近，就是能不用就不用，不到萬不得已不能用。這個「萬不得已」是什麼意思呢？就是在有度人的需要之前提下，逼到了非用不可的程度，才可以使用。道家說：「衹要有度人的需要，你就可以使用神通。」而佛家的大乘佛法說：「即使是度人需要，也不能隨意使用神通。除非是逼到特別需要的時候才能使用。不是說一有需要就可以使用。非得到了不得不使用的時候，就是衹有使用神通才能度化這個人，如果不使用神通，任何方法都度化不了這個人，在這種『萬不得已』的情況下，才能使用神通。」注意，大乘佛法使用神通要具備兩個前提條件：第一，度人的需要；第二，萬不得已。必須具備這兩個前提條件才能使用神通。衹要具備這兩個前提條件，不需要佛的同意，你就可以使用神通。這是大乘佛法對神通的規定。

金剛乘佛法對神通的態度要比小乘和大乘好得多：可以任意展示，衹要你高興就好，沒有規定，沒有戒律，衹要你認爲需要使用神通，無須經過佛的同意就可以展示，沒有任何問題。以上是佛家三乘佛法對神通的不同規定。

儒家對待神通的態度是「子不語怪、力、亂、神」[②]（《論語・述而》）。這裡的「怪、力、亂、神」就是神通，或者說神通歸入「怪、力、亂、神」的範疇中。「子不語怪、力、亂、神」的意思是，孔子不提倡、不鼓勵、不贊同使用神通，也就是儒家不使用神通。

---

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1226 頁。
② 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 72 頁。

對於「子不語怪、力、亂、神」這句話要仔細分析。「不語」是指不提倡，也不鼓勵。但是，不提倡、不鼓勵神通，並不代表否定神通，儒家並沒有否定神通。儒家對神通的態度是兩點：第一，不重視，儒家不覺得神通有什麼重要性。第二，不提倡，不鼓勵，儒家不反對神通，但也不提倡、不鼓勵神通。

進一步分析，儒家對神通是置之不理，視而不見。但置之不理和視而不見不等於它不存在，而是確實有神通，我們也看見了，但假裝沒看見。就像我們在馬路上看到一個熟人迎面走過來，但假裝沒看見一樣。假裝沒看見，不代表世界上沒有這個熟人。這個熟人是真實存在的，只不過我們今天要忙別的更重要的事，不想被打擾，所以才假裝沒看見熟人，就從他旁邊走過去了。

在唐朝之前，尤其是在先秦時期，儒家對神通的態度都是不憎惡、不討厭、不重視，衹是視而不見，有而不用即可。你有神通可以，但不要使用，不要到處顯擺：「我有神通，我有千里眼，你知道不？」儒者認爲，有神通沒有什麼大不了的，沒有神通也沒有什麼遺憾的，有也視作無，無也不追求有。這個時期，儒家對神通的態度還是比較寬容大度的。

但發展到唐朝以後，尤其是宋明時期，這些儒者或大儒們，對「子不語怪、力、亂、神」這句話的理解就有點兒極端了。極端到什麼程度呢？認爲絕對不能有神通，哪怕僅僅衹是有神通都不行，都是一種罪過，更不要說施展神通了。一旦發現你有神通，他們立即勸阻你：「你爲什麼要有神通？誰允許你有神通的？不准許有，趕緊去掉。」所以，王陽明所在的明朝，儒家對神通的態度已經沒有孔孟時期那樣寬容大度了，變成了視神通如蛇蠍，既不能談論，也不能擁有，更不能使用。否則，立即把你歸入佛老的行列。

爲何明朝對佛老是如此態度，有必要瞭解一下中國文化上的幾次岔出歷史：一次是岔出到道家，一次是岔出到佛家，一次是岔出到西方歐美文化。

中國文化的第一次歧出，是漢朝時期岔到了道家上。從漢朝初年開始，整個國家都好黃老之學、黃老之術。黃老之學也就是道家或道學。在漢文帝、漢景帝[①]時期，黃老之學也就是道學一直都是官學，是國家的意識形態，也就是說，國家以道家作爲國學，作爲官方的意識形態。由於皇帝的提倡，道學興盛於朝野，上至王公貴族，下到販夫走卒，競相論道，開口閉口都是黃老之學。

到了漢武帝（前 156—前 87，前 141—前 87 在位），他統治前期依然沿用文、景二帝，也就是他爺爺和父親時期的傳統，提倡道家。但是，剛即位七年左右，他就受到董仲舒（前 179—前 104）的影響，在學術主張上由原來的道家逐漸傾向於儒家。董仲舒是漢武帝統治期間最有影響的一位大儒。漢武帝這樣做，主要有兩個考量：一個是從個人考量，他個人越來越喜歡儒家；一個是帝王角度考量，儒家更容易帶來國泰民安，因爲儒家是人文之學、人本之學。凡是追隨儒家的人，其現實感，經世致用的責任感、擔當感都很強。西漢還沒有佛家，因爲佛教是在東漢時期開始傳入中國內地的[②]。也就是說，漢武帝時是沒有佛教的，他連佛的名字都沒有聽說過。

到了漢朝末年，三國（220—280）時期，「老莊」才開始并稱。三國之前，都是「黃老」并稱。即黃老之學，這是一門學問，起源於黃帝，大成於老子。那個時候，莊子（約前 369—前 286）還沒有名氣，基本上屬於隱形存在，衹有極少部分人出於個人名義喜歡莊子，所以人們開口閉口都是黃老道家，黃老之學。

到了三國時期，道家熱又一次興起。這一次道家熱主要由建安[③]七子開其首，到「竹林七賢」達到頂峰。

---

① 漢文帝劉恆（前 203 或前 202—前 157），西元前 180 年—前 157 年在位。漢景帝劉啟（前 188—前 141），西元前 157 年—前 141 年在位。他們開創了中國歷史上的「文景之治」。（王伯恭主編《中國百科大辭典》，中國大百科全書出版社 1999 年版，第 2068 頁。）

② 永平十年（67），漢明帝聞傅毅言，知西域有佛，派遣蔡愔（yīn）遠赴西域求取佛法，寫浮屠遺范（佛像）。蔡愔與月氏沙門迦葉摩騰、竺法蘭以白馬馱經回洛陽。次年在洛陽築白馬寺，供二僧居住，並開始翻譯佛經。二僧編譯《四十二章經》，爲中國傳播佛教之始。（張岱年主編《中國哲學大辭典（修訂本）》，上海辭書出版社 2014 年版，第 912 頁。）

③ 建安（196—220）：漢獻帝劉協（181—234）的年號。

建安年間（196—220），出了七個特別有才學的人——孔融、陳琳、王粲（càn）、徐幹、阮瑀（yǔ）、應瑒（yáng）、劉楨（zhēn），史稱「建安七子」。那個時候，除了「建安七子」，還有「三曹」的才學特別高。「三曹」即曹操及其兒子曹丕、曹植的合稱。其中，曹植是三國時期最負盛名的文學家，有「七步成詩」「才高八斗」之美譽，被推尊爲「建安之傑」。

著名的《七步詩》爲曹植所寫，有兩個版本，其一爲：「煮豆燃豆萁，豆在釜中泣。本是同根生，相煎何太急！」其二曰：「煮豆持作羹，漉鼓以爲汁。萁在釜下燃，豆在釜中泣。本是同根生，相煎何太急！」《七步詩》是一首抒憤詩。據《世說新語》載，曹植的哥哥曹丕即位，是爲魏文帝。但弟弟曹植文才出眾，之前深受曹操的喜愛。曹操一度動過廢除曹丕的世子位（當時的「世子」即「太子」的意思），而立曹植爲世子的念頭。後來還是曹丕繼承了魏王位，但曹丕一直對弟弟耿耿於懷，因此想出「七步成詩」的法子，命令曹植在走七步路的時間內做成一首詩，否則就殺他頭。曹植應命而起，在七步之內做出了這首詩，免去了殺頭之禍。這首詩是吟詠兄弟手足之情的名篇，後人經常拿來諷刺那些不知友愛兄弟的人。[①]這就是「七步成詩」的由來。

曹植還有「才高八斗」的美稱。「才高八斗」出自謝靈運「天下才共一石，曹子建獨得八斗，我得一鬥，自古及今共用一斗」[②]（《南史・謝靈運傳》）。曹子建就是曹植，謝靈運一次讀了曹植的著作後，拍案叫絕，就做了這麼一個比喻：把天下的才學比喻爲一石也就是十斗，那麼曹子建一個人就佔去了八斗，我自己佔一鬥，從古到今所有人的才學加起來也才一鬥。可見曹植這個人的才學有多高！總之，建安時期出現了「三曹」和「建安七子」這些大文人。

從「建安七子」開始，他們就已經不再熱衷於研究儒學了，而是開始將興趣慢慢地轉向了道家。不過他們也衹是過渡期人物，他們學習儒家的同時也學習道家。在此之前，他們是只學習儒家，不學習道家的。因爲自從漢武帝罷黜百家，獨尊儒術之後，道家就已經不流行了，但並沒有消失，而是成爲潛學，與此同時，儒家成了顯學，名重一時，大家紛紛開始學習儒家。也就是說，整個西漢、東漢四百年（前 206—220）全是儒家天下，其思想籠罩了朝野。道家就像暗河一樣，流入到地下去了。暗河不等於沒有河，衹是潛藏起來了。一般都是一些山林隱士、道士方士在繼承著道家，而社會的精英人物已經不聞道之名很久了。到了東漢末年的時候，道家學說和思想又開始進入到士子的視野中，他們就在學習儒家經典的同時，也逐漸學習道家著作，討論道家思想，對道家越來越重視，到最後，道家差不多可以達到比肩儒家的地步。這個時候，已經來到了「竹林七賢」時期。

因此，「建安七子」衹是儒家向道家過渡時期的人物，在他們之後，緊接著又出現了一群才學很高的人，分別爲嵇康、阮籍、山濤、向秀、劉伶、王戎及阮咸，他們在竹林中喝酒、撫琴、吟詩作畫，史稱「竹林七賢」[③]。他們提出了一個主張：「越名教而任自然」[④]（《晉書・嵇康傳》）。「名教」指儒家。「越名教」就是跳過儒家，一任自然。「自然」是道家之別名，「任自然」就是歸入道家。「越名教而任自然」意思是，去儒家化，親道家化，或者說疏離儒家，親近道家。這個時候，他們就旗幟鮮明地疏離儒家，看不起儒家了，轉而看得起道家了。

這個時候就出現了「三玄」之學。既然學習道家，就要看道家的經論，但道家的書籍也有很多，不可能全部都看，它們有一個重點——「三玄」之學。何謂「三玄」？《老子》《莊子》和《周易》三部著作。

---

① 參見王昶編著：《古典詩詞曲名句鑒賞》，山西經濟出版社 2012 年版，第 26 頁。
② 〔唐〕李延壽：《南史》，中華書局 1975 年版，第 516 頁。
③ 「（嵇康）所與神交者惟陳留阮籍、河內山濤，豫其流者河內向秀、沛國劉伶、籍兄子咸、琅琊王戎，遂爲竹林之遊，世所謂『竹林七賢』也。」（〔唐〕房玄齡等：《晉書》卷四十九，中華書局 1974 年版，第 1370 頁。）
④ 「（嵇康）又以爲君子無私，其論曰『夫稱君子者，心不措乎是非，而行不違乎道者也。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存於矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。』」（〔唐〕房玄齡等：《晉書》卷四十九，中華書局 1974 年版，第 1369 頁。）

《周易》是道家和儒家共同尊奉的上古之學，道家主要從象數角度來研究、詮釋和傳承《周易》或易學；儒家主要從義理角度、哲理角度來傳承、講說和註釋《周易》或易學，兩家的側重點不同。由於道家是從象數角度來切入《周易》，因此它極容易把《周易》神秘化，變成一門神秘學，也就是帶上了一點兒宗教化、神秘化色彩。而在儒家，《周易》就像《大學》《中庸》一樣，是一部闡述天道和心性的哲理著作，儒家是從哲理這一角度來切入，以豐富、註釋、傳承《周易》。

直到現在，《周易》都分爲兩大類：象數派和義理派。象數派主要是道家在傳承，義理派是儒家在傳承。要是從儒家角度來談易學，一定會把《周易》談成一門探索天道、心性的學問，或者探索天道、心性的哲理體系、義理體系。要是從道家角度切入，就會談成詭異的玄學，也即一門充滿神秘主義的學問。

象數是一個大名稱，又從其中分出了很多小支流，如風水學（看陰宅陽宅等）、面相學（看手相面相等），這些通通屬於象數派。但是它們都不是象數派的主流，而是象數派的末流、支流。象數派的主流慢慢演變，最後演變成獨特的宇宙論、宇宙觀、宇宙學。[①]但象數派的宇宙學跟現在自然科學中的天體物理學是完全不一樣的，它是一種道家式的宇宙學或者叫《周易》式的宇宙學。這個宇宙學彌補了我們中國傳統文化在宇宙論上的不足。

儒家雖然也有宇宙論，但是非常簡單。在儒家，宇宙就是乾坤，乾坤就是宇宙，非常簡單。這樣的宇宙論顯然不符合人們對宇宙論更深層次的追求。道家完成了一個建立在《周易》象數之上的沒有受過任何外來文化影響的純中國式的宇宙論。如果從成熟角度講，中國道家在《周易》象數派的基礎上演變出來的宇宙觀、宇宙論，是人類目前最複雜、最深奧、最神秘的宇宙觀、宇宙論。

目前，在傳統文化中，人類成熟的宇宙觀、宇宙論衹有兩個，一個是佛家的十法界宇宙觀、宇宙論，一個是道家的宇宙觀、宇宙論。佛家的宇宙觀、宇宙論是十分成熟、深刻的，也充滿了濃濃的神秘感；道家的宇宙觀、宇宙論則要比佛家的十法界宇宙觀、宇宙論更神秘。但因爲它太複雜、太艱澀，大約在宋以後，道家的宇宙觀、宇宙論就逐步失傳了。據我所知，現在沒有幾個人能把道家的宇宙觀、宇宙論捋清楚，說明白，也就是它已經沒有傳人了。這些宇宙論、宇宙觀都記載在道教的書裡，很多人衹是一掃而過，沒有給予關注。到現在爲止，我沒有見到任何一個人用幾十年的時間把道家的宇宙觀、宇宙論又重新撿起來弘揚的。現在沒有能夠勝任這個工作的人了。不僅是現在沒有這樣的人，事實上，是幾百上千年以來都沒有這樣的人了。所以說，道家的宇宙觀、宇宙論因爲太過艱深複雜，已經失傳很久了。但佛家的十法界宇宙觀、宇宙論沒有失傳，因爲佛家的十法界宇宙觀、宇宙論是和佛家的其他經論緊緊地捆綁、混合在一起的，不是相對獨立的。衹要佛家的經論存在，它的十法界宇宙觀、宇宙論就存在。而道家的宇宙觀、宇宙論是相對獨立的，因此，它存在著失傳的可能性。佛家的十法界宇宙觀、宇宙論就不存在失傳的可能性（除非整個佛家都失傳，它的宇宙觀、宇宙論才會失傳）。

與佛道兩家不同，儒家始終沒有形成一個完整的宇宙觀、宇宙論、宇宙學。儒家的宇宙觀、宇宙論、宇宙學非常簡單，就幾句話。因爲儒家認爲那些就足夠使用了，不需要再發展再研究了。讓我們再回到「三玄」之學上。

「三玄」之學裡的《周易》還是傾向於儒家的角度，即從義理角度去談《周易》。「竹林七賢」確實是從儒家角度來談《周易》的，但裡面或多或少又帶了一點兒道家的象數思想進去。因此，在「竹林七賢」爲代表的士子們，用現在的話說就是學者們，所討論、註解的《周易》既有儒家的思想又有道家的思想。但是他們自認爲自己是在用純粹的道家思想註解《周易》。這是他們自己的理解，其實他們的註解裡面也含著不

① 《四庫全書總目提要》將易學分爲兩派六宗，兩派即像數與義理；六宗爲佔筮、禨（jī）祥、圖書（屬象數派），以及玄學、儒理、史事（屬義理派）。其所謂象數，實即像數與術數兩派之合稱。這樣，關於《周易》的學說，也可說分像、理、數三大支派。（劉大鈞主編《〈周易〉與術數》，上海科學技術文獻出版社 2010 年版，第 91 頁。）

少儒家思想。但他們認爲他們的易是道易，不是儒易。因此，他們只注重三本著作，一是《莊子》，二是《老子》，三是《周易》，並把建立在這三部著作之上的學問稱爲「三玄」之學。

爲什麼有「魏晉玄學」之稱呢？這個「玄」跟我們現在理解的意思不一樣，當時，「玄」特指道家。「玄學」就是道學，道學就是「玄學」。所以「魏晉玄學」就是魏晉道學，它是一個流派的名稱。我們現在所說的「玄學」是指裝神弄鬼、莫名其妙、充滿神秘思想的東西。所以現在的人一提到玄學，就認爲是玄玄乎乎之學。總之，玄學就是不好和否定的意思。一個人要是說：「弄了半天，你在講玄學！」他的言外之意是你在胡說八道。可見，「玄學」的古今含義大不相同，完全不是一個意思。當時的「玄」是個中性詞，不含褒貶之意，衹是一個流派的稱呼，玄學就是道學或道家。

純正的魏晉玄學前前後後持續不到一百年。「建安七子」時期，儒學和道學依然並行於世，這一時期是儒學向道學過渡的時期；到了「竹林七賢」時期，儒學被拋棄，道學被重視，逐漸醞釀出了魏晉玄學，這一時期也是魏晉玄學的鼎盛期；「竹林七賢」相繼去世後，到東晉中葉（暫以西元 367 年爲準），魏晉玄學趨於衰微。[①]

「竹林七賢」中，嵇康（223—262，或 224—263）死得最早，王戎（234—305）去世得最晚。「竹林七賢」死後，玄學之風大爲衰退，因爲代表人物陸陸續續都死了。

以上是中國文化第一次歧出，就是第一次偏離它的正道，即從儒學偏到黃老之學（道家）去了。第一次歧出時間跨度大，而且不集中，可細分爲兩段：第一段是漢朝初年文景二帝時期（前 180—前 141 爲二帝在位時期），大概有四十年時間；第二段是在東漢末年、三國時期，也是前前後後持續了幾十年。

中國文化的第二次歧出，是兩晉時期岔到了佛家上。在「竹林七賢」之後不久，佛學開始迅速由民間向知識分子和統治階層發展和流行。原先喜好「三玄」道學的一些讀書人、士子們，他們的興趣就慢慢地開始轉向佛學（佛教）了。那個時候，佛學已經進入中原至少兩百年了。因爲有史書明確記載，佛學傳到中原的最早時間是漢明帝永平十年（67）。這個中原以什麼爲準呢？就是以長安或洛陽爲準，傳到長安或洛陽即傳到了中原。西晉統治時期，已經是西元 3 世紀了；東晉統治處在西元 4 世紀至 5 世紀，時間上就更晚了。在這數百年裡，佛經不斷地被翻譯出來，由少到多，由簡到繁，由淺顯到深刻。

這個時候的佛經不是從印度傳過來的，而是從西域三十六國傳過來的。據《漢書 • 西域傳》，西域「以孝武時始通，本三十六國，其後稍分至五十餘，皆在匈奴之西，烏孫之南。南北有大山，中央有河，東西六千餘里，南北千餘里。東則接漢，限以玉門、陽關，西則限以蔥嶺」[②]。可以看出，漢朝的西域是指甘肅河西走廊以西，蔥嶺以東地區的一片非常廣袤的地區。它有多廣袤呢？從毗鄰現在的內蒙古西部、青海北部的甘肅西部，具體就是甘肅武威開始，往西到新疆，再到吉爾吉斯斯坦、塔吉克斯坦、印控克什米爾（古印度北部）等地，再到阿富汗南部，最後到現在的伊朗東北部（安息國即位於今伊朗東北部），這一片地區統名曰「西域」。那麼，西域有大大小小三十六個國家，這個數目衹是籠統的說法，並不是一成不變的。事實上，它不只改變，而且變化的速度非常快。就像歷史記載的那樣，沒過多久，三十六個國家就成了五十多個國家。因爲這些國家相互之間會發生戰爭，它們就這樣不斷地分裂、合并。很多國家只存在了幾十年，有一些國家則存在了幾百年。在此過程中，這些國家也在發生變化，或變大，或變小，或一國分成兩國，比如月氏（zhī）國。

月氏是一個遊牧民族，原本居住在甘肅祁連山以西至天山一帶。後來，月氏一再被北方的匈奴打敗。他們也沒有實力打回去，不得不逃走。歷史上把月氏中逃走的那一部分稱爲「大月氏」，他們是月氏國的主體部

① 根據學界觀點，魏晉玄學開始於三國魏正始年間（240—249）時，直至南北朝（420—589）末年。但到東晉（317—420）中葉後，則逐漸與佛學相混，已經不是純正的玄學了。純正的玄學起於正始年間，結束於東晉中葉。純正的玄學以《周易》《老子》二書爲主，《莊子》次之。（參見呂思勉：《國學基礎知識》，北京理工大學出版社 2020 年版，第 31 頁。）

② 〔漢〕班固撰，顏師古註：《漢書》卷九十六，中華書局 1962 年版，第 3871 頁。

分。還有一部分月氏人不願意到處遷徙，就去羌人那裡尋求庇護，這一部分被稱爲「小月氏」。大月氏往西逃到了新疆伊犁河流域，趕跑了當地的塞種部落。他們在那裡好不容易站穩腳跟，繁衍生息了三四十年，結果又被新崛起的遊牧部落烏孫打敗。不得已，他們又趕緊逃命。最終，他們逃到了媯水流域（今中亞阿姆河流域，流經阿富汗、塔吉克斯坦、土庫曼斯坦和烏茲別克斯坦等國），再打敗了那裡的大夏國，迫使其臣服。後來大月氏搬遷到原大夏國的國都藍氏城（阿富汗北部）。大月氏的頭領說，這樣下去不是個辦法，我們不能一直過遊牧的生活，這樣的生活太不穩定了，我們要過上穩定的農耕生活，得弄點富饒的土地。他們就瞄準了印度，說那裡土地肥沃，適合生存。於是，大月氏開始往南擴張，他們在印度扶植自己的代理人——五翕侯（指五個諸侯），把控了印度境內肥沃的土地資源。自此，他們開始由遊牧生活轉爲農耕生活。在五翕侯中，其中一個叫貴霜翕侯丘就卻（15—65）。後來，他吞并了其他四翕侯，建立了一個國家——貴霜國。貴霜國的第一任國王攻佔了今克什米爾地區和其他地方。其後的國王以接力棒的形式，逐步將貴霜國發展爲一個有著輝煌文明的大帝國。在其鼎盛時期，貴霜王朝的疆域覆蓋中亞和北印度地區。在當時，號稱歐亞四大強國之一。

印度歷史上一個非常偉大的王朝，竟然是我們中國西域眾多國家中的其中一個國家的一支所建立的。他們原本衹是逐水草而居，碰到水草豐美的地方就支起帳篷，開始過日子了。過了幾代以後，他們再次搬遷，尋找合適的生存之地，找到之後，繼續過日子。如此反覆，他們用了幾百年的時間，才從中國遷移到了印度。他們在不經意間還締造了一段輝煌的文明。它本來是甘肅祁連山周邊一個非常小的遊牧民族，誰都沒想到它幾百年以後居然能夠締造一個帝國，這就是歷史的不可預知性。

我們說回來。最早的佛經不是從印度傳來的，而是從西域三十六國傳來的。或是從西域三十六國中的這個國家傳到了長安、洛陽，或是從那個國家傳到了長安、洛陽，總之，這些佛經是從西域的三十六國當中陸陸續續傳到了中原。其中，傳出佛經最多的是龜茲國。它的範圍大概是塔克拉瑪幹沙漠以北，天山以南，輪台以西，巴楚以東的廣大區域。龜茲國是當時著名的文明中心，曾經一度輝煌，被後世譽爲「龜茲古文明」，或者叫「古龜茲文明」。

佛經沿著張騫在西域開鑿的絲綢之路，先往北走，到達現在的克什米爾地區，再到阿富汗的南部。然後從那裡折轉往東，翻過帕米爾高原，就進入到了西域三十六國境內。又沿著西域三十六國的絲綢之路，一路往東走，過了河西走廊，進入洛陽。進入了洛陽，也就意味著傳入了中國。

一直到鳩摩羅什，中國的佛經纔來源於印度的梵文原本。鳩摩羅什是龜茲國公主和龜茲國宰相鳩摩炎（本爲印度人，後雲遊到龜茲國當了宰相）的兒子，是龜茲國的貴族。他從小在龜茲國長大。由於龜茲國的佛法鼎盛，加上他母親信奉佛教，他又跟母親生活在一起，很自然地接受了佛法的熏陶，天然地對佛法有興趣。後來他成了一代翻譯大師。他青少年的時候，曾跟母親到西域各國以及印度各國游過學，游學結束後就攜帶了很多梵文版的佛經返回到龜茲國。後來，他又將這些梵文佛典帶到了長安，並把這些梵文翻譯成漢文。他是中國佛經翻譯史上第一個直接從印度取經返回到中國的人。具體來說，從西元 401 年鳩摩羅什來到長安，便開始譯經工作，一直到西元 413 年圓寂，他在十二三年的時間裡將大量梵文佛經翻譯成了漢文。也就是說，從鳩摩羅什開始，中國的佛經才是直接來源於印度。鳩摩羅什到長安譯經之前，所有的佛經都是來源於西域。鳩摩羅什之後，唐朝的玄奘也是直接到印度取經，把佛經帶回到中國進行翻譯。

還有一點需要說明，鳩摩羅什之前的佛經都是先從梵文翻譯成西域國家的語言，再轉譯成漢語，並不是直接從梵文翻譯成漢語。那麼當時西域國家愛使用的是哪一種語言呢？據語言學家考證，由於西域國家眾多，且處於不斷的變化之中，所以那裡的語言極度複雜。但是，在極度複雜的語言中，西域使用人數最多、面積

最大、持續時間最久的語言是吐火羅文。中國的季羨林（1911—2009）也即季老，就是研究吐火羅文的專家。他是研究吐火羅文的第一人，他去世了以後，據說吐火羅文就沒有了傳人。

據說吐火羅文極其複雜，需要用一輩子的時間才能搞出個所以然。現在的人做學問都偷懶，不願意下功夫，都喜歡短平快，不願意幹這種出力不討好的事。衹有老一輩的學者，做學問比較老實，不像現在的人那麼奸猾。他們很老實，他們就慢慢研究、慢慢研究，一門學問研究一輩子。現在的人是三年必須出成果，五年必須寫論文，八年必須當教授，十年必須當博導。在這樣的情況下，吐火羅文已經後繼無人，這是挺遺憾的事。

佛家的經論，在西元 67 年傳入中國開始，一直到西元 305 年「竹林七賢」皆去世之後，迎來了它的第一個鼎盛期、高峰期。之前都是極個別的人對佛經研究有興趣，在社會上沒有產生影響。

三國時期（220—280），佛教徒大多都是從西域過來的[①]。他們攜帶佛經來到中國，跟中國學者合作一起翻譯佛經。在這個過程中，他們就生活在中原繁華的都市，並要求當權者給他們一些優待條件，甚至給他們提供經濟補助。他們去找曹操，曹操說我天天打仗，哪有時間管理你們，你們愛怎樣就怎樣。他們又去找劉備，劉備說我腦子裡除了復國之外，再沒有別的事情，你們那種西域之教——當時不叫佛教而叫胡教，我不感興趣。他們又碰壁了。他們又去找孫權，孫權這個人有一個特點，特愛讀書，孫權說我皇宮裡的書差不多都讀完了，正愁沒書讀呢，聽說你們從西域帶了一些胡書——當時也不叫佛經而叫胡書，就給我講講吧。他們就去給孫權講胡書，也就是講佛經。這一講，孫權覺得挺有道理的，認爲這些理論以前沒聽過，挺新奇，很有興趣。他們就這樣獲得了孫權的青睞。孫權經常召見他們講學，他們就經常出入於南京（當時叫建業）的吳國宮殿裡。

比如，孫權曾拜支謙[②]爲博士，讓他指導太子孫登學習。支謙是在東吳黃武元年（222），從洛陽來到南京。取得孫權的支持後，他就在南京翻譯佛經，傳授佛法，長達三十多年。東吳赤烏十年（247），康僧會從印度來到南京，建茅庵，設佛像，同時傳道。孫權得到官員稟報的消息後，馬上召見康僧會。康僧會爲了取得孫權的信任，把銅瓶放到几案上，日夜虔誠禮拜，共花了三個七天，銅瓶中自生出了舍利。孫權對此大爲嘆服。康僧會就趁機請求孫權建寺，孫權一聲令下，在南京爲康僧會建了建初寺，並建阿育王塔，用來供奉康僧會請得的舍利。建初寺是南京的第一座佛寺。總體來說，這個時期的佛教還局限在很小的範圍內，沒有普及開來。

發展到後來，南京的寺廟越來越多，特別是梁武帝時期，寺廟如雨後春筍般很快建了起來，有一些寺廟一直保留至今。爲什麼會有「南朝四百八十寺」這樣的詩？就是因爲南京是著名的佛教中心之一。三國時期，除了南京之外，還有洛陽、廣州、徐州，都是當時的佛教中心[③]。但那個時候寺廟還很少，佛教的影響還很有限，整個社會還沒有接受佛教。到了西晉中下葉，長安也發展爲佛教中心，南京、長安、洛陽的寺廟越建越多，在這三大佛教中心的影響下，佛教開始迅速向全國輻射。

總而言之，「竹林七賢」之後，或者說西晉中下葉以後，佛教正式崛起，接過「黃老之學」的棒，成爲中國文化的顯學和主流，這種狀態一直持續到北宋。整個過程有近八百年的歷史。在此期間，佛教佔壓倒性優勢，儒學幾乎沒有發展。儘管在漢武帝獨尊儒術的時候，就已經設了「五經博士」，從那之後凡是科考一律都用儒經，但是把儒學列爲考試內容，以及作爲教材，並不能在社會上形成一門學問。在社會上，儒學仍然是

---

① 例如來自安息國的沙門曇諦（347—411）、來自康居國的沙門康僧鎧（生卒年不詳）。

② 支謙，生卒年不詳，三國時期佛經翻譯家。月氏族後裔，其祖先於東漢靈帝時入籍中國。他自幼學習中外典籍，精通六種語言，曾受業於大乘學者支婁迦讖的弟子支亮。後避亂遷東吳，拜爲博士。其間，潛心翻譯佛典，深受吳主孫權的信任，曾輔佐太子登。太子逝世後，隱居穹窿山，傳六十歲卒於山中。他在孫權黃武二年（223）以後的三十多年中，共譯出《大明度無極經》等三十六部，大小乘經典三十六部四十八卷。（參見中國大百科全書總編輯委員會編《宗教百科全書》，中國大百科全書出版社 1994 年版，第 446 頁。）

③ 參見魏道儒主編《世界佛教通史》第三卷《中國漢傳佛教》，中國社會科學出版社 2015 年版，第 67 頁。

死氣沉沉的，它衹是作爲一堆教條和教材被官方使用，衹是天下士子考取功名的手段。這些士子們當中有多少人是真正熱愛孔孟之道的？沒有！他們並不熱愛，衹是被逼無奈，逼著自己學而已。一旦考試結束，就把這些東西拋諸腦後了。這跟我們現在中學、大學的應試現象是一樣的，尤其是中學，爲了考試，老師們逼著學生努力地背誦。學生就這樣一本一本地背下來，一旦考試結束，就把這些書全都扔了。你不要看他會背，而且倒背如流，但是他對書沒有感情。如果一定要說有感情，那也是負面感情。什麼叫負面感情？就是痛恨不已。就像我們現在的中學生痛恨教材一樣，一邊背一邊恨，一邊恨一邊背，背著恨著，恨著背著，考試一結束，恨不得一把火燒了它，這輩子不想看它第二眼。

當時的士子們對待「四書五經」跟我們現在對待數理化教材的態度是一樣的，一邊恨孔孟，一邊學孔孟，咬牙切齒地恨著。但是如果想考取功名，不背也得背，所以，他們天天在那裡裝模作樣的，一邊「子曰」，一邊在心裡罵，但是又不敢罵出來，表面上還要天天「子曰」。你想想，一邊罵著，一邊學著，在這樣的狀態下，他對儒學是沒有感情的。即使有感情，也是負面感情，不會是正面感情。他不愛儒學，不愛孔孟，從心理上跟孔孟不認同、不相應、不相通。

表面上，從漢武帝開始，天下士子必須學習儒家的經典，但是依靠官方考試的形式是不能真正推動儒學發展的。不僅不能推動發展，很大程度上還把儒學變成了教條、僵化的東西，變成了人人痛恨、人人又離不開的東西。儒學處於一種尷尬的境地，這種狀態一直持續到北宋時期。

「北宋五子」（周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤）的崛起，標誌著儒學的枯木逢春，標誌著儒學的真正復興。因此，人們把宋明儒學叫作第二期儒學，或者說儒學發展的第二個階段。儒學發展的第一個階段是先秦時期，先秦時期又叫儒學的原創時期，那是儒學的第一次崛起，儒學的第二次崛起是在宋明時期。「北宋五子」是真的熱愛孔孟，真的熱愛儒家經典，不是爲了功名，而是從內心中敬重與喜愛儒學。爲了這份敬重和喜愛，他們開門授徒、講說儒學。正是在他們的提倡和講授下，儒學進入到了第二次復興時期。

中國文化的第三次歧出，是清末民初岔到了西方歐美文化上。從「五四」運動開始，我們就拋棄自己的文化，全面學習西方。在那個背景下，包括儒學在內的中國傳統文化岌岌可危，一些仁人志士致力於革新儒學，以適應工商業時代的發展，由此儒學進入第三次復興時期。第三期儒學是由新儒學三聖熊十力（1885—1968）、馬一浮（1883—1967）和梁漱溟（1893—1988）發起的。民國時期儒學的那次復興，被稱爲第三次復興。第三期復興一直持續到現在，並沒有過去。我們現在還處於第三期復興中，因爲現在是「陽明熱」，陽明學還是屬於儒學。講授陽明學，就必然會講授孔孟之道，最後把整個儒家都帶動起來。一言以蔽之，我們現在還處在儒學第三階段的復興期中。

「北宋五子」的誕生以及他們四處提倡儒學，標誌著儒家正統（中華正統）又回歸了自己，又回到了正道上。從漢初、漢末岔到道家，以及兩晉時期岔到佛家，這一道一佛兩次岔出的時間，合在一起一千多年，這一千多年被稱爲中華主流文化的兩次歧出。這兩次歧出的時間從漢到宋，橫跨中國大一統君主制（郡縣制）最輝煌的兩個朝代：漢朝和唐朝（嚴格來說，漢朝衹是漢初幾十年和漢末幾十年岔出去了，整個有漢一朝還是以儒學爲正統，只不過這個時候的儒學不注重道統）。這兩個時期全部是中國文化歧出之時，離其自己之時，不是在其自己之時。直到「北宋五子」出現，這纔回家了，變成了在其自己，重新找回了自己。

這一次找回自己時，從情感上儒家對道家和佛家充滿了怨恨。因此，「北宋五子」在講說復興儒學的時候，每每談到佛老，情緒中總是充滿了怨恨和仇視。試舉幾例：

釋氏之學，言以心役物，使物不役心；周孔之道，豈是物能役心？虛室生白。[①]（《張子全書》）

① 〔宋〕張載撰，林樂昌編校：《張子全書》（增訂本），西北大學出版社 2021 年版，第 68 頁。

釋氏本怖死生，爲利豈是公道？唯務上達而無下學，然則其上達處，豈有是也？元不相連屬，但有間斷，非道也。孟子曰：「盡其心者，知其性也。」彼所謂「識心見性」是也，若「存心養性」一段事則無矣。彼固曰出家獨善，便於道體已非矣。或曰：「釋氏地獄之類，皆是爲下根之人設此，怖令爲善。」先生曰：「至誠貫天地，人尚有不化，豈有立偽教而人可化乎？」[①]（《二程全集》）

發展到明末清初的王夫之（1619—1692，晚年號「船山」）時，他對佛家的批評也是非常尖銳：

釋氏以真空爲如來藏，謂太虛之中本無一物，而氣從幻起以成諸惡，爲障礙真如之根本……；而仁義無質，忠信無本，於天以太和一氣含神起化之顯道，固非其所及知也。昧其所以生，則不知其所以死，妄欲銷隕世界以爲大涅槃，彼亦烏能銷隕之哉？徒有妄想以惑世誣民而已。[②]（《船山遺書》）

這已經不是學術了，而是個人感情問題。他們從感情上很是反感佛老，擔心中華文化會再次岔出，步入歧途。由於有這樣的擔心和顧慮，他們不約而同地、積極地攻擊佛老，欲滅之而後快。他們想得很簡單：如果我們滅了佛老，只剩下儒家，那麼就不用擔心中國文化再歧出了。他們每一次談到佛老時，在用詞上都非常極端，那是怎麼毒，怎麼用；怎麼狠，怎麼用。這就形成了一個傳統——視佛老如仇寇，視佛老如蛇蠍。這個傳統一直流傳到王陽明那個時期。他們在內部形成了一種風氣：儒者衹能批評佛老，不能讚美佛老，怎麼批評怎麼對，怎麼批評怎麼正確，這叫「文化正確」「立場正確」「見地正確」。如果你試圖爲佛老講幾句好話說「其實佛老也是挺好的」，差不多等於在現在這個社會說「其實唯心主義也是不錯的」一樣。如果這樣，你就犯了立場問題。一言以蔽之，身爲一個儒者，不能說佛老好，甚至都不能跟佛老沾邊，衹要沾上點邊，你的形象就會受損。他們在當時，把這個稱爲「政治正確」，也叫「文化正確」。但主要是「文化正確」，其次纔是「政治正確」。你若是有事沒事跟和尚有來往，別的儒者對你就有看法。「你常跟和尚們來往，你是什麼意思？你立場不堅定。」「我怎麼看你跟和尚、道士時有來往？看來，你也不怎麼樣。」他們就會盡量跟你撇清關係，劃清界限。

一個儒者，提起佛老就是咒罵，不能說讚揚、肯定、同情的話，這種風氣起源於「北宋五子」，鼎盛於朱熹。朱熹是宋明諸儒之中攻擊佛老最狠、最激烈的一個人。後來，朱學成了官學，凡是學習朱學的人，都受到了他的觀點的影響。到了明朝時期，儒者受到朱熹影響的痕跡就很明顯，不能談佛家，不能談道家。

在宋明儒學，尤其是明代儒學階段，凡是敵人提倡的就是我反對的，凡是敵人反對的就是我提倡的。由於儒家視佛老爲敵，而佛家、道家比較注重神通，尤其是道家，動輒以神通吸引信徒，闡明教理，這個時候，儒者是斷然不能有神通的。如果有神通就說不清了，指不定跟道家有什麼瓜葛和牽連。

以上就是王陽明修煉出現神通之後，接著又拋棄神通的歷史原因和現實背景。

從第二期的宋明儒學開始，一直到現在的第三期儒學也不主張神通。我們學習的《王守仁評傳》的作者張祥浩曾經專門研究過第三期儒學代表人物唐君毅、牟宗三等人的思想，他可能受到第二期儒學、第三期儒學的影響，對王陽明出神通這一段諱莫如深，刻意隱去不提。但是我認爲這個問題還是要交代清楚，不能繞過不談，不應該被視若無睹，刻意隱去。因爲這是王陽明一段十分重要的經歷，也是他生命成長過程中一個非常重要的事件。他修煉出神通後，就認爲這是「簸弄精神，非道也」。這一時期是王陽明「對僊家最迷戀的時期」。

守仁對佛家的雅好，《年譜》所載並不像迷戀僊家那樣具體，只在他這一時期所寫的詩歌中有所流露。如游九華所寫的《夜宿無相寺》云：「春宵臥無相，月照五溪花。掬水洗雙眼，披雲看九華。岩頭金佛國，樹杪（miǎo）謫僊家。彷彿聞笙（shēng）鶴，青天落絳（jiàng）霞。」又《化城寺》六首其一云：「化城高住萬山

① 〔宋〕程顥、程頤撰，張旭輝整理：《二程全集》（上），崇文書局 2021 年版，第 110 頁。
② 參見〔清〕王夫之：《船山遺書》第六卷《張子正蒙注》，北京出版社 1999 年版，第 3665 頁。

深，樓閣憑空上界侵。天外清秋度明月，人間微雨結浮陰。缽龍降處雲生座，岩虎歸時風滿林。最愛山僧能好事，夜堂燈火伴孤吟。」其四云：「化城天上寺，石磴（dèng）八星躔（chán）。雲外開丹井，峰頭耕石田。月明猿聽偈，風靜鶴參禪。今日揩雙眼，幽懷二十年。」其六云：「突兀開穹閣，氤氳散曉鍾。飯遺黃稻粒，花發五釵松。金骨藏靈塔，神光照遠峰。微茫竟何是？老衲話遺蹤。」

「守仁對佛家的雅好，《年譜》所載並不像迷戀僊家那樣具體，只在他這一時期所寫的詩歌中有所流露。」「雅好」：高雅的愛好。在《年譜》中，對王陽明愛好佛家的記載儘管也有，但遠不如道家那樣詳細，衹能從他這一階段譔寫的詩歌中窺見他對佛家的態度。

「如游九華所寫的《夜宿無相寺》」，王陽明遊覽九華山時，曾經住在無相寺中，當時，他寫了一首詩——《夜宿無相寺》。「無相寺」：位於九華山頭陀嶺下，二聖殿以西。起初是唐代王季文的書堂，他去世前佈施給了一名僧人，變成了寺廟。宋代時，朝廷賜匾額「無相寺」。[①]

「『春宵臥無相，月照五溪花』」：在一個春天的夜晚，我躺在無相寺的床鋪上，望著空中的明月凝思，皎潔的月光傾瀉在五溪花上。「春宵」：春天的夜晚。「五溪」：指源於九華山的龍溪、縹溪、瀾溪、雙溪、舒溪。

「『掬水洗雙眼，披雲看九華』」：這兩句充滿想像力。「掬水」：雙手捧取五溪之水清洗雙眼。「披雲」：將雲像衣服一樣披在身上。

「『岩頭金佛國，樹杪謫僊家』」：這兩句以物指代歷史上的人和事。「岩頭」：指的是東崖上有一黑色方正巨大的高聳的岩石，金地藏曾在上面禪修[②]。「佛國」：九華山素有「蓮花佛國」之美譽。「樹杪」：樹梢。「謫僊家」：指李白在九華古樹林中的書捨，即太白書堂。

「『彷彿聞笙鶴，青天落絳霞』」：「聞」，聽見；「笙鶴」，借指得道成僊。據《古今逸書・列僊傳》載：「王子喬者，周靈王太子晉也，好吹笙，作鳳凰鳴，游伊洛之間，道士浮丘公接以上嵩高山。三十餘年後，求之於山上，見桓良曰：告我家七月七日待我於緱（gōu）氏山巔。至時，果乘白鶴駐山頭，望之不得，到舉手謝，時人數日而去，亦立祠於緱氏山下及嵩高首焉。」[③]這段話的大意是：周靈王太子晉（王子喬），愛好吹笙，聲如鳳凰，與道士浮丘公感應，被接上嵩山修道，三十多年後，他託人告訴家人：務必於某日在緱氏山巔等候。到了那一日，他果然乘坐白鶴而來。他駐紮在山巔，向周圍的人致謝後就離開了。「絳霞」：字面意思是絳紅色的彩雲，借指天上。從以上這首詩也可以看出，王陽明對佛道兩家的人物、軼事非常熟悉，內心是極度嚮往的。

接下來的《化城寺》三首詩解釋從略。值得一說的是，《化城寺》六首的第四首詩中，有兩句詩的意境非常美，堪稱神來之筆——「『月明猿聽偈，風靜鶴參禪』」。這不是人在聽偈子、參禪，而是一猿一鶴。我從來沒有讀過這麼美的詩：這個夜晚，風靜月長明，一隻猿偷偷地躲在樹的後面，聆聽著附近禪房裡傳來的偈子；旁邊有一汪水潭，幾隻鶴立於其中，靜靜地參禪。

寺院靜謐，沒有塵世的喧囂，僧人淡泊超脫，不像俗士汲汲於聲利。所有這些，都博得守仁對僧佛的好感。在九華，他或嘆寺院的莊嚴，想像佛國的境界，或與山僧相唱和，看和尚參禪，或抒發對佛家的敬仰，與僧人討論佛教的宗派。這或許就是湛若水所說的五溺於佛氏之習了。

這個的確如此，我也曾經多次去過九華山，化城寺、無相寺等都是必去之地。儘管現在這些地方已經商業化了，但還是能夠感覺到寺廟那超凡脫俗、不染紅塵的靜謐之氣，尤其是對於那些人生充滿曲折、有極端

① 沈培新主編《九華山大辭典》，黃山書社 2001 年版，第 315 頁。
② 沈培新主編《九華山大辭典》，黃山書社 2001 年版，第 315 頁。
③ 景明刻本《古今逸史》49，https：//ctext.org/library.pl?if=gb&file=81658&page=29，訪問日期：2023 年 8 月 20 日。

遭遇的人而言，那種靜謐之氣能夠給他們的心靈帶來極大的震撼和吸引，很容易引起前來朝拜的人對人生的追問和思考：「我爲什麼要活著？」

若是在平時，我們身處都市的車水馬龍之中，突然來一句「人爲什麼要活著？」估計連我們自己都覺得不合時宜，都覺得這個想法有點兒奢侈。所以我們會很快打消這個念頭，讓自己盡快融入車水馬龍、滾滾紅塵之中，去爭名奪利，去做一些所有的俗人都愛做的事情。

來到九華山、青城山等這些山清水秀的靜謐之處，再看看這些超凡脫俗的僧人，很快會給自己極大的衝擊和啟發，縈繞在自己心頭的問題一下就冒出來：匆匆幾十年來，我們忙忙碌碌、爭來搶去，到底是爲什麼？也就是我們到底爲什麼活著？那個時候特別容易產生這樣的追問。這也從另一個側面反映出我們在青少年時沒有把志立好。那個時候，沒有明師指導我們，沒有高明的家長啟迪我們，我們自己處在青少年時期，尚未涉世，閱歷、知識、思辨力、洞察力等各種能力都不夠，所以，我們自己根本無法獨立解決這樣極度深奧而複雜的問題。在能力不夠的情況下，愈發顯得師長的重要性。

如果我們有一位理明法透的父（母）親或明師——兩者衹要得其中一個即可，來引導我們，啟迪我們，告訴我們人生的終極關懷是什麼，協助我們立定志向，明白人生歸宿，那是一件很幸運的事。不管是歸儒、歸佛，還是歸宗其他家，總之，我們必須歸宗一家。因爲儒佛道都是終極之學，歸宗哪一家都可以，都是幸運的。最不幸的就是哪一家都沒有歸，哪一家的門都沒有進，在三家的門外飄蕩二三十年，一轉眼發現自己已經四五十歲了。這個時候，我們機緣巧合來到了九華山或青城山，就會被這些超凡脫俗的和尚或道士身上體現出來的那種超脫、一塵不染和靜謐的氣象觸動。如果在十幾歲到三四十歲期間，生活再不順利一點，經歷更加坎坷一點，觸動就會更大。所以說，宗教是中老年人的事情。

爲什麼年輕人沒有觸動或者很少觸動？因爲年輕人還沒有那個深度來理解這些事情。他衹有經歷了一些事情以後，無論如何也要三十歲，最好是三十五歲，乃至四十歲以後，不管是主動還是被逼的，他就開始思考，開始反省：「我跌跌撞撞這麼多年，經歷了這麼多的事，吃了這麼多的苦，到底爲了什麼？」這一思考就有一些觸動，就有一些深度。有了這些觸動和深度，如果這個時候恰巧在讀佛經，一下子就讀進去了。所以佛經、道經、儒經都是給中老年人準備的，不是給年輕人準備的，年輕人是讀不懂的。

年輕人是幹什麼的時期呢？年輕人還處在吟詩作畫或吟風弄月的時期。那個時候，他正開始長著粉刺，與粉刺一同生長的是他的詩歌。他還在做詩，還在「爲賦新詞強說愁」，整天假裝很憂愁的樣子，其實他一點兒也不愁，衹是假裝很愁。他嘴裡面一邊吃著飯，一邊假惺惺地喊著「我快餓死了」。等青春期過去之後，他才開始思考人生，感悟人生。經過思考與感悟，他才能跟儒家經典相應，才知道儒家在說什麼。嚴格地講，無論學習儒家有多早，真正懂得儒家必定在三十歲以後。三十歲之前，根本不叫懂，衹能說在學儒。老師逼著你學習，你只學習了幾句，你內心中不可能和儒家的東西相應，不可能有感通，不相應就不會有感通。書是書，你是你，孔孟是孔孟。你和孔孟是無感的，沒有感覺、沒有感應。那什麼時候才有感覺、感應？必須三十歲以後。三十歲以後才有「孔孟的每一句話都說到我心裡去了」的感覺，從內心深處引起共鳴，引起感悟，引起感懷。三十歲之前很少，偶爾感悟一下也是有可能的。但是我們的身心要想和這門學問持續地、不間斷地、鞏固地、深度地發生互動與感應，必須在三十歲之後。

不僅儒家如此，佛家也是這樣的。三十歲之前，你是讀不懂佛家的。比如，你讀《心經》[①]讀到「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」這句話時，可能會想：「度一切苦厄」跟我有什麼關係？沒有關係。讀到「諸法空相」的時候，又念叨：空什麼？我沒有發現空。讀到「不生不滅，不垢不淨，不增不減」時，覺得它就像繞口令一樣，繞來繞去，非常討厭。再讀《金剛經》[②]，讀到「說法者，無法可說，

① 引文見潘麟：《直指生命的真相》，現代出版社 2017 年版。
② 引文見潘麟：《到彼岸賞月》，五洲傳播出版社 2017 年版。

是名說法」，一頭霧水：到底是說法了，還是沒有說法？還是既說了，又沒說？囉哩囉嗦的，很煩人……三十歲之前，我們對佛經就是這樣一種態度。

到了三十歲以後，我們才慢慢地發現，人生的好多東西是辯證的。說了嗎？其實沒說；沒有說嗎？其實說了。你以爲我們是夫妻嗎？其實我們貌合神離。你以爲我們貌合神離，是兩個人嗎？其實我們天天同床共枕，又是夫妻。我們既是夫妻，又不是夫妻，所以叫夫妻。三十歲以後，我們纔懂得那種難以言說的東西。三十歲之前，我們的理解是兩人要麼是夫妻，要麼不是夫妻；我們理解不了「既是夫妻，又不是夫妻」的狀態，這就是佛所說的夫妻之間的第三種狀態。不僅夫妻如此，包括朋友也如此：佛說是朋友，其實不是朋友，但我們到處假稱朋友。

人生的好多東西，都類似於上面《金剛經》或《心經》這樣的說法。這種說法是衹有當你的人生閱歷積纍到了一定程度，年齡到了一定階段，你纔能懂！一旦懂了，都能把你感動得哇哇大哭，因爲它真的說到你心坎去了。有很多人讀佛經，讀著讀著就痛哭不止。年輕人是理解不了的，他很納悶：就這麼顛三倒四、不知所云的幾句話，你莫名其妙地哭什麼？所以，沒有那種人生積纍和閱歷的人，是理解不了的。儒家的很多東西也是這樣，一定要積攢到特定時候，你纔能瞭解儒家的那種大悲憫、大仁愛，那個時候讀他們的話都能把你感動到哭。但是，如果你的閱歷不夠，你不僅不會哭，反而會反感。因爲你不理解。不理解就誤解，你會覺得儒家都是一堆老腐朽，開口閉口都是「父父子子」「君君臣臣」這些都老掉牙的東西，有什麼可講的？年輕人很容易產生這種態度。

王陽明游九華山的時候，剛好三十歲，不僅成家立業，也做官歷練了至少兩年，頗有人生閱歷了，能夠與佛老有一些相應。所以湛若水說他這個時期是「溺於佛氏之習」：「在九華，他或嘆寺院的莊嚴，想像佛國的境界，或與山僧相唱和，看和尚參禪，或抒發對佛家的敬仰，與僧人討論佛教的宗派。這或許就是湛若水所說的五溺於佛氏之習了。」

守仁感到僊佛之非，是在弘治十五年，是年三十一歲。《年譜》載：「是年先生悟僊釋二氏之非」。原因是他省悟到僊佛遺棄人倫。此年八月，他在會稽陽明洞行導引術，據說已經達到先知，但忽然想念起祖母岑（cén）氏和父親龍山公來，終於省悟：「此念生於孩提。此念可去，是斷滅種姓矣。」

「守仁感到僊佛之非，是在弘治十五年，是年三十一歲。」其實是經歷了很長一段時間。因爲從他十七歲洞房花燭夜跑到鐵柱宮，聽老道士講養生徹夜未歸起，就開始迷戀佛老，一直到三十一歲，他纔「感到僊佛之非」。已經過去十四五年了。這十四五年不同於平時的十四五年，是他求知慾最旺盛的階段，即思維最活躍的青春期。他把思維最活躍的青春期，即最適合學習的黃金期全部交給了佛老，可見，他對佛老並不是淺嘗輒止，而是長時間地留戀其中。

「《年譜》載，『是年先生悟僊釋二氏之非』。原因是他省悟到僊佛遺棄人倫。」「是年」：弘治十五年（1502）。「先生」：指王陽明。「悟」：領悟。「僊釋」：指道家、佛家。這一年，王陽明省悟到佛道兩家的錯誤之處，在於遺棄人倫。

「此年八月，他在會稽陽明洞行導引術。據說已經達到先知」，「先知」就是上文中提到的神通。這一年，王陽明三十一歲，他在行導引術修煉出了神通。作者張祥浩在這裡就一筆帶過。上文我們已經詳細闡述過其中原委了，這裡不再重複。

「但忽然想念起祖母岑氏和父親龍山公來，終於省悟：『此念生於孩提。此念可去，是斷滅種姓矣。』」「此念」是指孝親之念，幾歲的孩子都知道孝順父母，敬愛父母。「孩提」指幼兒時期。「生於孩提」是指孝親之念與生俱來。「斷滅種姓」本是佛家專用術語，此處王陽明用佛家的術語攻擊佛家。儒家連「種姓」的說法都

沒有，更不要說「斷滅種姓」了。「種姓」一詞是典型的印度文化產物，它不完全來自佛教，因爲在佛教之前，印度就有種姓制度。先瞭解一下佛教之前的種姓。

種姓制度也就是階級制度。爲什麼在印度會誕生嚴格的種姓制度？或者說，爲什麼印度會誕生嚴格的階級制度？目前主流學者認爲，印度是一個被頻繁入侵的民族，最早入侵印度的是雅利安人。雅利安人起源於俄羅斯境內的烏拉爾山脈南部的草原地區（裡海附近），以遊牧爲生。經過長期的繁衍，慢慢地，雅利安人越來越多，原來的那一片地方已經養活不了這麼多人了，所以，他們就要往其他地方遷徙。遷徙的時候，一路往周邊散開，主要是往中亞和西亞的方向走。其中一支隊伍穿過現在的克什米爾，進入到了印度。這是印度有史以來記載的第一批入侵者。從此以後，印度就開啟了被入侵的歷史。

據印度的學者統計，這幾千年的歷史當中，印度被入侵了三百多次，有代表性的入侵是十多次。他們不僅入侵，入侵以後還建立自己的文化。每一次入侵，就把之前的文明全部摧毀，在廢墟上建立新的文明。下一個入侵的人，又把之前的文明全部摧毀，在廢墟上再建立新的文明。所以，印度文明是一個持續不斷地被破壞又被建立的古老文明體系。這就是印度文明的特色。

有歷史記載的第一批入侵印度者就是雅利安人。雅利安人入侵以後，就把他們征服的當地土著居民變爲奴隸，替他們生產，他們就成爲貴族。爲了讓自己的子孫後代永遠當貴族，當地土著永遠當他們的奴隸爲他們服務，他們就想出了一個妙招，開創了一個宗教：婆羅門教。後來「婆羅門教」改稱「印度教」。

婆羅門教裡有一個重要教義：有一位神名叫大梵天神，說印度人都是大梵天神創造的，就像西方文化說人是上帝創造的一樣。但是大梵天神是從不同的部位創造出了不同的人，他先從嘴巴發出一道光，光裡生出了一群人，這群人叫婆羅門；用類似的方式，他從兩臂生出了剎帝利；從雙腿生出了吠捨；從雙腳生出了首陀羅。這樣，就出現了四類人，分別代表四個階層。

第一個階層是婆羅門。因爲婆羅門是從大梵天的嘴巴生出來的，象徵智慧和高貴。因此，婆羅門是生而高貴的。他們只做一件事：學習宗教教義，學習知識，當精神領袖。他們壟斷知識，壟斷宗教。這個時代，宗教衰敗了，我們不覺得壟斷宗教有什麼大不了的。那是時代不同了。要是在過去，壟斷宗教就是壟斷神，神就是他們家的，其他人想要拜神要先過他們那一關。他們是人與神的媒介和傳遞者，是社會的最高層，是知識的壟斷者、宗教的壟斷者、神權的壟斷者。他們的知識、宗教，尤其是宗教的身份和宗教的知識，只傳給他們的兒子，不傳給其他三個階層。另外三個階層是學不到知識的。

第二個階層是剎帝利。剎帝利是從神的兩臂生出來的。由於兩臂象徵著勞動和戰爭，所以剎帝利掌控著皇室階層和軍事階層。同婆羅門一樣，剎帝利也是世代傳襲。比如說，我會武功，職務是將軍，衹有我的孩子才能當將軍，所以，我的將軍身份衹能傳給我的孩子，即使我沒有子孫，那也是傳給我侄子。總之，只傳給我同階層的。其他階層的人，要麼不屑於當將軍，婆羅門就屬於這類人，因爲他們已經有了比將軍權力更高的精神權力；要麼沒有資格當將軍，吠捨和首陀羅就是這類人。與婆羅門一樣，他們也是一個壟斷階層，他們永遠當皇帝、將軍、宰相，凡是有關朝廷的階層都被剎帝利壟斷，幾千年來從未改變。

第三個階層是吠捨。吠舍是有產勞動者，手工業者、農民、商人都屬於這個階層。這個階層，有一定的產業和勞動工具，比如，農民的家裡至少有幾畝地，鐵匠會打鐵鑄造，理髮匠會剪髮，……

第四個階層是首陀羅。首陀羅是無產者。爲什麼無產？因爲他們沒有資格擁有財產。他們生下來就是賤民。因爲他們是從神的雙腳生出來的，他們身上攜帶著神的最賤部位的特徵。他們沒有任何權利，唯一的權利就是給前三個階層，特別是前兩個階層當奴隸。

以上就是印度四個階層的由來。由於這四個階層打上了宗教色彩，使得它不僅僅具有社會價值，還具有宗教價值，即跟宗教捆在一起了。這一捆在一起，問題就變得很棘手。除非去掉印度教，衹要不去掉印度教，

四種姓永遠存在。因爲四種姓的思想觀念已經瀰散在印度教的角角落落，瀰散在它的每一部經典中，它的每一部經典都是在強調四種姓，都是從不同的角度詮釋著四種姓。四種姓和印度教可謂血肉交融，很難分離。

爲什麼現在的印度無論如何也無法消除種姓制度？原因在於印度教還流行著。衹要印度教沒有被剷除，種姓制度永遠不會消除。而且越信仰印度教，就越支持和肯定種姓制度。

種姓有兩種含義：第一，社會含義。其中就包括經濟、政治在內。第二，宗教含義。爲了保證種姓的純潔性，不同的種姓之間不准許通婚，因爲一旦通婚，種姓制度就執行不下去了。比如一個低種姓的人和一個高種姓的人結婚，那他們的孩子是算低種姓，還是算高種姓呢？這就無法歸屬。如果這種無法歸屬的孩子越來越多，種姓制度就會受到嚴重的動搖和破壞。不過，情感是誰也無法掌控的，如果來自不同種姓的兩個人一不小心，產生了愛情，怎麼辦？按照印度現在的做法，將兩人都打死！那誰來執行呢？他們家族的人，包括他們的父親、母親和兄弟姐妹，就用亂棍把他們打死。打死之後，還要把他們的屍體吊在樹上，以示警告。警告周圍的人，不要擅自越界，否則就是這種下場。目前，印度政府對這樣的私刑現象都是睜一隻眼，閉一隻眼，當地警察不會追查這種案子。因爲警察本身就是種姓制度的維繫者。如果警察的兒女觸犯了禁忌，他們也會親自動手打死兒女。所以，沒有人去追究相關案件的法律責任。被打死的人也就白死了，事情就結束了。直到現在還是這樣。由此可見，種姓制度在印度人的心目中是多麼的神聖不可逾越。

不敢逾越到什麼程度呢？西方人曾經做過一個試驗，拿一點兒錢給那些低種姓的人，尤其是首陀羅，也就是無產者，要知道首陀羅是多麼需要錢！首陀羅永遠是無產者，他們身上永遠衹有一身衣服，別的什麼都沒有。中國人用家徒四壁形容一個人的貧窮。但是對於首陀羅而言，說他家徒四壁都是在誇讚他。家徒四壁說明，他至少還有四壁。四壁就是房子，就是家，說明你家還有一間房屋，儘管房子裡面空空如也，但你好賴還有一間房子。所以，家徒四壁並不適用於印度人，只適用於中國人。在印度，用「家無四壁」才更準確。

首陀羅世世代代都沒有自己的房屋，也不敢有。爲什麼？因爲他們是首陀羅。爲什麼首陀羅不可以有房屋？因爲他們不配擁有。他們爲什麼不配？因爲他們是從神的雙腳部位生出的。所以首陀羅是不能擁有資產的，他們一旦擁有資產就是觸犯天怒，要接受懲罰。那麼誰來懲罰呢？上三個階層的人都可以懲罰。具體的做法就是，一群人衝過來，把首陀羅家的牆壁推倒，然後付之一炬。

在印度，現在首陀羅的比例有多少？很遺憾，高達百分之六十。也就是說，印度有百分之六十的人不配擁有房屋和家。如果你敢違背這個傳統，自己在村邊上修建了房屋，第二天就會發現自己的房屋不見了。誰做的？全村人一起動手燒了你的房子，推倒了牆壁。爲什麼？因爲你冒犯了神，我們都是神的執行者，就要執行神的旨意，來毀壞你的房產。因此，在印度，很多首陀羅不敢有房屋，不敢有家。那他們住在哪裡呢？住在狗窩裡、羊圈裡、馬路邊、樹底下。因此，在印度，無論是城市還是鄉下，都能看到大量無家可歸的人睡在樹底下、馬路邊、火車站、汽車站以及被廢棄的房屋裡，或者隨便一個地方。這就是印度，非常慘無人道，百分之六十的人沒有家。更加悲慘的是，他們的孩子也沒有家。孩子長大以後，也會像他們一樣流浪；他們的孫輩長大以後，還會像他們一樣流浪：就這樣一代又一代地流浪。所以，印度是一個流浪民族，百分之六十的人已經流浪了三千年，沒有一個家。後來誕生了一個專門講述流浪民族故事的電影，電影的主人公就是吉普賽人。吉普賽人是著名的流浪民族。爲什麼印度會誕生「吉普賽人」？就是因爲他們沒有家，這與印度的宗教與歷史都是有關係的。以上是對種姓的介紹。

那麼，佛陀是以反婆羅門教的身份出現的，他處處針對婆羅門教，反對婆羅門教，尤其是反對婆羅門教的種姓制。因此，佛陀提出了「眾生平等」這一偉大的概念。現在西方提倡的所謂的「民主」「公平」，和「眾生平等」相比，就差遠了。「平等」這個思想起源於釋迦牟尼，起源於釋迦牟尼跟婆羅門教的鬥爭。釋迦牟尼在很多經典裡，都把平等思想貫穿於始終。釋迦牟尼是平等思想的提出者、闡釋者，他也把這個思想傳給了

他的弟子。他的弟子一代一代地捍衛著平等觀，一直到現在都是這樣。所以，佛家是人類平等思想的堅定捍衛者和傳承者，是一股強有力的集團和勢力。

既然佛家提倡平等觀，那自然反對種姓論。但是，一個很戲劇性的事情發生了。西元 4—5 世紀，印度誕生了一對兄弟，哥哥叫無著[①]，弟弟叫世親[②]，他們二人後來成爲偉大的佛學家，是公認的頂級大師。這兄弟有點兒像儒家的「二程」——程顥、程頤一樣，也是一門思想的創立者，兩人合作創立了一個佛學流派，叫「瑜伽行派」。瑜伽行派首次把種姓的概念引入佛家的思想體系中，給予種姓以合理地位。需要注意的是：雖然兩者都談種姓論，但瑜伽行派的種姓論和婆羅門的種姓論不是同一個理。

婆羅門教的四種姓論是神創論，起源於神，是由神規定的。神用身體的不同部位創造了不同的人，而賦予了不同的人以不同的階級和權利。而佛家沒有神創造世界和人這樣的觀念。

佛家是緣起論，在緣起論中又加入了業力思想，因果就是業力，業力就是因果。緣起與業力合力創造了這個世界和人類（其中就包括我們）。因爲無著跟世親是佛法大師，他們不可能違背佛家的基本觀念，所以，他們的種姓論是建立在因果學說之上的。什麼叫因果學說呢？簡單地講，如果你上一世做了很多好事，播下了很多善良的種子（簡稱「善種」），到了這一世，你生下來的根基就比別人好。如果你這一生遇到了佛法，同樣是研讀佛經，你的理解力會比別人強很多。別人需要三十年才能理解，你衹需要三年；別人需要三年，你衹需要三個月。反之，如果你上一世殺人放火，壞事幹盡，到了這一世，你的心智永遠開不了，無論誰來都不行，縱然是佛陀親臨，依然開不了。你注定顛三倒四，渾渾噩噩地過一輩子。同樣是人，一種人是一點就通，一種人是渾渾噩噩，這樣就出現了兩個層次的人。在這個基礎上，無著跟世親把人分成了幾等：

第一，如來種姓，又叫佛菩薩種姓。這一類人在前世種下了良好的善根，這一生慧根極好，一旦有機會學佛，會迅速向上成長，成就菩薩果位，乃至佛的果位。

第二，聲聞種姓，又叫羅漢種姓。這一類人在上一世沒做過多少好事，基礎差。如果有機會學習佛法，無論怎麼努力，最多隻能達到羅漢果位。

第三，緣覺種姓，又叫辟支佛種姓。這一類人相比於聲聞種姓或羅漢種姓而言，屬於利根類，若是有機會聽聞佛法，不用人引導，就可以自行觀察十二緣起，而證悟辟支佛果。

第四，不定種姓。顧名思義，這一類人既沒有與生俱來的潛質，也沒有任何上限、下限之說，沒有一個固定的種姓。就是他的成就層次全憑機緣：如果遇到佛來教他，他就能成佛；如果遇到羅漢來教導他，他就能獲得羅漢的成就；如果遇到天人來教導他，他就能成爲天人；如果他不小心受到一闡提人的影響，最終也會變成一闡提人。這類人的成就層次由影響他的人的層次所決定，影響他的人層次高，他的成就層次就高；影響他的人層次低，他的成就層次就低；遇見好人，他就變成好人；遇見壞人，他就變成壞人；遇見佛陀，他也能成佛；遇見羅漢，他也能成就羅漢；遇見一闡提人，他也會跟著一闡提人去殺人、放火，做盡壞事。說得好聽點，這一類人可塑性極強；說得難聽點，這一類人毫無主見，別人的腦袋決定著他的歸宿。

第五，一闡提種姓。這種人沒有任何慧根，無數世以來壞事做盡，沒做過一件好事。如果他這輩子遇到了佛法，也是枉然，沒有用的。無論佛法如何啟迪他，他都如聾如啞，如豬如狗一般，聽不進去。而且極有可能，他把那位給他講授佛法的和尚殺了。因爲他很厭煩那位和尚，天天在他面前講佛法，而他又不信那些

---

① 無著（Asanga，約四五世紀），亦譯爲無著。大乘佛教瑜伽行派理論體系的建立者之一。北印度富婁沙富羅國（今巴基斯坦境內）人。世親之兄。初習小乘，後皈大乘，並多撰論著，闡揚大乘教義。曾勸世親皈依大乘，共創瑜伽行派理論。其法相學說，對古印度哲學的發展影響很大。著有《瑜伽師地論》（梵本和藏譯題爲無著，漢譯題爲彌勒）、《顯揚聖教論》《攝大乘論》等。（參見餘源培等編著：《哲學辭典》，上海辭書出版社 2009 年版，第 425 頁。）

② 世親（Vasubandhu，約四五世紀），亦譯爲天親。大乘佛教瑜伽行派理論體系的建立者之一。北印度富婁沙富羅國（今巴基斯坦境內）人。無著之弟。初習小乘，并稱大乘爲「非佛所說」。後因無著之勸，改信大乘。闡揚和發展了大乘佛教瑜伽行派理論。佛教尊爲世親菩薩。著有《阿毗達磨俱舍論》《大乘莊嚴經論釋》《唯識三十頌》等。（參見餘源培等編著：《哲學辭典》，上海辭書出版社 2009 年版，第 425 頁。）

東西，但是和尚依然講個不停，他一氣之下就把和尚殺了。這下終於安靜了。他就是這樣的人，只做壞事，不做好事，沒有任何善根，誰啟發他都沒有用，誰規勸他都沒有用。這種人叫一闡提人，斷佛種姓者、斷滅種姓者，他們體內沒有一點兒成佛的可能，他已經斷掉了成佛的一切可能。

這五種姓都是由上幾世決定的。這就是三世因果，前世的因決定此世的果，此世的因又決定來世的果。它不是神創造的，而是自己創造的。你今天爲什麼會有這種果報？那是因爲你在前世造業，不是別人替你造的，不是別人決定你的命運，而是你自己決定了自己的命運。以上是關於五種姓論的簡單介紹。

這五種姓論就隨著無著、世親所創立的瑜伽行派（Yogacara School）傳播了開來。

玄奘去印度取經，取的就是瑜伽行派的經典，其中最主要的就是《瑜伽師地論》。玄奘將瑜伽行派引入中國以後，開創了一個新的學派——唯識宗。玄奘開創的唯識宗和別的宗派還不一樣。別的宗派還或多或少加入了開創者的一些新的理解和意思，而玄奘這個人挺保守的，他嚴格地按照原始的瑜伽行派，不逾越一步，不增刪一詞。因此，中國有很多的佛教流派，大都加入了開創者自己的很多內容，衹有玄奘的唯識宗沒有加入開創者的任何新意，完全是對印度的照搬照抄。既然是照搬照抄，當然也把五種姓論帶到唯識宗裡。中國的唯識宗從誕生的那一天起，就受到包括道家、儒家的大師和中國其他佛教流派的高僧在內的很多人的集體攻擊。攻擊的方面有很多，其中一個重點是五種姓論。他們都認爲五種姓論違背了佛家自己提出的眾生平等的思想，弄得眾生不平等，有了高低優劣之差別了。

儒家也是人類平等思想的重要創立者和維護者。孔子也積極提倡眾生平等，但儒家不是叫「眾生平等」，而是叫「人人平等」。孔子不僅提倡人人平等，而且將這個理念貫穿於自己的一生和整個思想當中，具體表現是他「有教無類」（《論語・衛靈公》）。孔子在收徒的時候，堅持一點：不管對方的出身是高官也好，是貧民也罷，在他那裡，所有的人衹有一個身份——都是跟他學習「六經」的學生，除此之外，他們沒有第二個身份。孔子將「六經」作爲培養學生的教材。所以，孔子是除了釋迦牟尼之外，最早提出人人平等這一思想，並堅決貫徹的人。因此，儒家跟佛家一樣，有著極強的平等意識。不僅佛家自己無法忍受玄奘的五種姓說，連儒家也忍受不了，因此，儒家也加入了抨擊唯識宗的行列中。整個中國都不給唯識學說的生存空間，不給它提供生存的土壤，到處攻擊它，排擠它，使它在中國一直得不到長足的發展，最終只傳了兩代就銷聲匿跡了。

唯識宗是消失了，但唯識宗所遺留下來的文字、書籍、論著並沒有消失，依然在社會上流傳著，一直傳到大約宋朝初年的時候就中斷了。但好在這些書在中斷之前已經從中國傳到了朝鮮半島和日本。後來，楊仁山把散失在日本和朝鮮的唯識宗著作又取了回來。金陵刻經處成立的支那內學院裡教的主要內容就是唯識宗。因此楊仁山和他的弟子歐陽竟無，以及再傳弟子呂澂三代人是民國時期唯識宗的中興之祖師。當年「空空道人」熊十力在內學院的時候，主要學習的就是唯識宗。所以唯識宗的思想在中國並沒有完全消失，它有一個潛顯、起伏的歷史發展過程。既然王陽明曾經接觸過佛家和道家，自然就會聽到唯識宗裡面的五種姓論，特別是其中的斷滅種姓（一闡提人）論。

王陽明省悟「此念可去，是斷滅種姓矣」，如果我們連孝親之念都沒有了，就與畜生無異，就不是人了，也就是佛家所說的斷滅種姓。在佛家，斷滅種姓（一闡提人）是無法成佛的。在儒家，如果沒有了孝親之念，是無法成聖的。因爲孝乃百善之首，儒家是從善之道而成聖，善之道的根在孝親，如果你不孝親，就等於斷了善之根。你把善之道的根都斷了，當然永遠不能成聖，就像佛家的斷滅種姓（一闡提人）永遠不能成佛一樣。這裡，王陽明用佛家的斷滅種姓（一闡提人）做類比，如果斷了孝親之念，就是儒家意義上的斷滅種姓者（一闡提人）。所以斷斷不能去掉孝親之念。爲什麼不能去掉「孝親之念」？這需要再回過頭來瞭解儒家的修學特點。

前面提到，「『是年先生悟僊釋二氏之非』，原因是他省悟到僊佛遺棄人倫」，也就是說道家和佛家都遺棄人倫，恰恰是儒家不提倡的，所以王陽明認爲不能再學佛學道了，要回歸儒家。儒家是建立在人倫之上的。儒家強調人倫的目的是實棧道德，實棧道德是爲了獲得道德覺醒，通過道德覺醒獲得生命覺醒與生命解放。這裡面是有次第和因果關係的。道德是無法憑空產生的。道德有一個先天必備條件：必須在人倫中存在。沒有人倫，道德就無法存在。如果我們一出生，就一個人待在火星上、土星上、木星上、月亮上，沒有第二個人，我們就永遠沒有辦法進行道德實踐。爲什麼？因爲一個人無法構成人倫關系。人倫可以歸納成五倫，五倫就是所有人倫。五倫中的任何一倫都是人與人之間的關係，比如說我們與父母的父子或母女關係，父母是人，我們也是人，我們與父母建立的人倫關係就是人與人的關係。我們注重人倫，強調人倫，鞏固人倫，強化人倫的目的，是通過人倫來獲得道德覺醒。儒家注重人倫，是爲了「下學而上達」，而不是爲了人倫本身，這一點十分重要。這是儒家的「玄關一竅」。如果你找不到儒家的「玄關一竅」，你就永遠不能獲得「下學而上達」，永遠處在下學中，無法上達；無法上達，你也就永遠不能實現道德覺醒。

我在我的著作《〈中庸〉心要》中曾舉過一個例子：狗也忠於人，但是狗的忠誠不能使狗成聖成佛，它最多隻是一條忠誠度很高的犬，我們稱爲「義犬」。義犬還是犬，義犬永遠成不了聖犬。我們人可以通過忠孝而成聖，臣要忠於君，子要孝於父，忠也好、孝也罷，都是道德人倫關係。而狗要麼忠於人，要麼狗忠於狗，不管怎麼說，狗是忠的一個化身。爲什麼人可以通過人倫關係而成聖，而狗忠了一輩子還是狗，不能成聖？原因在於狗忠於人、忠於狗都是出自生物本能，它並沒有反省能力和覺醒能力，沒有通過忠來調心、煉心和覺心這一環節。因此，它永遠處在下學中而不能上達，更不能學達性天。因此，它成不了聖、成不了佛、成不了僊，它忠了一輩子，它還是狗。而人可以在忠中調心、煉心、覺心，尤其是覺心。覺的是什麼心？良知之心、道德之心。覺心就是獲得道德覺醒。道德覺醒就是生命覺醒，生命覺醒之後就是成聖、成佛、成僊。這個在義理上是極爲清楚的。

我舉義犬的例子是爲了說明，衹有人才能懂、才能會「下學而上達」，動物衹有下學，沒有上達。動物之間的關係完全是一種發自生物本能，依靠本能而結成的關係，那種關係站在儒家的角度來看，不叫倫理關係。因爲動物沒有自覺意識，沒有調心、煉心和覺心，沒有「下學而上達」，沒有積極性、主動性、自律性，這些全都沒有。再兇惡的動物，也虎毒不食子。比如老虎，對它自己生的幼崽極盡父母之責，出去狩獵，叼來山羊，將幼崽慢慢地餵大。如果自己的幼崽受到了其他野獸的攻擊，不管是老虎也好，獅子也好，它們都會竭盡全力來保護幼崽，乃至於犧牲自己以換取幼崽的活命權。人類也是這樣，做父母的都願意拿自己的命換孩子的命，就是犧牲自己成全孩子，這完全是一種父愛母愛。獅子、老虎也是這樣，表面看起來挺感人，這好像跟人都差不多，其實兩者之間有著本質的差別。

動物這樣做，完全是受無意識的動物本能驅動，它雖然做了這一切，但是它並不知道自己在做什麼。而我們人類不僅做了這一切，還知道自己在做什麼；人類這樣做，固然是出於本能但又高於本能，在本能的基礎上加進了很多自覺性、主動性、積極性和文化性。在這些特性的基礎上，人還有主觀能動性，積極主動地做一切。而儒家又在這個自覺性的基礎上，強化自覺。如果我們受過儒學的長期訓練和培養，就會更加自覺地充滿自覺，充滿反省，充滿覺知地來做這一切事情，通過做這一切事情來進一步強化自己的調心、煉心、覺心。這就叫踐行、做工夫。如果缺少調心、煉心、覺心這幾個環節，那我們就是普通人。

很多事情，我們雖然做了，孝敬父母也好，忠孝仁義也罷，一個不落，但是我們浪費了這些「做」，並沒有借助做這些事情，以進一步地調心、煉心、覺心。而儒家不浪費我們生活中發生的任何一件好事和壞事，無論是內在的起心動念，還是外部的種種遭遇，全部用來調心、煉心和覺心，全部用來「下學而上達」，這就是儒者與普通人之間的差別。因此儒者可以成聖，普通人不能成聖。普通人也孝，但他孝完就結束了；普通

人也忠，但他忠完就結束了。他所有的經歷都白白地浪費了。爲什麼？因爲他沒有受過儒家的訓練，沒有受過儒家的教導，沒有按照儒家的教導來做。儒家的教導是什麼呢？將一切遭遇用來調心、煉心、覺心，無論是好事還是壞事，我絕不放過它，我要充分利用它。一言以蔽之：整個世界、整個生活皆我成聖之工具，皆我修行之道場。「皆我成聖之工具」與「皆我修行之道場」這兩句話是一個意思。

由於儒家走的是善之道、倫理之道、道德之道、良知之道，因此儒家一定不能離開人群和人倫，離開了人群和人倫，就沒有辦法修行，就沒有辦法調心、煉心和覺心。假設我們一出生，就獨自一人待在月亮上，那麼我們就沒有辦法跟另外的人建立父母關係、兄弟關係、朋友關係和上下級關係等關係，當然也就無法通過孝敬父母來達到道德覺醒，無法通過忠誠朋友來達到道德覺醒。月亮上就一個人，就沒有父母，沒有朋友。沒有父母，如何孝順父母？沒有朋友，如何忠誠朋友？沒有孝順，沒有忠誠，何來覺醒？因此，生活在月亮上的這個人，他是沒有辦法繼承儒家、落實儒家、踐行儒家的。這個人如果想獲得生命覺醒，想實現終極關懷，想獲得究竟解脫，怎麼辦？他衹能學習佛家和道家，衹能透過內在的禪修來實現覺醒，他無法通過建立一個倫理網，在倫理網上踐行道德，通過道德覺醒的方式來實現生命覺醒。人倫、人本、人道、人世是儒家的根本前提，因爲衹有在人倫、人本、人道、人世的基礎上，儒家才能完成「下學而上達」。若沒有其他人，衹是他一個人，他永遠完不成「下學而上達」。故人倫是儒家的先天條件。

道家是中國的隱士傳統，佛家是印度的隱士傳統，也就是山林隱士傳統。因此，這個傳統不是建立在人倫、人本、人道、人世之上的，它是通過內在的個人式的禪定來獲得層層覺醒，最終實現大徹大悟。這一點，佛家跟道家完全一樣，都是山林之學、隱士之學、出世之學。由於他是隱士，生活在山林中，見不到別人，別人也不見到他，所以他跟別人建立不起社會關係和倫理關係。如果他要追求生命覺醒，明白生命的真相，衹能另闢蹊徑。這個蹊徑就是禪修之道。因此，佛家和道家衹能通過內在的、個人式的禪修之道，來實現他們覺醒生命的目的，這也是它們的前提預設。

佛老都屬於出世之學、隱士之學，儒家屬於入世之學、倫理之學。也就是說，這三種文化其實就是兩種學問。當這兩種學問相遇了以後就會相互攻擊。爲什麼相互攻擊？它們都是站在自己的立場上來看對方，看對方跟自己不一樣，就視其爲異端異類。然後就攻擊這些「異端異類」，這是以己之長，攻彼之短。

現在，王陽明正是以己之長，攻彼之短。「己之長」就是儒家注重倫理、注重人文、注重人本、注重入世、注重人世的思想，用現在的話說，叫儒家接地氣，人情味重。而這些是「彼之短」——佛老全都沒有。王陽明就以儒家之長處，批評佛老遺棄人倫。在儒家，遺棄人倫相當於斷滅種姓，是不可饒恕的罪過，其罪過比殺人之罪還要大。

但是，佛老也有它遺棄人倫的理由。佛老會反駁說，你們儒家最大的問題恰恰在於注重人倫，以致溺於人倫而無法自拔。這個罪過還小嗎？我們之所以能成佛成僊，就是因爲躲入山林，遠離人間紛爭，集中精力禪修，從而喚醒生命，彰顯心性。你們爲什麼不能成就？就是因爲你們溺於人倫之中無法自拔。人倫猶如一塊超級沼澤地，你們一旦陷進去，就出不來了。我們正是看到你們陷於人倫，不禁全身戰慄，告訴自己：千萬不要學習儒家，一定要躲入山林，遠離紛爭，才能喚醒生命，彰顯心性，實現生命覺醒。

因此，儒家的特點恰好就是儒家的致命缺點，即由注重人倫變成了溺於人倫。有趣的是，認爲儒家溺於人倫的觀點不是其他流派說的，而是自家的亞聖孟子說的。「我們爲什麼不能成聖？」孟子給出了一個理由，「蔽於物」[①]。「蔽」就是「遮蔽」。我們覺醒的心被誰遮蔽了呢？被物遮蔽了。這個「物」是廣義的，具體而言，在自然界，物是指日月山河；在社會上，物是指種種人倫綱常、情感和意見。人人都有一個意見，人人

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 270 頁。

都有一個觀點，在儒家統稱爲「意見」。這個意見也是廣義的，不是開會時「我提一個意見」的意見，而是指個人偏見。

個人偏見人人都有，社會到處充斥著種種偏見、種種意見、種種情緒。類似「我一見到你，就不喜歡你」這樣的情緒到處都是。如果你坐在公交車上，聽周圍的人聊天，他們的言語之中無不充滿了情緒。如果他們在聊天時聊到了張三，其中一人就說：「他那個人啊，別跟我提他，我非常討厭。」這就是一種情緒。另外一個人還想繼續聊張三，這個人就說：「別說了，煩死了，衹要是關於他的事情，我一律不想聽。」一說到李四，那就更不用提了：「他比張三還令我反感。」所以，任何普通人的每一句話裡都充滿了情緒。

20 世紀 80 年代，我們的情緒是親美：凡是美國的東西都是好的，美國無論什麼都是好的。現在幾十年過去了，情況發生了巨大改變，變成了凡是美國的一切都是差的。這裡邊都充滿了情緒。一個國家不可能處處都美，也不可能處處都好。再不好的國家也有幾個優點，它不可能全部不好；再好的國家也可能有幾個缺點，不可能全部都好。這就是我們要辯證地看問題，辯證地看人，辯證地看事的原因所在。話雖如此，但真的到了現實生活中，沒有人會辯證地看人，都是帶著滿滿的情緒來看——一好百好，一差百差，往往都是一邊倒，容易走極端，尤其是我們中國人，情緒化特別嚴重，在在處處可見。

這些偏見、情緒，孟子統名曰「物」。所謂物，是指外在於我的一切客觀的東西。這是廣義上的物，又叫存在。社會上瀰漫著那麼多的偏見、情緒、無知、陋見等都叫存在，這是無形的存在。這些存在再加上日月山河等有形之物，合在一起，就構成了重重障礙、重重有色眼鏡。這些有色眼鏡鋪天蓋地，像重重濃霧一般包圍著我們，我們一旦墜入到這重重濃霧之中，淪陷在情緒、自我、五毒，乃至成百上千種習氣的沼澤中，就沒有力量掙脫出來，最終被埋葬在裡面。

我們一直強調「下學而上達」，問題是衹有上達了纔能夠逃出生天，否則就死在下學中。一般的人很難做到上達，他滿腦子的情緒、非理性、無明。他從頭到腳，全身每一個毛孔裡都充滿習氣，這些習氣都是從他的祖父母、父母、鄰居那裡學習模仿來的。對於這樣的人，如果他有緣被一個明師、高道、高僧帶著，遠離人群，遠離社會這個大染缸，前往九華山、青城山那些充滿靜謐之氣的環境中，讓他不再繼續遭受污染，同時教他修行之道（道家叫內丹之道、佛家叫禪修之道），說不定他還真能夠獲得成就。如果他沒有遇到高道、高僧、明師，仍然在大染缸中翻滾，他這一輩子就完蛋了，百分之三百死定了。

因此，假設我是高僧或者高道，我一句話就能把王陽明駁得啞口無言：你們儒家的優點恰好就是致命的缺點。儒家始終以自己的優點攻擊佛道的缺點。佛道說，你們儒家所謂的缺點恰好就是我們的優點，我們不可能改變我們的優點，要改你們改，你們應該向我們學習才對。所以，儒佛道都沒有成功地說服對方轉向自家，直到現在，儒家還是儒家，佛家還是佛家，道家還是道家：佛道沒有被儒家說服，變成另外一個儒家；儒家也沒有被佛道說服，變成另外一個佛道。儒佛道互相攻擊了幾千年，誰也不服誰。估計嘴仗還要打下去，不知道會打多久。

我們現在爲什麼不能換一種角度呢？與其有時間和精力拿自己的優點比人家的缺點，把人家比得一塌糊塗、一文不值，我們爲什麼不用這個時間和精力來揚自己的長，避自己的短呢？做好自己家的事就行了，別管人家。人家會管好自己的事的，不用我們來管。「各人自掃門前雪，休管他人瓦上霜。」先把自家門前的雪清掃乾淨，把自家的優點最大限度地張揚出來，想辦法彌補、解決、消除自家的各種缺點，這不是很好嗎？

王陽明也沾染了二程、朱熹這些大儒的陋習，開口閉口攻擊佛老，批評佛老的種種不是，強調儒家如何如何好。其實，各家各有特長，各自建立的基礎不一樣。儒家的基礎是建立在人倫之上，衹能代表儒家建立在人倫之上，它既不是優點也不是缺點，它是獨此一家的特色，或者叫不共法，僅此而已。但它不是你用來攻擊別人、打擊別人、嘲笑別人的藉口和理由。我們中國人什麼時候能走出門牆之隔，走出門派之見，走出

文人相輕或學派相輕，切切實實能夠看到各家的優缺點，從而揚長避短，人類的文明將會有一個巨大的飛躍和改觀。但這也衹是個理想，直到現在尚未實現。

我們現在有相當多的人依然沉浸在相互攻擊、嘲笑、貶低、打擊對方這樣的醜陋惡習之中，走不出來。一方面欣賞不了己之美，一方面欣賞不了他之美，我們都在審丑，都在拿放大鏡找別人的缺點，找別人的不足之處，找別人的醜陋之處，都在做這種事情，這很不好。這就證明我們的內心也是醜陋的，如果我們內心不醜陋，爲什麼我們費盡心機地尋找別人的醜陋點呢？如果我們內心是光明的、美麗的，我們看到自己是美麗的，看到別人也是美麗的，這樣不好嗎？佛家的優點就不能多欣賞一點嗎？道家的優點就不能多欣賞一點嗎？爲什麼在儒者的眼中，滿眼都是人家的缺點和醜陋呢？希望新一代的學者不要再繼承這個陋習了，不要動不動以自己之長，攻別人所謂的短。那衹是你認爲的短，站在人家自己的角度，恰恰就是人家的優點，並不是人家的短處，是我們給人家扣的帽子——「這是你的短處」。那是你認爲、你覺得，而不是道認爲、道覺得。道有很多種存在形式，就像基督教說的，上帝既愛善人，也愛惡人。天空下雨，既給禾苗澆灌，也給野草澆灌。等我們什麼時候有這樣的胸懷就好了。用佛家的話來說，這叫沒有分別心。下面再回到原文。

「原因是他省悟到了僊佛遺棄人倫」，僊佛（佛道）本來就是要遺棄人倫的，因爲僊佛（佛道）不是通過人倫成道，而是通過別的方式成道的，所以僊佛（佛道）不需要注重人倫。僊佛（佛道）反而認爲人倫是一種包袱、障礙、麻煩，所以要遠離人倫，隱居山林，一個人獨自修行，最後達到生命覺醒。這是人家的規模、綱維和次第，這恰好就是人家的優點，不是人家的缺點。但是儒者認爲這是不可饒恕的缺點，就該千刀萬剮。

這樣，他又由出世復思用世。隨後就放棄了在陽明洞的修煉，搬到錢塘西湖養病。在此期間，他經常來往於西湖的南屏、虎跑等著名寺院。

「他又由出世復思用世」，這句話說明王陽明從骨子裡跟佛家和道家不相應，也相應不了，他對佛道沒有感覺。儘管他喜歡了十幾年，但那只是表面上的喜歡。王陽明和佛道之間的關係有點兒類似於一對只談戀愛不結婚的戀人：兩個人已經談了十幾年的戀愛，等到馬上要結婚過日子了，才發現彼此根本不合適。同樣，他和佛道已經談了十幾年的「戀愛」了，最後才發現他跟佛道不同路，他跟出世的學問不相應，相互之間存在隔閡。

「隨後就放棄了在陽明洞的修煉，搬到錢塘西湖養病」，這裡出自《年譜》「明年遂移疾錢塘西湖，復思用世」[①]。「移疾」：上書稱病，是居官者要求隱退的委婉說法。也就是說，到了第二年，也即弘治十六年（1503），王陽明繼續稱病請假，放棄了在會稽山陽明洞天的修煉，搬遷到錢塘西湖，一邊養病，一邊重新思考如何入世。

「在此期間，他經常來往於西湖的南屏、虎跑等著名寺院。」居住在錢塘西湖期間，他也經常去附近的南屏寺、虎跑寺遊覽。可見，儘管他從內心裡已經跟佛道越來越遠，離心離德了，但他還是對佛道戀戀不捨。

有一次他看到一個禪僧，坐禪三年，不語不視，於是向他大喝一聲道：「這和尚終日口巴巴說甚麼！終日眼睜睜看什麼！」和尚猛地驚起，即開視對話。守仁問其家人，回答說：「有老母在。」又問：「想念否？」回答說：「不能不想。」於是守仁就向他明示愛親乃人的本性，不可滅性學佛。和尚涕泣而謝。當他第二天再去訪問時，這個和尚已經走了。

「不語不視」：「不語」即止語，「不視」即不睜開眼睛，因爲坐禪眼睛要閉著。「開視對話」：睜開眼睛對話。

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1226 頁。

王陽明看到一個和尚閉關了三年，在這三年期間，和尚閉著眼睛打坐，並且止語不說話。王陽明走到和尚跟前猛然大喝一聲說：「這和尚終日口巴巴說甚麼！終日眼睜睜看什麼！」之後那個和尚猛地驚起。我們可以想像一下那個場景：一個和尚在那個地方閉著眼靜靜地坐著，不知何時，王陽明學他爺爺獅子吼，大吼一聲，把和尚嚇一跳。和尚猛地驚起，睜開眼睛和王陽明對話。然後，王陽明就開始問和尚家人的情況，和尚據實回答說家中尚有老母親，並且很想念自己的母親。王陽明就給和尚講授孔孟之道，告訴他即使學佛，也不能斷除孝親之性。和尚聽了王陽明的話，終止閉關回家去了。

這個故事被作爲儒家戰勝佛家的一個公案鄭重地記載了下來。但是在我看來，王陽明實在是多此一舉，甚至顯得有點兒流氓和粗暴。人家正在坐禪坐得好好的，你一聲獅子吼把人吼得魂都沒了。佛家有一句話叫「寧攪千江水，不動道人心」，就是寧可攪動千江的水，也不能擾亂修道人的心。王陽明這個地方做的正是擾動道人心的事。

佛家有佛家的價值觀，儒家有儒家的價值觀，各有優劣長短，不能生硬地比較。佛家也有孝，但佛家行孝的方式跟儒家不同。佛家是怎麼孝的呢？佛家說，我修行有所成就，就是對父母最大的孝。這和儒家的孝其實並不矛盾。孔子說：「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」（《孝經》）如果我們在立言、立德、立功上做得好，揚父母之名，讓父母覺得生了一個有出息的孩子，每當想到這一點，父母心裡就樂開了花，這就是對父母的高級之孝、終極之孝。所以，低級的孝是在飲食起居上照顧父母；高級的孝、終極的孝是揚名立萬，讓父母看到你取得種種成就。這種種成就裡就包括成佛，每當父母想到自己的孩子成了偉大的佛陀，就覺得這個孩子沒有白生。這本身就是孝，但這個孝衹是形式之孝。除了形式之孝，還有內容之孝。

什麼叫內容之孝呢？佛家有一個重要的環節叫回向。無論修行什麼法門，在修行快結束時，都要做一次回向，回向对象最多的就是父母。如何回向呢？將我修行來的功德和成就毫無保留地全部回向給我的父母，以報答他們的養育之恩。在佛家，回向是真真切切存在的。衹要回向了，那麼我修行就是在替我父母修行，讓我父母通過我的修行獲得最大程度的健康、快樂、幸福、長壽，以及不同程度的解脫與覺醒。所有這些都源於我的刻苦修行。回向沒有時間和空間的限制，如果我現在在美國修行，而我的父母在中國，等我修完法之後回向，我父母也能獲得我修法的全部功德。他們獲得的功德越多，就越健康、越快樂、越長壽、越吉祥。這也是孝，是佛家的孝。

上面的孝還不是佛家最大的孝，佛家還有一個更大的孝：三世之孝。以此衡之，佛家認爲儒家的孝是小孝，因爲儒家的孝衹是一世之孝，以父母的死亡爲終結。如果父母去世以後，就沒有辦法行孝了。佛家還舉了個例子來說明：如果你的母親投胎時，不小心投生爲豬，你們儒家就毫無辦法了。爲什麼沒有辦法了呢？因爲她已經是下一世了，而你們儒家的孝衹能停留在此世。但我們佛家的孝是三世之孝，這個孝貫穿前世、此世、來世。我們有一定的法門或方法，可以超度投生下三道（畜生道、地獄道、餓鬼道）的父母。超度又有兩個歸宿：一個歸宿是進入上三道（人道、阿修羅道、天人道）之中；一個歸宿是直接超越六道，進入佛國淨土之中，也就是儒家所說的進入聖賢化境之中，永享幸福快樂，從而免受六道輪迴之苦，這纔是最大的孝。佛家說：「供養父母的吃喝用度衹是小孝。我現在出家，不在父母身邊盡孝，表面上看我好像不孝，實際上，我是爲了實現大孝而臨時取消小孝。我不去做小孝的事情，是爲了日後的大孝。你們儒家鼠目而寸光，只知道眼前這一點兒小孝而遺失了大孝，所以，你們的孝不可取。」

佛家的觀點有毛病嗎？在我看來，完美無缺。佛家不光是這樣說的，也是這樣做的，而且那些修行好的人真的能做到，一點兒問題都沒有。修行好的人可以追溯到他父母投胎到了哪裡，他在禪定中能看得非常清楚：「不好，我的父（母）親投胎成隔壁村的一頭牛了，隔壁村的母牛剛生了頭小牛，那頭小牛就是我的父（母）親，它身體上還有花紋的標記。」他現場去查驗，果然，隔壁村那頭牛剛剛生了一頭小牛，小牛的所有特徵與

他在禪定中看到的情況完全脗合。然而他從來沒有去過鄰村，更不知道村子裡的牛剛剛生產，他衹是坐在寺廟或山洞中修行，恰好看見他父（母）親投胎了，而且投生得不好，是畜生道的牛。所以，他要去超度自己的父（母）親。

如何超度？方法就是打開小牛的天門（梵穴），具體位置在頭頂兩個牛角的中間位置。在超度過程中，小牛的天門（梵穴）處約指甲蓋般大小的骨頭就會軟化掉，從中冒出肉眼可見的一縷煙，小牛當場死亡。這代表著小牛的神識離開了身體，他的父（母）親被成功地超度了，獲得瞭解脫。類似這樣的案例在西藏、印度可以說是車載斗量。佛家的超度是有真實事例的，它確實可以化開牛的頭骨，因此，佛家說的三世之孝並非衹是嘴上說說而已，而是真的能夠做到的。所以，佛家反過來還嘲笑儒家，說你們儒家的孝是一世之孝，是小孝，而我們佛家的孝是三世之孝，是大孝。還是那句老話，我們之間別再爭論不休了，你們儒家有其不可取代的長處，我們佛家有其不可代替的特色。咱們雙方各有優長，我們一起揚長避短吧。

說到底，王陽明是不理解佛道兩家的，他對佛道的理解僅僅只是皮毛。但是他以自己瞭解到的那一點兒皮毛來攻擊佛道，佛道當然不服氣。「你對我們才瞭解多少？我們那麼多的內涵你根本都沒有看到，就敢胡亂評論，扣帽子，我們當然不接受。如果我們給你胡亂評論，扣帽子，行不行？你肯定說不行！同樣的道理，你給我們扣帽子，那當然不行。」這樣就成了雙方互相亂扣帽子的一場混戰。

王陽明不懂佛家之孝，他用儒家之孝來代替佛家之孝，而這個和尚的見地還不如王陽明。他既不懂佛家也不懂儒家，兩者都不懂。他這三年的關白閉了，被王陽明的一通大喝與連罵帶說給弄糊塗了，匆匆地趕回家中孝敬母親，由大孝退到了小孝。但儒家卻把這件事作爲成功案例記錄了下來。我不知道這裡面有何成功之處。

在過去，從儒家跳到佛家的大有人在，從佛家跳到儒家的也大有人在，從儒家跳到道家的還大有人在，這並不能說明什麼。道家能夠很容易地找到一大批最初是學儒的，越學越覺得儒家不行，轉身來學習道家的人；佛家也能找到一大批本來是學道的，越學越覺得道家不行，轉身來學習佛家的人；儒家更能找到一大批起初學佛的，越學越覺得佛家不行，轉身來學習儒家的人。這樣的例子數不勝數，每年都會有成千上萬的例子，這在中國歷史上再正常不過了，不值得一說。這種人表面上值得慶祝，因爲兜兜轉轉了半輩子，終於找到適合自己的學派。其實，沒有什麼值得慶賀的，因爲他既沒有學好儒，也沒有學好佛，更沒有學好道；或者說他既沒有學好自家學問，也沒有學好他家學問，腳踩了兩條船，但哪條船都不是自己的，最終還是沒有找到自己人生的歸宿。他很痛苦，一會兒佛，一會兒道，一會兒儒。所以，這種人直到臨死，都處於精神分裂中。正確的做法是一門深入，學到一定時候，實現觸類旁通。我自己也是這麼做的，這是一個學者最滿意的成長路線。如果今天從佛家跳到儒家，明天從儒家跳到道家，後天從道家跳到佛家，整天沒事就跳來跳去，這樣的人表面上看起來挺灑脫的，其實很可憐，很值得同情。他找不到自己的靈魂之家，找不到自己的歸宿，四處漂泊，能不可憐嗎？

勸導和尚中斷閉關這件事情並沒有顯示出王陽明有多麼英明神武，卻反映出他的些許粗俗，甚至有點兒流氓習氣，如此做法很不好，這個例子並不值得提倡。王陽明不應該干涉這個和尚的修行，你學習儒家沒有錯，但是你要尊重別人。就像一個學習物理學的人，總是瞧不起學習化學的一樣，並不好。你學你的物理，他學他的化學，雙方相互尊重不好嗎？你總是想著改變人家，這種毛病很不好，一定要改過來。從此，這個和尚將會佛不佛、儒不儒的，如同精神分裂一樣，很痛苦地活一輩子。這都是王陽明幹的很臭的一件事。

以後，守仁曾多次談及自己這一出入佛老的思想經歷。正德七年，他在《別湛甘泉序》中說：「某幼不問學，陷溺於邪僻者二十年，而始究心於老釋。賴天之靈，因有所覺，始乃沿周、程之說求之，而若有得焉。」

「正德七年」即西元 1512 年。「某幼不問學，陷溺於邪僻者二十年，而始究心於老釋。」「某」：第一人稱的謙辭，此處指王陽明自己。「邪僻」：意爲荒謬不正，這裡指佛老是邪教的意思。王陽明這個說法是有問題的，你可以不喜歡佛老，但是你不要辱罵佛老，給佛老扣上一頂「邪僻者」的帽子。他認爲佛老是荒謬絕倫的，衹有儒者是正教正道。這又是所知障。哪怕高明如王陽明者，也脫不開所知障，也脫不開私心異見。這是古人的惡習。這一點非常令人討厭。

「賴天之靈，因有所覺，始乃沿周、程之說求之，而若有得焉。」「周、程」：指周敦頤、程顥。「周、程之說」：泛指儒家學說。他學習佛老長達二十年，卻什麼也沒有得到，再次歸宗儒家以後，就感覺到「若有得」。這再次證明他天生就是儒家格局的人，根本不是佛老格局的人，他的格局跟佛老的綱維不相應，完全是兩條道路、兩種性格。

正德十三年，又在《朱子晚年定論序》中說：「守仁蚤歲業舉，溺志辭章之習。既乃稍知從事正學，而苦於眾說之紛撓疲薾（ěr），茫無可入，因求諸老釋，欣然有會於心，以爲聖人之學在此矣。然於孔子之教間相出入，而措之日用，往往闕漏無歸。依違往返，且信且疑。」這些自述，說的就是他對佛老由迷戀而醒悟的過程。

「正德十三年」即西元 1518 年。「蚤歲」：同「早歲」，指早年。「紛撓疲薾」：「紛撓」指混亂，「疲薾」指沒有生氣，「紛撓疲薾」指當時各種各樣的學問紛擾混亂，死板教條，沒有生氣和活力。「措之日用」：把佛老之學放置到人倫日用中奉行。「依違往返」：一會兒皈依，一會兒違背。整段話解釋從略。

與老釋分道揚鑣（biāo），意味著他的思想又回歸儒學。弘治十七年，守仁三十三歲，被巡按山東監察御史陸偁（chēng）聘爲主考山東鄉試，在他向諸生提出的策問和所擬的答案中，就明確地提出了老釋害道，由於聖學不明，綱紀不振，出於名器太濫的問題。第二年，守仁改授兵部武選清吏司主事。在京與翰林庶吉士湛甘泉定交，共以倡明聖學爲事。以後湛甘泉論守仁說：「初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習，四溺於神僊之習，五溺於佛氏之習。正德丙寅，始歸正於聖賢之學。會甘泉子於京師，語人曰：『守仁從宦三十年，未見此人。』甘泉子語人亦曰：『若水泛觀於四方，未見此人。』遂相與定交講學，一宗程氏『仁者渾然與天地萬物同體』之指。」這表明，與佛老分手後，守仁的思想又回到了孔孟之學。衹是此時，他對孔孟還談不上「學有所得」。他對孔孟「學有所得」，是在經歷了貶謫龍場的痛苦生活以後。

「與老釋分道揚鑣，意味著他的思想又回歸儒學。」就是他漸悟佛老之非的同時，就意味著學術方向回歸了儒學。「弘治十七年（1504），守仁三十三歲，被巡按山東監察御史陸偁（chēng）聘爲主考山東鄉試，在他向諸生提出的策問和所擬的答案中，就明確地提出了老釋害道，由於聖學不明，綱紀不振，出於名器太濫的問題。」「名器」一詞出自孔子「惟器與名，不可以假人，君子所司也」（《左傳・成公二年》），這裡指朝廷所賜予的表示等級的官職級別。在三十三歲主持山東科舉考試時，王陽明以出題人和閱卷人的身份，提出「老釋害道」的觀點，說明他開始仇視佛老，認爲佛老妨害儒家學問了。

「第二年，守仁改授兵部武選清吏司主事。在京與翰林庶吉士湛甘泉定交，共以倡明聖學爲事。」「第二年」即弘治十八年（1505），王陽明三十四歲，出任兵部武選清吏司主事。「庶吉士」：也稱「庶常」，明朝初年設置，爲新進人員歷練辦事的職位。一般是從進士中選取文學優等及善書的人進入翰林院學習，故稱爲「翰林院庶吉士」。三年後考試，優者授翰林院編修、檢討，次者爲給事中、御史，或出爲州縣官。[①]這句話是說，弘治十八年（1505）時，王陽明在北京和湛甘泉初次見面，即結爲好友，共同以昌明儒家聖學爲事業。但是，

① 參見顧明遠主編《教育大辭典》第八卷，上海教育出版社 1990 年版，第 105 頁。

《評傳》接下來引用湛甘泉的話，卻是說正德丙寅年（1506），王陽明「始歸正於聖賢之學。會甘泉子於京師」。而黃綰《陽明先生行狀》則支持弘治十八年（1505）之說：「甲子，聘爲山東鄉試考官……。明年，白沙陳先生高第甘泉湛公若水，一會而定交，共明聖學。」[①]兩人曾在「甲子年」的第二年也即「乙丑年」，才初次見面引爲知己，「乙丑年」即明孝宗弘治十八年（1505）。故此處兩人見面的時間相差一年，誰是誰非，莫衷一是。

「以後湛甘泉論守仁說：『初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習，四溺於神僊之習，五溺於佛氏之習。正德丙寅，始歸正於聖賢之學。會甘泉子於京師，語人曰：「守仁從宦三十年，未見此人。」甘泉子語人亦曰：「若水泛觀於四方，未見此人。」』」就是湛甘泉對王陽明爲學的變化有個評價——先後溺於任俠、騎射、辭章、道家、佛家之中，後才轉歸儒家聖學。兩人初次在北京見面，對彼此的評價都很高，從此成爲彼此一生的好友。

湛甘泉就是湛若水（1466—1560），字元明，號甘泉，學者都稱他「甘泉先生」。湛若水對王陽明的評價是「若水泛觀四方，未見此人」，意思是我湛若水縱觀天下，發現此人是天下第一，無人能出其右。而王陽明對湛若水的評價是「從宦三十年，未見此人」，意思是我王陽明生在官宦之家，三十年來，沒有見過這麼出眾的人。那麼，湛若水有沒有資格獲得王陽明如此褒獎呢？完全有資格。湛若水的授業恩師是明代大儒陳獻章。

陳獻章（1428—1500），字公甫，號石齋，晚號石翁，廣東新會白沙裡（今廣東江門）人。因生活在白沙裡，世人就稱他「白沙先生」。他是嶺南有史以來唯一一位從祀孔廟的大儒。在歷史上，能夠入祀孔廟的人是極少的，也就孔子、顏回、曾子、孔伋、孟子等聖賢，到宋明時期，就是「北宋五子」、朱熹、陸九淵、陳白沙、王陽明。所以，在儒學史上，陳白沙是跟「北宋五子」、朱熹、王陽明平起平坐的一代宗師，著作等身。他的著作都是原創，並非拾人牙慧。而湛若水是陳白沙指定的唯一傳承人。所謂「明師出高徒」，湛若水能當這麼厲害的大儒的衣缽傳人，就說明他的學問在明朝也是數一數二的。如果沒有王陽明，陳白沙、湛若水二人很可能是明朝的師徒聖人。一說起明朝的心學，大家馬上想到的都是王陽明。其實王陽明是後起之秀，只不過風頭很快就蓋過了他們兩人，以至於後人不知道陳白沙、湛若水二人。他們師徒二人和王陽明是「既生瑜何生亮」之周瑜和諸葛亮的關係。他們師徒二人都是宗師級人物。

所以王陽明才說，三十年來，衹有湛若水這個人還能入我的法眼。英雄識英雄，湛若水也認爲王陽明不凡。這個時候，王陽明還沒有龍場悟道，但是他已經看出王陽明並非泛泛之輩，因此給予極高評價。王陽明也很爭氣，後來果真成爲所謂的「天下第一人」。他們兩人成了莫逆之交，一生都是好友。他們既是人生上的密友，又是學問上的同仁。他二人比我幸福，我已過半輩子，怎麼就沒有遇到一個像王陽明、湛若水這樣的知音和密友呢？

「『遂相與定交講學，一宗程氏「仁者渾然與天地萬物同體」之指。』」「程氏」：指程顥。《二程全集》載，呂大臨（1040—1092）曾問學於程顥，程顥以《識仁篇》教之：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。」[②]「指」應爲「旨」，意爲宗旨、主旨。湛若水《奠王陽明先生文》：「與兄邂逅，會意交神。同驅大道，期以終身。渾然一體，程稱『識仁』。我則是崇，兄亦謂然。」[③]此句意爲，自那年相遇，兩人便約定終身以弘揚聖學爲己任。

「這表明，與佛老分手後，守仁的思想又回到了孔孟之學。衹是此時，他對孔孟還談不上『學有所得』。他對孔孟『學有所得』，是在經歷了貶謫龍場的痛苦生活以後。」此句淺顯易懂，解釋從略。

四、龍場悟道

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十八《世德紀》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1408 頁。
② 〔宋〕程顥、程頤撰，張旭輝整理：《二程全集》（上），崇文書局 2021 年版，第 14 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷四十《誥命・祭文・傳記》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1519 頁。

貶謫龍場，是守仁人生的轉折點，也是守仁思想發展的轉折點。

弘治十八年（1505），明孝宗病死，太子朱厚照以十五之齡即位，是爲武宗，改元正德。但政權完全落入宦官劉瑾之手。劉瑾本姓談，因依一個劉姓宦官入宮，改姓劉。武宗爲太子時，他在東宮侍奉太子，故武宗即位，即得信任。《明史・劉瑾傳》說他「與馬永成、高鳳、羅祥、魏彬、丘聚、谷大用、張永並以舊恩得幸，人號『八虎』。而瑾尤狡狠。嘗慕王振之爲人，日進鷹犬、歌舞、角觝（dǐ）之戲，導帝微行，帝大歡樂之，漸信用瑾，進內官監，總督團營。孝宗遺詔罷中官監槍及各城門監局，瑾皆格不行，而勸帝令內臣鎮守者各貢萬金。又奏置皇莊，漸增至三百餘所，畿（jī）內大憂」。當時孝宗朝老臣劉健、謝遷等聯合言官交章論奏，請誅劉瑾，卻被劉瑾誣爲奸黨，矯詔予以除名罷斥；南京戶科給事中戴銑和十三道御史薄彥徽等上疏請留劉健、謝遷，得罪了劉瑾，亦被矯詔系錦衣衛獄。爲救戴銑等人，守仁毅然上疏。其疏云：

君仁臣直。銑（xiǎn）等以言爲責，其言如善，自宜嘉納；如其未善，亦宜包容，以開忠讜（dǎng）之路。乃今赫然下令，遠事拘囚，在陛下不過少示懲創，非有意怒絕之也。下民無知，妄生疑懼，臣切惜之！自是而後，雖有上關宗社危疑不制之事，陛下孰從而聞之？陛下聰明超絕，苟念及此，寧不寒心？伏願追收前旨，使銑等仍舊供職，擴大公無我之仁，明改過不吝之勇；聖德昭佈遠邇，人民胥（xū）悅，豈不休哉！[①]

疏上，結果守仁被廷杖五十[②]，死而復生，係於詔獄。對於這樣嚴重的後果，守仁事先並不是沒有預料。因爲劉瑾的狠毒、陰險，是有正義感的廷臣所共知的。在守仁之前，戴銑、薄彥徽等二十一人上疏請留劉健、謝遷，就被劉瑾全部逮捕，杖於闕下。他救戴銑，祇是爲一種正義感所驅使，全然沒有考慮到自己的身家性命。作於獄中的《有室七章》其五云：「心之憂矣，匪家匪室。或其啟矣，殞予匪恤。」[③]他所考慮的，不是家室，而祇是想啟示武宗的良知，故不顧身家性命，毅然決然上疏。

在獄中度過了十多天暗無天日的日子後，守仁被謫往貴州龍場驛作驛丞。於正德二年初春出京入黔。一路上劉瑾派人跟蹤，欲加謀害。至錢塘，守仁偽裝投江自殺，騙過了地方官員和盯梢（shāo）的人。後附商船到舟山，遇颱風而至閩北，入武夷山。本來，守仁打算從此隱遁不仕，但擔心連累父親，便由武夷經鄱（pó）陽至南京探望父親。同年十二月返錢塘，經江西、湖南而赴貴州謫所，於正德三年（1508）到達龍場驛。

在古代，驛站是供傳遞公文的差役和過往官吏換馬和住宿的處所。龍場驛建於明洪武年間，地處「貴州西北萬山叢棘中，蛇虺（huǐ）魍魎（wǎng liǎng），蟲（註：『蟲』當爲『蠱』，下文據此修改）毒瘴（zhàng）癘，與居夷人鴃（jué）舌難語，可通語者，皆中土亡命」[④]。在貴州的驛站中，龍場驛規模很小，只「設驛丞一名，馬二十三匹，鋪陳二十三副」[⑤]。守仁就生活在這一惡劣環境中。

守仁在龍場的生活十分艱苦。初到無處居住，祇能范土架木，搭建草棚。因爲水土不服，隨從皆病，爲解除隨從憂患，守仁斫（zhuó）薪取水，煮粥侍候，又與詩歌，調越曲，雜以談笑，以歡悅其心。後來在附近龍岡山上，覓得一洞，遂遷居洞中，起名曰「陽明洞」。糧食不繼，就學農圃，刈（yì）草墾荒，種糧種菜，斫薪采蕨，抱甕汲水，過著自食其力的生活。《采薪》二首其一云：「朝采山上荊，暮采谷中栗。深谷多淒風，霜露霑衣濕。采薪勿辭辛，昨來斷薪拾。晚歸陰壑底，抱甕還自汲。薪水良獨勞，不愧吾食力！」又《謫居絕糧請學於農將田南山永言寄懷》云：「謫居屢在陳，從者有慍（yùn）見。山荒聊可田，錢鎛（bó）還易辦。夷俗多火耕，仿習亦頗便。及茲春未深，數畝猶足佃（tián）。豈徒實口腹？且以理荒宴。遺穗及鳥雀，貧寡發餘羨。出耒（lěi）在明晨，山寒易霜霰（xiàn）。」自然，他的心情是悲涼的，忠而見棄，不能無怨，不能無悲。他借楚人新娶而去其婦的傳聞，作《去婦嘆》五首，其一說：「委身奉箕箒（jī zhǒu），中道成棄捐。蒼蠅

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1227 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十八《陽明先生行狀》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1408 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷十九《外集一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 674 頁。
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1228 頁。
⑤ 《貴州通誌・建置誌》，轉引自劉宗碧《王守仁在貴州時期的哲學思想》。（原註）

間白璧，君心亦何愆！獨嗟貧家女，素質難爲妍。命薄良自喟，敢忘君子賢？春華不再艷，頹魄無重圓。新歡莫終恃，令儀慎周還。」其二說：「依違出門去，欲行復遲遲。鄰嫗（yù）盡出別，強語含辛悲。陋質容有繆，放逐理則宜。姑老籍相慰，缺乏多所資。妾行長已矣，會面當無時！」因此，守仁此時的歸隱思想非常強烈。一個人身處逆境，不能不有終老邱園之思，這在他的《居夷詩》裡，隨處可見。其《別友》云：「幽尋意方結，奈此世累牽。凌晨驅馬別，持杯且爲傳。相求苦非遠，山路多風煙。所貴明哲士，秉道非苟全。去矣崇令德，吾亦行歸田。」《春行》云：「冬盡西歸滿山雪，春初復來花滿山。白鷗亂浴清溪上，黃鳥雙飛綠樹間。物色變遷隨轉眼，人生豈得長朱顏！好將吾道從吾黨，歸把漁竿東海灣！」[①]但是，此時歸隱在事實上又是不可能的，既入仕途，就身不由己。

在這種忠而見棄、欲歸不得的情況下，守仁不能不給自己提出這樣的問題：「聖人處此，更有何道？」一切得失榮辱，自然不足爲懷，惟生死之念，因有親在，不能排遣。於是，他乃爲石墎（guō），日坐其上，自誓曰：「吾今惟俟死而已，他復何計？」[②]但是，等死總不是辦法，他急切需要精神上的寄託。他日夜端居默坐，澄心精慮，以求之於靜一之中。一天夜裡，他忽然大徹大悟格物之旨，彷彿睡夢中有人告訴他，不覺呼躍而起，若癡若狂，隨從皆被驚醒。原來，他體悟到「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」[③]。也就是說，聖人處世，在於自足其性，而不在向外求理。又以所記的「五經」之言加以印證，感到無不脗合，遂著《五經臆說》。守仁的這一徹悟，爲他身處艱險找到了安身立命的精神支柱，也爲此後建立心學奠定了理論基礎。

以後，守仁在龍場生活有了改善，一方面有了精神支柱，常能苦中取樂。作於此時的《龍岡漫興》五首其一雲：「投荒萬里入炎州，卻喜官卑得自由。心在夷居何有陋？身雖吏隱未忘憂。春山卉服時相問，雪寨蘭（註：應爲『藍』，下文據此修改）輿每獨遊。擬把犁鋤從許子，謾將弦誦止言游。」[④]另一方面，物質生活也稍有改善，居住時間一長，與當地居民建立了較好的關係，在夷民的幫助下，守仁建木屋數間，一名「何陋軒」，一名「賓陽堂」，一名「君子亭」，不再住在陽明洞中了。

守仁在龍場，遠近諸生聞其名，紛紛負笈來就學。於是，他在龍岡山陽明洞開辦了龍岡書院。其《龍岡新構》序云：「諸夷以予穴居頗陰濕，請構小廬。欣然趨事，不月而成。諸生聞之，亦皆來集，請名龍岡書院，其軒曰『何陋』。」在龍岡，守仁既講心學，也講農學：「鋤荒既開徑，拓樊亦理園。低簷（yán）避松偃，疏土行竹根。勿剪牆下棘，束列因可藩。莫擷林間蘿，蒙籠覆雲軒。素缺農圃學，因茲得深論。毋爲輕鄙事，吾道固斯存。」[⑤]他還爲學生制訂了立志、勤學、改過、責善等學規。這一時期的學生，著名的近有貴州的陳宗魯等，遠來的有湖南常德的冀元亨、蔣信等。就這樣，他把一個地處貴州深山的荒蠻之地，變成其樂融融的傳道講學之所。一如其《諸生夜坐》云：「鳴琴復散帙（zhì），壺矢交觥籌。夜尋（註：『尋』應爲『弄』，下文據此修改）溪上月，曉陟（zhì）林間丘。村翁或招飲，洞客偕探幽。講習有真樂，談笑無俗流。緬懷風沂（yí）興，千載相爲謀。」[⑥]

守仁在龍岡的講學，也引起了當地官吏的關注。貴州提學副使毛科請守仁到府城講學，守仁以病未去。正德四年（1509）三月，席書調任貴州提學副使，聞守仁名，亦來向他請學。並與毛科一起修葺（qì）府城文明書院，親率貴陽諸生，以師禮待守仁。在文明書院，守仁首次闡述他的知行合一說，贏得了眾多學子。

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷十九《外集一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 702、695、692、701、708 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十八《陽明先生行狀》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1409 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1228 頁。
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷十九《外集一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 702—703 頁。
⑤ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷十九《外集一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 697 頁。
⑥ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷十九《外集一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 699 頁。

此年年底，守仁三年謫居期滿，升任江西廬陵知縣。此年的除夕，他是在歸途的舟中過的，念及朝政的昏暗，他倒懷念起龍場的木石居了。《舟中除夕》二首其二云：「遠客天涯又歲除，孤航隨處亦吾廬。也知世上風波惡（註：『惡』應爲『滿』，下文據此修改），還戀山中木石居。事業無心從齒髮，親交多難絕書音。江湖未就新春計，夜半樵歌忽起予。」[①]離開龍場，守仁並沒有什麼特別的高興。

龍場悟道。

守仁被貶龍場而悟道，是他生命中最爲精彩的一段經歷。

貶謫龍場，是守仁人生的轉折點，也是守仁思想發展的轉折點。

弘治十八年（1505），明孝宗病死，太子朱厚照以十五之齡即位，是爲武宗，改元正德。但政權完全落入宦官劉瑾之手。劉瑾本姓談，因依一個劉姓宦官入宮，改姓劉。武宗爲太子時，他在東宮侍奉太子，故武宗即位，即得信任。《明史・劉瑾傳》說他「與馬永成、高鳳、羅祥、魏彬、丘聚、谷大用、張永並以舊恩得幸，人號『八虎』。而瑾尤狡狠。嘗慕王振之爲人，日進鷹犬、歌舞、角觝（dǐ）之戲，導帝微行，帝大歡樂之，漸信用瑾，進內官監，總督團營」。

弘治十八年（1505），守仁父親王華的學生——明孝宗朱祐樘（chēng）病逝，其子朱厚照繼位，這就是明武宗，改元「正德」。在明武宗朱厚照還是太子時，宦官劉瑾多年皆侍奉左右，深受太子信任。太子即位爲武宗皇帝後，劉瑾與馬永成、高鳳等另七個太監一同獲得武宗的恩寵，當時人們號稱他們爲「八虎」，其中，劉瑾最狡猾狠毒。劉瑾從小就有強烈的權力慾，他的偶像就是明英宗時期權傾朝野、遺臭萬年的大太監王振。劉瑾有樣學樣，經常向武宗推薦獵鷹獵犬、歌舞、角觝等娛樂項目或是好玩的物品，攛掇武宗微服出訪。武宗被劉瑾哄得團團轉，逐漸信任並起用劉瑾，升他到內官監任職，還讓他總管團營。

下面重點解釋一下「王振」「內官監」「團營」「角觝」和「宦官幹政」。

「王振」：明朝宦官，蔚州（今河北蔚縣）人。早年進入內書堂（唯有明朝設置的獨特的太監學校，翰林大學士爲他們的老師，教導十歲左右被選拔的小太監們讀書），侍奉太子朱祁鎮（明英宗）於東宮。英宗即位後，命王振掌管「宦官十二監」中最重要的司禮監。正統七年（1442）以後，王振權勢大盛，毀了太祖朱元璋所立「內臣不得干預政事」的鐵碑，勾結內外官僚，排陷異己，作威作福，把持朝政。那些公、侯多稱呼他爲「翁父」，由此拉開明代宦官專政之帷幕。正統十四年（1449）瓦剌軍進攻北京，王振挾持英宗親征，到土木堡（今河北懷來東）時全軍覆沒，英宗被俘，他也被亂軍所殺。[②]劉瑾就以這樣的人爲榜樣。

「內官監」：明朝宮廷中設十二監、四司、八局，合稱「二十四衙門」。十二監爲：司禮監、內官監、御用監、司設監、御馬監、神宮監、尚膳監、尚寶監、印綬監、直殿監、尚衣監、都知監。這十二機關皆由太監負責，故也稱「宦官十二監」。四司爲：惜薪司、鐘鼓司、寶鈔司、混堂司。八局爲：兵仗局、銀作局、浣衣局、巾帽局、針工局、內織染局、酒醋面局、司苑局。其中的「內官監」是專門管理皇家營造的宮室、陵墓、冰窖（yìn）等事，相當於工部，轄木作、石作、瓦作、土作、塔材作、東行作、西行作、油漆作、婚禮作、火藥作等十作，以及米鹽庫、營造庫、皇壇庫等。「司禮監」是十二監的最高權力機構，司禮監所設的掌印太監又是最具權勢的職位，負責掌管皇帝玉璽，有「內相」之稱。

「團營」：明朝景泰年間建立的駐京部隊。景泰三年（1452），兵部尚書于謙條陳朝廷，歷數原三大營之弊，建議按新編製建立駐京部隊。朝廷准奏後，于謙便從原三大營中選精兵十五萬，編十個團營，每營一萬

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷十九《外集一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 714 頁。
② 王家范、謝天祐主編《中華古文明史辭典》，浙江古籍出版社 1999 年版，第 710 頁。

五千人，營設都督一人。[①]

也就是說，武宗即位這年，劉瑾不僅升任內官監，還是駐京部隊的負責人，很快武宗就升任他爲司禮監的掌印太監，掌管皇帝玉璽，逐漸擅作主張，替皇帝裁決各種事務而不奏報，隻手遮天。

「角觝」：又作「角抵」，也稱「爭交」。「角觝」就是日本的相撲，源自我們中國的唐朝。據史書記載，角觝產生於戰國時期。最開始的時候，角觝是用來訓練士兵力氣的。那時，武官要求士兵相對站成兩排，兩兩角力，比賽看誰的力氣大，誰贏了就給予賞賜（其實這就是現在大家所說的摔跤的初級階段）。秦朝時更名爲「角抵」[②]。爲什麼叫「角抵」呢？因爲人們角抵時的情形就像兩頭牛在打架。南北朝時期開始叫「相撲」。唐朝時期，相撲逐漸興盛起來，一度流傳到宮廷貴族中成爲一種娛樂表演，延續下來。明朝的時候還有相撲，也就是角觝。那麼，相撲就是在唐朝的時候傳入日本，成爲一項體育競技項目，一直流傳到現在。

「『嘗慕王振之爲人，日進鷹犬、歌舞、角觝（dǐ）之戲，導帝微行，帝大歡樂之，漸信用瑾，進內官監，總督團營』」。歷代皇帝，衹要不是開國之君，在擔任太子期間一定會被嚴格管教。比如，什麼時候起床、什麼時候讀書、什麼時候洗漱、什麼時候進膳、什麼時候睡覺等，這些日常學習與作息時間都有嚴格規定。所以太子很少有機會離開皇宮，即使偶爾出宮也不能自由玩耍，而是坐在轎子裡從一個地方到另一個地方，走馬觀花地看一下。當上皇帝之後，就沒人這麼管了，如果不自律，就很容易受身邊奸佞小人的誤導誘惑，從而自甘墮落以致荒廢朝政。

明武宗即位的時候才十五歲，是一個非常年輕的皇帝，再加上幾個老奸巨猾、油嘴滑舌的太監在旁邊一唱一和：「皇上，今天去菜市口，那裡有斗蛐蛐的，咱們去轉轉？明天再到那個茶樓走走，聽幾首小曲兒？據說近期來了幾個名角，小曲唱得不錯，要不今天晚上咱們就去？」小皇帝肯定很高興，經常在太監的簇擁下出去喝茶、聽小曲、斗蛐蛐、看花燈、看人耍把戲。在過去，民間耍把戲的是很多的：有角觝的、耍刀的、弄劍的、耍酒罈的、變戲法的等等。戲法怎麼變呢？手往袖子裡一伸就出來一隻鴿子，一放手鴿子就飛走了；手再伸進去，又出來一隻鴿子，一放它又飛了；……現在的人不覺得有多麼了不起，不就是個魔術而已嗎！但在當時的古人看來，就覺得這種變戲法可好玩了。還有一些耍頂竿的，就是頭上頂一根竹竿，竹竿上再頂十來個碗，可好看了！我們現在的娛樂項目非常之多，尤其電視、手機普及以後，已經覺得這些東西不稀罕了。但是在明朝，這些小雜耍、小魔術就是中國人最大的娛樂，除此之外就再沒有什麼其他娛樂了。在皇宮裡長大的皇帝哪裡見過這些？所以「帝大歡樂之」，何止是歡樂，簡直樂不思蜀！對於生活在市井之中的普通人而言，這些已經習以爲常了；但是對於在皇宮裡長大、剛剛繼位的年輕皇帝來說，一切都是那麼新鮮，一切都具有無窮的吸引力和樂趣，一旦開始，幾乎就不會停止。

武宗因此「漸信用瑾」，這是劉瑾亂政的開始。宦官幹政是中國君主專制時期一個永遠解不開的死結，幾乎各個朝代到了中後期，都會有宦官幹政的現象。早在先秦時期，周朝及各諸侯國即有宦官，當時「宦官」也叫「寺人」或「侍人」（但那個時候不是所有的宦官都是閹人）。戰國時期，秦國就出現了宦官幹政。秦國丞相呂不韋將嫪毐（lào ǎi）進獻給秦王嬴政的母親趙姬太后以滿足其慾望。嫪毐之所以能入宮侍奉太后，就是呂不韋假裝對他處以宮刑，讓他以宦官身份混進去的。由此，嫪毐成爲太后的男寵。後來，太后生下嫪毐的兩個兒子。秦王政八年（前 239），在太后的支持下，他被封爲「長信侯」，專擅朝權，和呂不韋分庭抗禮。嫪毐權力慾望日益膨脹，謀圖嬴政死後，立他的兒子爲秦王。秦王政九年（前 238），嬴政行冠禮親政。嫪毐自知密謀敗露，盜用秦王御璽及太后璽，意圖發動宮廷政變以取代秦王。嬴政聞變，令相國昌平君和昌文君

① 門歸、張燕瑾主編《中華國粹大辭典》，國際文化出版公司 1997 年版，第 191 頁。
② 《漢書・刑法誌》:「春秋之後，滅弱吞小，並爲戰國，稍增講武之禮，以爲戲樂，用相誇視。而秦更名角抵，先王之禮沒於婬樂中矣。」（〔漢〕班固著，〔唐〕顏師古註:《漢書》，中華書局 1962 年版，第 1085 頁。）

發兵平叛，後對嫪毐處以車裂之刑，夷其三族，滅其餘黨。[①]那時大秦王朝還沒有建立，尚處在戰國時期，就已經有宦官出來干涉朝政了。所以宦官幹政是中國君主制時期一個永遠解不開的死結。

鑒於宦官幹政帶來的慘痛教訓，各朝皇帝均有非常明確的嚴令，即不允許太監幹政。禁止宦官幹政，給出的制度最嚴也最細的，就是明太祖朱元璋（1328—1398）。因爲朱元璋對發生在明朝之前各朝代的宦官幹政深惡痛絕，非常擔心同樣的事情發生在子孫後代身上，所以製定了非常詳細而嚴厲的宮廷內政制度以禁止宦官幹政。當時，朱元璋專門製作了鐵牌立在宮門中，規定「內臣不得干預政事」，一旦違犯就斬立決。但嚴令歸嚴令，事實歸事實。上面提到，明朝第六代皇帝明英宗正統七年（1442），也就是朱元璋死後四十幾年，太監王振就囂張地把朱元璋立在宮門的鐵牌給毀了，開啟了有明一朝宦官幹政的時代。可以說，宦官幹政始終是明朝的一大禍害，一直持續到明朝滅亡。明朝最著名的亂政太監，除了明英宗時期的王振（？—1449），就是明武宗時期的劉瑾（1451—1510）了，後來到明熹宗時期還出了個魏忠賢（1568—1627）。

清軍入關以後，統治者也深知宦官之害，就仿照明代製定了非常嚴格的制度：宦官由內務府管理，宦官一旦犯罪，內務府可立即捉拿，嚴禁他們參政。清順治皇帝也仿照明太祖朱元璋，立鐵碑於交泰殿（內廷後三宮之一），碑上刻有「內宮不許干預政事」的字樣，規定凡有違背者凌遲處死。但是清朝到了中後期，宦官照樣幹政攝政，衹是很快就被壓制下去，其中最具代表性的人物就是慈禧太后身邊的安德海（1844—1869）、李蓮英（1848—1911）。那麼，劉瑾就相當於清朝的安德海、李蓮英，將軍政大權、宮廷大權攬於一人之手，把明武宗這個皇帝玩弄於股掌之間。

「孝宗遺詔罷中官監槍及各城門監局，瑾皆格不行，而勸帝令內臣鎮守者各貢萬金。又奏置皇莊，漸增至三百餘所，畿（jī）內大憂」。

「中官監槍」：指神機營中軍負責監督操練火器的宦官。明朝永樂（1403—1424）前期創建神機營，乃京軍三大營之一，是我國和世界上最早建立的火器部隊。營編提督內臣二人，武官二人，掌號頭官二人。營編中軍、左掖、右掖、左哨、右哨五軍，各設坐營內臣一人、武臣一人。除中軍下領四司外，其餘各領三司。每司設監槍內臣一人、把司官一人、把牌官二人。神機營專門演習神槍、神炮。[②]這裡的「內臣」即宦官。

「皇莊」：皇室直接管轄的田莊。「畿內」：中國古時指君王所在的都城及其附近地區，方圓千里之地都是「畿內」。

明孝宗曾留下遺詔，要裁撤中官監槍以及京城各城門監局，但劉瑾爲了籠絡這些人，對於遺詔所規定的要求全部不予奉行。可見劉瑾狂妄到了何種程度。劉瑾勸武宗下令，凡是由內臣（宦官）鎮守的每個地方都要進貢黃金萬兩，其實就是讓他們去搜刮民脂民膏。除此之外，劉瑾又上奏增設皇莊。所謂「皇莊」，就是明朝皇室直接經營的田莊。田莊一般由皇帝委派太監管理，其收入也歸此太監掌管。在劉瑾的奏請下，武宗即位之初，就增設了七處皇莊。

皇莊的來源有幾種：一是原本屬於國家的牧馬草地；二是奪取勳貴的田地，比如對於一些重罪落馬的大臣，朝廷會奪取或直接沒收他們的所有田產；三是侵佔的民田；四是一些人爲了討好太監而敬獻的官民田地；五是原本國家要賜給藩王但藩王沒有領受而返還的田地。可以看出，增設皇莊實際上是由皇室帶頭的一種土地兼并行爲，必然會損害一些人的利益，尤其是以耕種土地爲生的農夫，他們通常是最大、最直接的受害者。當他們的土地被以各種手段剝奪以後，就衹能流離失所，四處逃亡。一般來講，皇莊都設置在京畿之地。皇莊增加到三百餘處之多，因此京畿內外，人人憂心忡忡。

---

① 參見〔漢〕司馬遷：《史記》卷八十五《呂不韋列傳》，中華書局 1959 年版，第 2511 頁。
② 參見門歸、張燕瑾主編《中華國粹大辭典》，國際文化出版公司 1997 年版，第 191 頁。

當時孝宗朝老臣劉健、謝遷等聯合言官交章論奏，請誅劉瑾，卻被劉瑾誣爲奸黨，矯詔予以除名罷斥；南京戶科給事中戴銑和十三道御史薄彥徽等上疏請留劉健、謝遷，得罪了劉瑾，亦被矯詔系錦衣衛獄。

「言官」就是諫官，明朝時期吏、戶、禮、兵、刑、工六科「給事中」與「十三道御史」的統稱，給事中有規諫之責，御史也得風聞言事。任何朝代都有言官，但明朝的言官數量最多，保持在兩百人左右，堪稱歷代之最。這些言官或諫官的主要職責是代表皇帝監察各級官吏，是皇帝的耳目，平日裡就做一件事：密切關注朝廷內外官員的動向。這些人是有一些特權的，比如說上疏，普通官員要逐級往上呈遞奏章，而他們不需要經過任何人就可以直接給皇帝上疏。

上疏又分爲兩種：一種是明奏，一種是暗奏。所謂「明奏」，是指在朝堂之上公開上疏，比如每天召開朝會的時候，太監都會高聲說：「有事啟奏，無事退朝！」如果言官有疏要上奏，就會說「臣有本要奏！」皇帝就會多坐一會兒，命令太監：「將奏摺呈上來！」所謂「暗奏」，是指有些事情不能在朝堂之上明說，須先寫好奏章，暗自交給太監，再呈交皇帝知曉。

「當時孝宗朝老臣劉健、謝遷等聯合言官交章論奏，請誅劉瑾，卻被劉瑾誣爲奸黨」，由於暗奏的奏章先要交給太監，所以劉瑾就趁機查看了奏章的內容。一看內容對他們不利，他就私自扣下了奏章，沒有交給皇帝。不僅如此，他爲了報復那些上疏的人，就反過來捏造事實，誣陷劉健他們幾個是奸黨。

「矯詔予以除名罷斥」，「矯詔」是指偽造皇帝的詔書，或者篡改皇帝的詔令。無論是過去還是現在，矯詔都是極爲嚴重的一件事。當時，劉瑾以皇帝的口吻起草了一道詔書，加蓋了玉璽。玉璽是皇帝的專用印章，象徵國家的最高權力。劉瑾當時就擔任著司禮監的「掌印太監」，負責執掌皇帝玉璽，他利用職務之便，偽造皇帝的詔書，蓋上玉璽的假詔書也成了真詔書。由於詔書就是劉瑾寫的，所以他想怎麼寫就怎麼寫。他在詔書裡下令，對劉健、謝遷和相關言官給予「除名罷斥」。「除名」是針對官員的一種處罰，指開除官籍永不續用；「罷斥」即罷免斥責等。

「南京戶科給事中戴銑和十三道御史薄彥徽等上疏請留劉健、謝遷，得罪了劉瑾，亦被矯詔系錦衣衛獄。」「給事中」和「十三道御史」都是言官，「系」就是拘囚。戴銑、薄彥徽等人呈交奏章，請求皇帝收回此前的「詔令」，留下劉健、謝遷的官籍，這一行爲得罪了劉瑾，就被劉瑾拘囚在錦衣衛的監獄也即詔獄裡。所謂「詔獄」，就是這個監獄的罪犯皆需皇帝親自下詔書定罪。

當時，明朝有四個監察密探機構（相當於特務組織）：錦衣衛、東廠、西廠和內廠。①錦衣衛成立於洪武十五年（1382），本來是護衛皇宮的禁衛軍，掌管皇帝出入之儀仗，後來朱元璋令錦衣衛兼管刑獄，賦予他們巡察緝捕的權力，一度把他親自過問的案件交給錦衣衛審訊，用刑極爲慘酷。也就是說，錦衣衛有先斬後奏的特權，祇要他們發現了哪一個亂臣賊子（包括皇親國戚在內），可以任意逮捕，進行秘密審訊。②東廠爲明成祖朱棣於永樂十八年（1420）設立，地址在京師東安門北，所以稱「東廠」，設立有自己的監獄。管事的主要頭目由親信宦官擔任，直屬皇帝指揮。據《明史・刑法志三》記載，其職責是「緝訪謀逆、妖言、大奸惡」，東廠可以不經司法機關批准，而隨意監督緝拿臣民。雖然東廠比錦衣衛成立晚，但職權要比錦衣衛大，因爲東廠首領由皇帝的親信宦官（內臣）擔任，錦衣衛首領是武將（外臣）擔任。③西廠是明憲宗朱見深爲加強特務統治於成化十三年（1477）在東廠以外增設的機構，由太監汪直提督，其人員及權勢均超過東廠，活動範圍自京師遍及各地。後因遭反對，被迫撤銷。明武宗時，劉瑾專權，又一度恢復西廠，直至劉瑾被誅，西廠又被廢除，仍保留東廠。④內廠爲劉瑾於明武宗正德三年（1508）設置，劉瑾害怕東、西二廠不完全聽他指揮，所以再設內廠加以控制，內廠權力更大，東、西二廠受它監督。內廠用刑最爲慘酷，犯罪無論輕重，都使用杖刑。劉瑾死後內廠也廢除了。[①]

① 參見〔清〕張廷玉等撰：《明史》卷九十五《刑法志三》，中華書局 1974 年版，第 2329—2332 頁。

當時，劉瑾是錦衣衛和東廠、西廠的幕後掌權者，因此他如果想要逮捕、誣陷某一人，衹需授意錦衣衛負責人，並不需要親自出面。錦衣衛有先殺後報之特權，即如果錦衣衛認爲哪一個人有罪，就可以先殺掉這個人，之後再向皇帝呈報原因。於是劉瑾故伎重施，偽造皇帝詔書，將戴銑他們予以拘拿並投入錦衣衛大獄中。凡是被投入錦衣衛大獄的人基本上就沒有活著出來的——若是被關押在普通的監獄中，將其營救出來還相對容易一點兒；而錦衣衛的監獄是秘密關押，即使想要營救都不知道去哪裡營救。

明朝的特務系統是中國歷史上組織最龐大、人數最多的，因爲沒有文字記載，所以我們不知道確切人數，但是後來的學者經過對一些事件的分析總結與推測，估計光是京城裡的錦衣衛與東西廠的當差人員就達到了三十萬，這三十萬人以種種身份潛伏在各級臣民身邊，實行特務統治。我們舉個例子來說明明朝的特務統治到了什麼程度。

某一天夜裡，一位大臣在家裡覺得百無聊賴，就和幾位家臣一起玩牌九。牌九是中國傳統的骨牌遊戲，明清時主要用於賭博（到了清朝，《紅樓夢》大觀園裡出現的娛樂項目，要麼是擲骰子，要麼是玩牌九）。牌九共有三十二張牌，玩法比較多，其中最簡單的玩法是以點數大小比較勝負，點數大者勝出。在他們玩牌九的過程中突然少了一張牌，那個時候沒有電燈，也沒有煤油燈，衹有松油燈，松油燈的亮度非常有限，即使點上了燈，房間依然很昏暗。所以他們找了半天也沒有找到那張牌。最後那位大臣就說：「算了，時辰不早了，天亮了再找吧！明兒還要上朝呢，大家先休息吧。」午夜之後，大臣就匆匆地上朝去了。因爲在過去，上朝的時間比較早，據《大明會典》載，大臣要在凌晨三點到達午門外等候，凌晨五點打開宮門，百官三叩九拜進入太和門上早朝。由於冬夏的晝夜長短有差異，故有夏季和冬季之分，夏季天氣熱，早朝就早一點兒；冬季天氣冷，早朝就晚一點兒。那時經常會出現他們下了早朝天還沒亮的情況。爲什麼朝會要這麼早？目的在於早早地議定事情，等到天亮以後就去執行。

那天早朝，皇帝在朝堂上就問他：「愛卿，你昨天晚上是不是玩牌九了？」大臣驚駭得連忙回答：「陛下，確實如此。昨日微臣心中煩悶，就和幾名家臣在一起玩牌九。」「朕聽說你們玩牌九的時候丟了一張牌呀？」大臣一下子就特別緊張，問道：「陛下怎麼知道此事？」「你先別管朕是如何知曉此事的，你就說你的牌有沒有丟失？」「牌確實丟了一張。」「那張牌後來有沒有找到？」「當時沒有找，因爲夜深了，微臣想著今天還要上朝，就趕緊休息了。所以那張牌還沒有找到。」「那你想不想找到那張牌？」「當然。」「朕這裡有一張牌，你看看是不是你丟的？」那位大臣一看，承認說：「陛下，這就是我丟的那張牌。」

毋庸置疑，這位大臣的某一位或者幾位家臣就是皇帝安插的密探。皇帝這麼做有何用意呢？他之所以在朝堂之上公開說出這件事，一是爲了警告那位大臣——你的一舉一動都在朕的掌控之中，因此你最好不要胡來；二是爲了震懾群臣——你們所有人最好收斂一點兒，你們的任何言行，哪怕是半夜三更在自己家裡一個微小的舉動，朕全部都知曉。通過這個故事可以看出，明朝密探已經到了無孔不入的地步。衹要掌握一點兒權力、有一些影響力的大臣都會被嚴密監視。明朝這些密探會監視幾代人：先監視你的父親，如果你父親去世，你也當官了再接著監視你，……那些朝廷的耳目可以持續潛伏達幾十上百年，所以你永遠不知道身邊人誰是密探，你的妻子、岳父、家臣、門衛等任何一個人都有可能是皇帝的密探。所有的密探都不出錦衣衛、東廠、西廠，尤其是錦衣衛。這是明朝的一個特點，從明初一直持續到明末。

爲救戴銑等人，守仁毅然上疏。其疏云：

君仁臣直。銑（xiǎn）等以言爲責，其言如善，自宜嘉納；如其未善，亦宜包容，以開忠讜（dǎng）之路。乃今赫然下令，遠事拘囚，在陛下不過少示懲創，非有意怒絕之也。下民無知，妄生疑懼，臣切惜之！自是

而後，雖有上關宗社危疑不制之事，陛下孰從而聞之？陛下聰明超絕，苟念及此，寧不寒心？伏願追收前旨，使銑等仍舊供職，擴大公無我之仁，明改過不吝之勇；聖德昭佈，遠邇人民胥（xū）悅，豈不休哉！

「忠讜」：忠誠正直。「危」：不正。「邇」：近。「胥」：皆，都。

爲了救戴銑，王陽明毅然向皇帝呈上奏章。奏章的大意是：君王仁愛，臣子自然正直不阿。戴銑身爲言官，敢於諫言是其職責所在，他的話若是有利於陛下，陛下理當嘉獎並採納；若是他的話有不當之處，陛下應示寬忍之心，以開忠誠正直報效君王之門。如今陛下赫然下令，違背常理將這些正直之臣拘拿囚禁於獄中，這對於陛下而言不過是對他們略微懲戒而已，並非有意想殺掉他們。但是臣下和民眾們並不瞭解陛下的意圖，自會憑空而生疑惑與恐懼之心，從而再也不敢直言相諫。微臣於此感到深深地遺憾！微臣深恐自此之後，若出現類似國之大事，陛下您可能再也無從聽到此等忠諫直言！陛下是聰明絕頂之人，如果朝廷將來真出現這樣的局面，難道您不會覺得難過和寒心嗎？謹願陛下收回成命，讓戴銑等人可以官復原位，彰顯您大公無我、改過不吝之聖德。若能如此，遠近的臣民將無不歡喜。

疏上，結果守仁被廷杖五十，死而復生，係於詔獄。對於這樣嚴重的後果，守仁事先並不是沒有預料。因爲劉瑾的狠毒、陰險，是有正義感的廷臣所共知的。在守仁之前，戴銑、薄彥徽等二十一人上疏請留劉健、謝遷，就被劉瑾全部逮捕，杖於闕下。他救戴銑，祇是爲一種正義感所驅使，全然沒有考慮到自己的身家性命。作於獄中的《有室七章》其五云：「心之憂矣，匪家匪室。或其啟矣，殞予匪恤。」他所考慮的，不是家室，而祇是想啟示武宗的良知，故不顧身家性命，毅然決然上疏。

王陽明上疏以後，不僅沒有救下戴銑等人，自己反而受到了牽連，被廷杖五十（王陽明被廷杖五十之說出自黃綰的《陽明先生行狀》，而錢德洪的《年譜》和《明史・王守仁傳》記載的都是王陽明被廷杖了四十）。「廷杖」，顧名思義就是皇帝在朝堂上杖責有過錯的大臣。廷杖早已有之，到明朝時發展成了一種制度，因而實施得最頻繁且臭名昭著。

「廷杖五十」是非常嚴重的懲罰，因爲施行廷杖的錦衣衛下手很重，一杖下去，受刑者就會皮開肉綻。一般人二十下都受不了，更不要說五十下了。廷杖五十很可能就被打死了。我曾經看過一個報道，說負責廷杖的錦衣衛都是些身強體壯、武功高強的人，他們平日裡經常訓練廷杖，具體訓練方法是：先拿一塊磚頭（什麼種類的都行）來打，打出一定本領後，就在磚頭外面包裹上宣紙，然後用棍子打宣紙。要達到怎樣的標準才算合格呢？從表面上看，宣紙完好無損，實際上裡面的磚頭已經被打爛打碎，這樣才可以出師。一般人沒有這個本事，估計一棍子就把宣紙打破了。所以他們要專門訓練，一直訓練到可以自由掌控自己的力道，既能保證宣紙完好無損，又能把紙裡面的磚頭全部打爛打碎。這個本事是獲得錦衣衛行刑獄吏職位的必備技能，如果你做不到，那說明你還沒有擔任錦衣衛行刑獄吏的資格。總之，獄吏廷杖的技術極高。

對於掌握這個本事的人而言，如果想打死一個人，他能在幾棍之內就把人給打死，從表面上看皮膚上沒有任何傷痕，好像沒打過一樣，但實際上受刑人的臟腑筋骨已經破碎。如果他想手下留情，他會只打表面不傷裡面，不懂內情的人看到受刑部位又紅又紫，慘不忍睹，會以爲很嚴重，其實裡面的筋骨未傷，回去擦一點兒藥休養一段時間就可以恢復如初。因爲劉瑾忌恨王陽明，所以他一定會授意行刑人員使用前一種打法，表面上什麼事沒有，但一杖下去就能讓王陽明筋斷骨碎。最終王陽明被杖責了五十下，可想而知，這是多麼恐怖的一個數字。最終王陽明昏死過去，僥倖留下一命。幸虧他昏死過去，否則極有可能斃命。儘管如此，劉瑾依然沒有放過他，而是繼續將他羈押於潮濕陰冷、暗無天日的錦衣衛大獄之中。

「戴銑、薄彥徽等二十一人上疏請留劉健、謝遷，就被劉瑾全部逮捕，杖於闕下。」當時，上疏請留劉健、謝遷的二十一人各被廷杖了三十，其中戴銑當即死於杖下，薄彥徽被廷杖後回到家中不久也死了，鐵骨錚錚

的蔣欽則三次上疏，三次被廷杖，第三次被杖打，三天後也在獄中死去。所以，對於被廷杖這種後果，王陽明早已預料到了，他在錦衣衛大獄中做的《有室七章》「心之憂矣，匪家匪室。或其啟矣，殞予匪恤」，表明了自己的心跡。「匪」就是「非」的意思，「其啟」即開啟君心或格君心之非，「殞」爲犧牲之意，「恤」就是顧惜。這幾句詩的意思是，我憂慮的不是我的小家小室，而是家國天下，如果我的上疏能夠因此開啟明武宗的良知，就算犧牲自己的生命也在所不惜。

在獄中度過了十多天暗無天日的日子後，守仁被謫往貴州龍場驛作驛丞。於正德二年初春出京入黔。一路上劉瑾派人跟蹤，欲加謀害。至錢塘，守仁偽裝投江自殺，騙過了地方官員和盯梢（shāo）的人。後附商船到舟山，遇颱風而至閩北，入武夷山。本來，守仁打算從此隱遁不仕，但擔心連累父親，便由武夷經鄱（pó）陽至南京探望父親。同年十二月返錢塘，經江西、湖南而赴貴州謫所，於正德三年（1508）到達龍場驛。

「在獄中度過了十多天暗無天日的日子後，守仁被謫往貴州龍場驛作驛丞。」王陽明被廷杖五十後，在那樣殘酷可怕的監獄裡度過了難熬的十多天，能活著真是個奇跡。他隨後被免去兵部主事之職，貶謫到貴州龍場驛當一個小驛丞。「於正德二年初春出京入黔。」也就是在正德二年（1507）春天之時，王陽明離開北京前往貴州。「一路上劉瑾派人跟蹤，欲加謀害。」劉瑾這個人果然陰狠毒辣，他本來是想通過廷杖打死王陽明，然而王陽明命大，僥倖活了下來。但劉瑾不依不饒，把他貶謫到偏遠地區，任他自生自滅，也就是讓他換一種死法而已。即使如此，劉瑾還是歹毒，他甚至都不想讓王陽明順利到貴州上任，於是就派一名錦衣衛秘密跟蹤以伺機殺害他。這名錦衣衛一路追隨，其間多次出手但都沒有成功。

最後，王陽明到達貴州修文縣，順利上任。錦衣衛沒有完成任務，就無法回去交差。所以錦衣衛就決定先在龍場驛附近找個房子安頓下來，再尋找機會殺害王陽明，但他依然沒有殺掉王陽明。他不僅沒有殺掉王陽明，還被陽明的學說感化，拜陽明爲師，成爲心學的信徒。拜師以後，他纔向王陽明說了實話：我一路跟蹤而來，就是爲了伺機殺掉您。但不知怎麼回事，我費盡周折也沒能成功。現在我被您的人品和學問感化，拜您爲師。從此以後我永遠不回京城當錦衣衛了，我現在成了一個逃兵。這樣也好，我已經很多年沒有回家了，我想先回老家看看，之後再隨便找一份餬口的差事隱居下來，終老一生。王陽明聽了很高興，也很讚歎：這樣做是最好的歸宿，你就按照你的想法去做吧。這個人武功很高，他就把自己的佩刀交給王陽明，以示改邪歸正之決心。王陽明覺得這是一個很有紀念意義的事，就留下了他的刀。後來，王陽明剿匪到了關鍵時刻，突然有一個穿著粗布衣服隱士打扮的人來到營門外，讓門衛向王陽明通報，就說故友來訪。王陽明一聽就知道是誰了，心想：「他怎麼來了？」便讓他進來。待來人進門，王陽明一看，果然是他！從那以後，他就在王陽明麾下成爲一名非常驍勇善戰的戰將，立下戰功無數。這是後話。

「至錢塘，守仁偽裝投江自殺，騙過了地方官員和盯梢的人。」到了浙江錢塘這個地方，爲了甩掉跟蹤他的錦衣衛，王陽明就假裝投江自盡，以騙過當地的官員和跟蹤人員。之所以如此，是因爲王陽明知道，這些錦衣衛每到一個地方就會通知當地的官員，我們奉命擒殺要犯，地方上要全力配合。所以他們是一夥的，都要置王陽明於死地。

「後附商船到舟山，遇颱風而至閩北，入武夷山。」後來，王陽明遇上一艘商船，因爲他的水性比較好，於是就躲在水裡，伸出一隻手抓著船尾，只露出半個頭，不仔細看，根本看不見他人，因爲他要麼被浪花擋住了，要麼被船舷擋住了。就這樣，他借著這艘商船一路順江而下，來到了浙江舟山地區，到這裡遭遇了颱風。後來他又來到了福建北部，進入武夷山區。

「本來，守仁打算從此隱遁不仕，但擔心連累父親，便由武夷經鄱陽至南京探望父親。同年十二月返錢塘，經江西、湖南而赴貴州謫所，於正德三年（1508）到達龍場驛。」到達福建後，王陽明原本想永久退出官

場，在武夷山隱居下來，但他擔心此舉可能會連累父親，便取道鄱陽到南京探望老父。此前不久，王華受王陽明牽連而得罪劉瑾，因此被貶謫到南京，擔任南京吏部尚書。南京本是明朝初期的京城，後朱元璋的兒子朱棣因反對朝廷的削藩政策，發動政變，成爲明朝的第三代皇帝，是爲明成祖，年號永樂。明成祖於建文四年（1402）在南京稱帝，永樂十九年（1421）遷都北京。之後南京就作爲留都保存了下來。「留都」也叫「陪都」，是指古代王朝遷都後，舊都沒有廢棄，依然設置官署正常行政。明朝遷都後，北京爲正都，南京就是陪都，但南京仍保留著和北京一樣的中央機構，官員的級別也一樣。不過皇帝都在北京辦公，因此南京的中央機構沒有皇帝這個主心骨，就沒有決策權，或者說它的權力遠遠不如北京，所以南京的很多衙門都是虛職，很清閑。這也就是爲什麼後來王陽明在南京上任之所在。王陽明在南京探望了被貶的父親後，就在同年十二月返回錢塘，經過江西、湖南趕赴貴州，於正德三年（1508）到達龍場驛。那麼龍場驛是什麼地方呢？

在古代，驛站是供傳遞公文的差役和過往官吏換馬和住宿的處所。龍場驛建於明洪武年間，地處「貴州西北萬山叢棘中，蛇虺（huǐ）魍魎（wǎng liǎng），蠱毒瘴（zhàng）癘，與居夷人鴃（jué）舌難語，可通語者，皆中土亡命」。在貴州的驛站中，龍場驛規模很小，只「設驛丞一名，馬二十三匹，鋪陳二十三副」。守仁就生活在這一惡劣環境中。

「在古代，驛站是供傳遞公文的差役和過往官吏換馬和住宿的處所。龍場驛建於明洪武年間，地處『貴州西北萬山叢棘中』」，龍場驛是建於洪武年間（1368—1398），也就是明朝初年明太祖朱元璋執政期間，處於貴州西北地區的萬山叢棘裡，也就是現在的貴州省貴陽市修文縣。

「『蛇虺魍魎，蠱毒瘴癘』」。「虺」：古代的一種水蛇，這種水蛇的壽命特別長，能活幾百年，但幾百年以後的虺就不再是蛇了。虺五百年化爲蛟，蛟一千年化爲龍，龍經五百年化爲角龍，經千年化爲應龍。成爲應龍後它就可以升天了。[①]因此，虺是龍的前身，是一種獨特的水蛇。「魍魎」：古代傳說中的山川精怪，就是大山裡、原始森林中一種無形無相的精怪，又叫「山鬼」。「蠱毒」：古病症名，《諸病源候論》將蠱毒劃分爲蠱毒候、蠱吐血候、蠱下血候等，是一系列症狀複雜、變化不一、病情危重的證候，多是感染了變惑之氣或者中了蠱毒所致。古代描述的蠱毒與恙蟲病、血吸蟲病、重癥肝炎等疾病的某些階段有相似之處。[②]「瘴癘」：指瘴氣，熱帶或亞熱帶山林中的濕熱空氣，以前被認爲是瘴癘的病原。

「『與居夷人鴃舌難語，可通語者，皆中土亡命』」。所謂「夷人」，就是當地的土著居民。鴃舌中的「鴃」又寫作「鴂」，是一種鳥，即伯勞。《大戴禮記・夏小正》：「鴂則鳴。鴂者，百鷯（liáo）也。」[③]所謂「鴃舌難語」，意指當地居民說話實在難懂，無法溝通，好不容易遇上幾個可以溝通的人，也都是些在中土犯罪後不願受刑的亡命之徒。這些人爲了活命，肯定不會前往人口密集的中原地區，大多會跑到偏遠的地方躲起來。所以，能當亡命之徒的人，幾乎沒一個好人。可見王陽明生存環境之惡劣。

「在貴州的驛站中，龍場驛規模很小，只『設驛丞一名，馬二十三匹，鋪陳二十三副』。」這個龍場衹有一個「驛丞」，也就是驛站的負責人，還有二十三匹馬，二十三副被褥臥具。

「龍場驛」[④]是古稱，現在已經變成了修文縣，是貴州省貴陽市的一個下轄縣。「修文」是個很有文化底蘊的名字，《尚書・武成》有云「王來自商，至於豐。乃偃武修文，歸馬於華山之陽，放牛於桃林之野，示天下弗服」[⑤]，清朝李崇畯（字韻萸）擔任修文縣知縣時，曾經在官署前題對聯說「修其孝悌忠信，文以禮樂詩

① 參見〔南朝梁〕任昉：《述異記》，中華書局《漢魏叢書》本，第 4 頁。
② 參見李經緯等主編《簡明中醫辭典》，中國中醫藥出版社 2001 年版，第 898 頁。
③ 張新武輯錄：《古代文獻正文詞義訓詁輯錄》，新疆大學出版社 2012 年版，第 45 頁。
④ 民國《修文縣誌》載：「龍場，在治城內，遇辰戌日集市，沿城南門經大街迄城北門，四方貿販依簷列肆，終朝而散。……光緒季年，縣署門前猶有橫書木刻四大字，曰『古龍場驛』，今已不存，則三百年前之龍場驛署後即爲毅勇衛署，後又爲修文縣署，署既未更，場亦何易。」
⑤ 譚國清主編《中華藏典・傳世文選・四書五經》，西苑出版社 2003 年版，第 236 頁。

書」[①]，以闡明「修文」之意。修文縣距離貴陽市大約三四十公里。從貴陽市區到修文縣，沿途全是崇山峻嶺，地質學上稱之爲「喀斯特地貌」，意思是這種地方地下洞穴眾多，地下河支流也多，流域面積大，地表發育有很多窪地，而呈現峰林—窪地的地貌（《中國大百科全書・中國地理》）。峰林的坡度很陡，這就是所謂的崇山峻嶺。雖然多崇山峻嶺，但山嶺與山嶺之間的土地很平整，適合種植水稻。

2016 年我就去過一次龍場，當時是爲了參加第五屆國際陽明文化節而去的。會議結束後，我們就去參觀了王陽明遺留的幾處聖跡，其中一處是玩易窩[②]，那裡就是王陽明的悟道之地[③]。

玩易窩是個天然的溶洞。周圍都是平地，在平地上憑空凸起一塊礁石，就像海里的珊瑚礁那種礁石一樣。這個礁石大概有一棟小樓那麼大，約兩層樓那麼高，其實它是很矮的。玩易窩是個不規則的饅頭狀的山洞，這個山洞是向下通的，並非平地。從洞口看下去，有一組台階向下延伸。順著台階慢慢往下走，大約走一層樓高的台階，就到了洞底，它裡面也是珊瑚礁狀的溶洞。到洞底後，有一個丫字形岔路口出現在眼前，沿著右手方向，往洞裡走上不足十米，就到了盡頭。盡頭處有一塊狹長的空地。據記載，這裡有王陽明所鑿的「石槨」（套在木棺材外面的石製棺材）。現在遺址上看不到所謂的「石槨」，因此學者認爲所謂「石槨」，是因爲玩易窩天然就像個安放棺材的墓穴，王陽明就把它當成石槨了。他在這裡睡覺，日夜端居靜坐，最終實現悟道。我還專門找當地人確認過這裡是不是王陽明當年睡覺和靜坐的那個地方，當地人說是，我也祇能認同這個說法了。據黃綰的《陽明先生行狀》記載，王陽明當時還帶了三個家僕一起赴任。家僕們就住在丫字形岔路口左手邊的山洞，那裡面積不到十平米，他們都是打地鋪睡覺的。那個洞裡四處滴水，很是陰潮，一直到現在也是如此。王陽明就是在這樣的環境下悟的道。悟道之後不久，他就搬出玩易窩，來到了東洞。

距離玩易窩大約五公里處有一個龍崗山（或叫「龍岡山」，又叫「棲霞山」）。龍崗山也有一個山洞，此即所謂的東洞。此山洞有幾個特點：第一，它貼著地面；第二，山洞是兩頭通的，山這邊有個洞口，進去後，可以從山另一邊的洞口出去，這有點兒像現在的隧道；第三，洞內呈不規則形，大約長二三十米，寬十幾米。王陽明發現這個山洞後就從玩易窩搬了過來，他隨便找了個東西把山洞的一頭堵住，就形成了一個沒有穿堂風的山洞，他從此就住在裡面了。與玩易窩相比，這個山洞儘管也潮濕，但不像原先那樣往下不停地滴水了，同時它是在地面上，不用像玩易窩那樣上上下下，活動範圍也比之前寬泛了許多。後來，他把這個東洞命名爲「陽明洞小洞天」，簡稱「陽明洞」。

所以「陽明洞」有兩處，一處是前面所提的位於浙江省紹興市會稽山的那個「陽明洞天」，一處就是貴州省貴陽市修文縣龍崗山的這個陽明洞。王陽明的「陽明」二字是怎麼得來的呢？他年輕時特別喜歡道教，在會稽山的「陽明洞天」裡修煉導引術，後來索性按照這個地名，給自己起了一個號叫「陽明子」。道家很喜歡「某某子」之類的號，比如「純陽子」「至陽子」「正陽子」「上陽子」等等。這是道家的一個傳統。王陽明喜歡道家，就按道家的傳統給自己起名「陽明子」，後來大家又稱他「陽明山人」「陽明先生」等。而貴州的這個「陽明洞」是王陽明被貶謫到龍場之後，一次偶然尋覓到龍崗山，發現了這個無名山洞，於是就搬過來居住，給它起了個名字叫「陽明洞」。這裡面飽含著他對家鄉的思念。因爲那時候王陽明剛到貴州，認爲自己很可能就終老在那裡了，並且他也做好了永遠回不去的心理準備。在這樣的心境下，他就會越發地思念家鄉。

---

① 向行端編著：《黔聯璀璨》第三卷《貴山聯語（名勝聯）》，貴州人民出版社 2003 年版，第 554 頁。

② 玩易窩距修文縣城中心約一公里，位於龍場鎮新春村，在吳家灣與毛栗園之間的一座約四米高的小山丘下，原爲修文城廓十二景之一，有「玩易奇觀」之稱。玩易窩爲一個天然小溶洞，高三米，最寬處四米，深二十餘米。它的東面是清秀挺拔的天馬山，南面是三座相峙的三角山，東南臨巍峨聳立的九層坡，洞左側不遠處有終年不竭、碧波蕩漾的陶家龍潭。玩易窩是修文較早的一處歷史文化遺跡，1985 年被列爲修文縣級文物保護單位，1996 年後陞格爲貴陽市級文物保護單位，以及貴州省級文物保護單位，2006 年與陽明洞同時公佈列爲全國重點文物保護單位。

③ 一說他是在「東洞」也即「陽明洞」中悟的道。

守仁在龍場的生活十分艱苦。初到無處居住，祇能范土架木，搭建草棚。因爲水土不服，隨從皆病，爲解除隨從憂患，守仁斫（zhuó）薪取水，煮粥侍候，又與詩歌，調越曲，雜以談笑，以歡悅其心。後來在附近龍岡山上，覓得一洞，遂遷居洞中，起名曰「陽明洞」。

「初到無處居住，祇能范土架木，搭建草棚」這句話是錯的。因爲我瞭解到的情況是王陽明剛去的時候並沒有住在草棚中，而是住在玩易窩的地洞中，一直住了幾個月才搬到陽明洞。他爲什麼要住在地洞中呢？因爲龍場驛的房屋太過破舊，而且木頭已經朽壞，隨時可能倒塌，不能居住。他一邊住在玩易窩，一邊籌建木材，以翻新龍場驛的房屋。這個翻新工作沒有那麼快，因此在翻新好之前，他祇能住在玩易窩裡，並沒有住在草棚裡。

「隨從皆病，爲解除隨從憂患，守仁斫薪取水，煮粥侍候，又與詩歌，調越曲，雜以談笑，以歡悅其心。」王陽明的隨從們認爲這一次跟隨主人來到這蠻荒之地，十有八九會客死他鄉，加上思念父母，思念家鄉，心情非常鬱悶。在這種沒吃沒喝、水土不服的惡劣環境下，這些隨從都病倒了。作爲隨從，他們的主要任務是侍候王陽明，但現在情況反過來了，王陽明得親自去侍候他們了。他要劈柴、取水、煮粥、餵飯，可見每天他有多忙，除此之外，還給他們唸唸詩歌，唱唱越曲。「越曲」就是他們老家的一些小曲兒。自古以來，江南小曲都特別流行，尤其是蘇杭、餘姚以及揚州這一帶。歷史上，包括江蘇、上海在內的江南大片地區，都屬於古越地，都是越曲的發源地，所以，這一片地區各種小曲兒特別豐富。給他們唱完越曲，王陽明還時不時地找點樂子，逗他們開心。其實，這時王陽明自己心裡也不好受，但他要強忍著自己的難受，逗僕從快樂。

「後來在附近龍岡山上，覓得一洞，遂遷居洞中，起名曰『陽明洞』。」還好不久之後，王陽明就搬到龍崗山（龍岡山）那邊的陽明洞裡了。陽明洞也是從地面上隆起的一個小山堆，一二層樓那麼高，跟玩易窩差不多一樣高。

糧食不繼，就學農圃，刈（yì）草墾荒，種糧種菜，斫薪采蕨，抱甕汲水，過著自食其力的生活。《采薪》二首其一云：「朝采山上荊，暮采谷中栗。深谷多淒風，霜露霑衣濕。采薪勿辭辛，昨來斷薪拾。晚歸陰壑底，抱甕還自汲。薪水良獨勞，不愧吾食力！」又《謫居絕糧請學於農將田南山永言寄懷》云：「謫居屢在陳，從者有慍（yùn）見。山荒聊可田，錢鎛（bó）還易辦。夷俗多火耕，仿習亦頗便。及茲春未深，數畝猶足佃（tián）。豈徒實口腹？且以理荒宴。遺穗及鳥雀，貧寡發餘羨。出耒（lěi）在明晨，山寒易霜霰（xiàn）。」自然，他的心情是悲涼的，忠而見棄，不能無怨，不能無悲。

「糧食不繼，就學農圃，刈草墾荒，種糧種菜，斫薪采蕨，抱甕汲水，過著自食其力的生活。」通過這句話可以看出，王陽明他們當時的生活條件特別惡劣，最主要的是糧食匱乏，吃了上頓沒下頓。於是他們開始學習耕種莊稼，墾荒除草，種植蔬菜，劈砍柴火，採摘野菜，取水挑水，……他們不得不完全地自力更生，艱難度日。

「《采薪》二首其一云：『朝采山上荊，暮采谷中栗。深谷多淒風，霜露霑衣濕。采薪勿辭辛，昨來斷薪拾。晚歸陰壑底，抱甕還自汲。薪水良獨勞，不愧吾食力！』」這首詩毫無文采，純屬打油詩：什麼早晨起來我到山上砍了一捆柴，什麼晚上我又到谷中採了一些栗，等等。總之它沒有精彩之處。在古代文人那裡，這樣的詩張口即來。縱觀王陽明一生寫的詩，除了幾首可以和李、杜等大詩人相媲美之外，其餘大部分詩歌都是平庸之作，遠遠談不上精彩。但好在王陽明是聖人，不以詩爲名，若是嚴格地計較，他祇能算是一個平庸的詩人。

在過去，我們中國是詩書傳家，稍微讀過一些書的人，寫詩作文都會文采斐然，哪怕祇是一個十幾歲的孩子，寫出來的詩都很美。小的時候，我們老家有些老秀才平日裡張口就是一首詩，在當時我不覺得那有什

麼了不起，而認爲那是理所當然的事。但幾十年過去後，再回頭細想，就覺得那些詩都好美呀！連他們在春節時寫的對聯都是奇思妙想，充滿了纔情。我們長大以後，就再也看不到這樣美不勝收的詩歌或對聯了。現在的人寫的春聯都庸俗至極，沒有一絲美感，都是些諸如「四季發財」「財源滾滾」之類的字眼。你從他家門口經過，簡直沒法看這樣的對聯，因爲它太俗裡俗氣，太敗壞人的心情了。

「又《謫居絕糧請學於農將田南山永言寄懷》云：『謫居屢在陳，從者有慍見。』」這裡涉及一個歷史典故：「陳蔡之厄」。這是歷史公認的孔子一生最倒霉的一段經歷。據《孔子家語・在厄》載：

孔子曾周遊列國四處宣傳他的政治理想。有一回，孔子受邀前往楚國拜見楚王，途經陳、蔡兩國。陳、蔡兩國的大夫在一起商議之後，認爲孔子善於針砭諸侯施政之弊，楚國一旦採納孔子的建議進一步發展強大，陳、蔡兩個小國就危險了。於是他們決定出兵圍堵孔子一行人。所以當孔子一行走到陳、蔡之間時，他們就無法繼續前行了。這兩個國家都視孔子及其弟子爲敵，孔子的弟子無論到哪邊求糧都求不到。他們到陳國討糧，陳國說你們是我們敵人那一方的，你就去我們敵人那一方找糧食，我們不僅不給你們糧食，還要抓你們呢，不抓你們都算好的了。他們到蔡國討糧，對方也是這樣說。而且那個時候兵荒馬亂，周圍的村民都把家裡的糧食帶走逃難去了，村子都成了空村。所以他們就沒有糧食來源，他們想走又走不掉，因爲被兩個國家派來的士兵圍困了。所以沒過幾天孔子他們隨身攜帶的口糧就吃完了。連續七天，大夥衹能吃藜（lí）菜羹。令人沮喪的是，最後就連藜菜羹也吃完了，隨行的人都餓得奄奄一息了。

幸虧最後子貢出去把糧食找回來了，他們纔不至於餓死。孔門弟子三千，賢人有七十二，在七十二賢中有一個武功很高強的子路，還有一個很擅長外交的子貢。子貢是商人，特別能夠察言觀色，分析各方利害，從而做出最佳抉擇。這個時候，子貢正好發揮他的特長。陳蔡之厄最終能夠擺脫，就是仰賴子貢前往楚國，勸服楚昭王率軍前來給他們解了圍。而子路因爲武功高強，就一路充當孔子的護衛。他們來到此地後，很多次有人要殺孔子，每次都是子路擋在前面，替孔子解除危難。這就是「陳蔡之厄」。

現在王陽明說，我也像孔子那樣「謫居屢在陳」，「從者有慍見」也和孔子的弟子對這種困境有抱怨的情景相脗合。當他們快要被困死的時候，孔子仍然琴音不亂，但他知道弟子心中是有想法的。性格耿直的子路是第一個忍不住表現出慍色的弟子，孔子就把他叫到身邊。子路說：「夫子，我有一個問題想請教您。」夫子說：「快說快說。要是現在不說，說不定你我都活不到明天了。在臨死之前，我們師徒說說話也挺好，你有什麼問題就快問吧，這是我們最後的談話了。因爲說不定我們都熬不過今晚，就要餓死了。」子路不快地說：「君子不都是有天祐的嗎？一個君子，老天爺時刻都在保護他。你我都是君子吧？那我們爲什麼沒有天祐呢？爲什麼馬上就要餓死了呢？這個問題我不解，請夫子替我一決。」可見，子路是想來將夫子一軍的，也就是他的真實目的並非向夫子求得答案，而是抒發一下心中的怨氣。因爲他想不明白爲什麼那些殺人放火的人手中握有權勢、土地、城池、厚祿等，而他們這些追求道德、踐行仁義的人，卻在這裡悒悒惶惶地等死。他覺得不公平，所以就來找孔子抒發他胸中的憤懣之氣。

孔子回答：「夫遇不遇者，時也；賢不肖者，才也。君子博學深謀而不遇時者，眾矣，何獨丘哉？且芝蘭生於深林，不以無人而不芳；君子修道立德，不謂窮困而改節。爲之者，人也；生死者，命也。」[①]（《孔子家語・在厄》）大意是：「我們現在就是在行君子之道。一個行君子之道的人，順時是君子，逆時也是君子，此乃真君子也。自古以來博學深謀的真君子，遇到像我們這樣困境的就太多了，何止我一人這樣？不過，雖然我們現在處於逆境，處處不順，馬上就要死了，但是我們心中不違道，也就是所有的起心動念都在道上，都是正念，沒有因爲自己身處極端環境而生起邪念、邪見。在生死麵前都能不生邪念，都能護持正念，依然堅持踐行仁義正道，這正是君子之所爲。我們在彰顯著君子的尊嚴，哪怕是死，也不能失去此尊嚴。所以，就

① 王國軒、王秀梅譯註：《孔子家語》，中華書局 2009 年版，第 166 頁。

不要怨天尤人了，保持我們的正念迎接死亡吧。不要在這種情況下丟失正念。」這是孔子在委婉地批評子路：你看看你的先生我，還有你的師兄弟們，沒有一個人在生死麵前丟失正念，唯有你的信念好像有點兒動搖，你開始怨天尤人了。你怎麼能丟失自己的正念，生出這些邪念呢？實在是不應該！「此時正是用功時」，越是在這種極端的時刻，越是要用功。

所以，「謫居屢在陳，從者有慍見」這句詩就是王陽明拿孔子當年「陳蔡之厄」的情形與他現在的情形進行對比，有感而發的。他說：「當時，孔子的隨從弟子子路心中就有怨氣；現在，我身邊的隨從也有怨氣。這種情景是多麼地相像呀！」

「『山荒聊可田，錢鎛還易辦。夷俗多火耕，仿習亦頗便。及茲春未深，數畝猶足佃。豈徒實口腹？且以理荒宴。遺穗及鳥雀，貧寡發餘羨。出耒在明晨，山寒易霜霰。』自然，他的心情是悲涼的，忠而見棄，不能無怨，不能無悲。」「聊」：姑且。「錢鎛」：原指兩種農具，後泛指農具，錢的樣子類似於鏟，鎛的樣子類似於鋤。此段大意是：山林荒蕪，姑且可以買幾樣農具，開墾之後即可播種。因爲當地農家習俗依然是刀耕火種，耕種方式並不複雜，所以我們衹要模仿他們，很快就會掌握這種生產方式。正好現在入春不久，我們開墾幾畝田地春耕還來得及。數畝田地足以讓我們沒有飢餓之虞，難道這些田地（的收成）只夠我們幾人吃飽飯嗎？當然不是，還會有餘糧用來招待客人。掉在地裡的穗子就留給鳥雀去啄食了，餘下的用來接濟貧窮之家。天氣寒涼，我們要抓緊時間，明天一早就出門耕種。所以，王陽明的心情是悲涼的。

這些都是打油詩。不知道《評傳》作者爲什麼如此喜愛引用王陽明這些沒有水準的詩，這是在給王陽明這麼偉大的聖人臉上抹黑呀。對於當時的王陽明而言，他隨口吟詠這些詩衹是聊以自慰罷了。一個文人能幹什麼呢？他衹能吟兩首詩，不求好也不求壞，完全是抒發心情之用，詩吟完了事也就過了。其實事過境遷以後，再回頭來看這些詩，就發現它們都是些又繞口又沒有美感的打油詩。

他借楚人新娶而去其婦的傳聞，作《去婦嘆》五首，其一說：「委身奉箕箒（jī zhǒu），中道成棄捐。蒼蠅間白璧，君心亦何愆！獨嗟貧家女，素質難爲妍。命薄良自喟，敢忘君子賢？春華不再艷，頹魄無重圓。新歡莫終恃，令儀慎周還。」其二說：「依違出門去，欲行復遲遲。鄰嫗（yù）盡出別，強語含辛悲。陋質容有繆，放逐理則宜。姑老籍相慰，缺乏多所資。妾行長已矣，會面當無時！」因此，守仁此時的歸隱思想非常強烈。一個人身處逆境，不能不有終老邱園之思，這在他的《居夷詩》裡，隨處可見。其《別友》云：「幽尋意方結，奈此世累牽。凌晨驅馬別，持杯且爲傳。相求苦非遠，山路多風煙。所貴明哲士，秉道非苟全。去矣崇令德，吾亦行歸田。」《春行》云：「冬盡西歸滿山雪，春初復來花滿山。白鷗亂浴清溪上，黃鳥雙飛綠樹間。物色變遷隨轉眼，人生豈得長朱顏！好將吾道從吾黨，歸把漁竿東海灣！」但是，此時歸隱在事實上又是不可能的，既入仕途，就身不由己。

前面幾首詩就不解釋了。最後這首《春行》相當不錯，前四句寫景，後四句言志，可謂詩中精品。《春行》所言之志，就是希望能夠歸隱田園，以踐行孔孟之道或心性之理。

在這種忠而見棄、欲歸不得的情況下，守仁不能不給自己提出這樣的問題：「聖人處此，更有何道？」

「聖人處此，更有何道？」這個「聖人」指孔孟等儒家聖人。此句意爲：如果孔子、孟子處在我這種境遇之中，他們會怎麼辦？這句話應該要成爲過去、現在、未來人類文明所遵奉的共法。每個人、每個家庭、每個機構，乃至每個國家都有艱難之時，當我們處在這樣的困境中時，要養成像王陽明一樣的思考習慣：「聖人處此，更有何道？」要把自己認同成聖人。是俗人還是聖人，是俗學還是聖學，是俗境還是聖境，就是在

這樣生死存亡的關鍵時刻見分曉。如果我們從小就能養成這種習慣，那麼越到關鍵之時，就越能習慣性地以聖賢自居，長久下去就會達成兩種效果：

第一是最低效果。養成這種思維習慣的最低效果，就是它能讓我們在人生的關鍵時刻，乃至生死存亡之際，不至於陷入迷茫，始終保持著最大的理性、清醒和高度而不被情境左右。人在關鍵時刻最容易驚慌失措，最容易給出錯誤的結論。如果在關鍵時刻所有人都驚慌失措了，唯有我們保持著理性、清醒和高度，也即高屋建瓴、俯視一切的境界，我們就能做出最正確的決定。這個決定可以保證我們在此後的人生和生活中，始終走在正確的道路上。人生最爲關鍵的其實就是那幾步，衹要把那幾步走好了，你這一生再差也差不到哪裡去。一旦那幾步中有一步沒走好，事情就不妙了：一步沒走好，步步走不好。如此你的整個人生都好不了，你一生都會處於亡羊補牢之中，疲於奔命地用這個錯誤彌補上個錯誤，又用下個錯誤彌補這個錯誤，弄得你很狼狽也很被動。你努力了一輩子什麼成就也沒有。到了晚年回頭一看，方覺如此淒涼：哎呀，我這輩子白活了，什麼都沒活出來，我要比一般人累得多也忙得多，但成就比一般人又小得多。

這種步步被動的人生局面，就是我們前半生太匆忙、太慌亂，沒有走好關鍵性的那幾步導致的。如果我們從小就養成了「越在關鍵處，越是修行時」這個良好習慣，人生不至於這麼狼狽和被動。這個習慣不管是父母幫我們養成的，還是師長幫我們養成的，還是自己讀聖賢書養成的，都可以。我們現在不問原因，只問結果。衹要我們養成這樣的習慣，那麼當我們處在決策的艱難之時，或者人生的十字路口之時，很容易做到以聖人自居。這可不是小事，它非常重要！沒有誰的一生是順順利利的，所有人的一生都是曲曲折折的，都會遭遇各種各樣的問題。以聖人自居能使我們最大限度地保持理性、清醒和高度。這個理性、清醒和高度無比重要！這是以聖人自居的最低或者最初級的收穫。

第二是最高效果。養成這種思維習慣的最高效果是我們可以借此悟道，借此成道。王陽明就是借龍場這個最低谷、最倒霉、最困難的時期來實現悟道的，他的竅訣就是「以聖人自居」。「以聖人自居」是最好的悟道法門，這個法門就是佛家金剛乘所謂的「我即本尊，本尊即我」。佛家金剛乘有很多修行法門，但佔主流的法門就是「我即本尊，本尊即我」。所謂「本尊」就是如來，就是佛。「我即本尊，本尊即我」就是「我即佛，佛即我」，意思就是以佛的境界爲境界，以佛的智慧爲智慧。

但是，開始的時候我們很難做到「我即佛，佛即我」。原因就是我們身心提不起來，總是往下掉。一開始，儘管我們努力了很多天，但總是不得其門而入，無法進入那個境界中。我們繼續努力，到了幾個月後的某一天，突然之間感覺狀態比較好，如瞎貓撞耗子般一下就撞進「我即佛，佛即我」的境界裡去了：我們發現自己真的處在佛的境界中，處在佛的生命中，處在佛的三身中，……總之，凡是佛有的我們都有。——這種狀態努力了半年終於找到了。所謂「努力了半年」是指我們大量地閱讀佛經，這些佛經使我們得以全方位地瞭解佛的境界、功德、特性、智慧和慈悲。當瞭解透徹之後，我們就以佛自居，其實就是與「我即佛，佛即我」或「我即本尊，本尊即我」相認同。認同了半年，終於找到了「我即佛，佛即我」的感覺。

然而，堅持不到五分鐘，我們就從那個境界中掉下來了，再也找不到那個感覺了！於是，我們再慢慢地重新找那種感覺，這個「慢慢地找那種感覺」的過程就叫「調心」——調整情緒、狀態、胸懷等等，不斷地調、不斷地調，調了很多天之後，某一天終於又找到了那種感覺，一下又進入那種狀態了。

這個調心的過程是很慢的，有時候得持續幾年、十幾年，乃至幾十年，才能較好地進入那種狀態，而且也能較長時間地安處其中。隨著時間的推移，我們進入佛的狀態就會越來越快，而且進去後安處的時間也會越來越久，比如剛開始衹能持續一兩分鐘，逐漸地能達到半小時、一小時，乃至兩小時。

在調心的過程中，我們也總結出了一些經驗。調心也是需要經驗的，這個經驗誰也無法告訴我們，也沒有辦法傳給我們，衹能靠我們自己在長期修行過程中去慢慢地摸索和積纍。因爲心太靈活、太微妙，別人衹能給我們一個大概和方向。

那麼，所謂的調心經驗是指什麼呢？比如說，之前我們總是試圖進入佛的世界中，努力了幾個月，乃至一年，卻發現效果不佳。既然如此，我們就要變通。「調心」的「調」就是變通之意：此路不通我們就換一條路；若是依然不通，就再換一條路；……就這樣不斷地調整、不斷地調整，直到找到適合的路爲止。既然之前「我進入佛的世界中」這條路走不通，那麼現在反過來試試「佛進入我的世界中」，看看會不會比之前的路好一點兒。「試試」就說明沒有什麼現成的、明確的答案，一切都要我們親自去尋找，去體驗。通過試驗我們發現，「佛進入我的世界中」比「我進入佛的世界中」要容易得多，這就是進步。

後來經過實踐又發現，儘管每次「佛進入我的世界中」比「我進入佛的世界中」要容易得多，但還是存在著很大的障礙與困難。因此，我們還要找方法，還要進一步調心。把心調到什麼程度呢？調到「把我忘掉，完全是佛」的狀態。之前之所以有障礙和困難，原因就是我們處於二元之中——無論是「我進入佛」還是「佛進入我」，都說明「我」與「佛」是二元關係，衹要處於二元之中就有對立，就有無窮無盡的麻煩與障礙。意識到這點後，我們繼續嘗試第三種方法：既不是「我進入佛」也不是「佛進入我」了，而是「把我忘掉，也即沒有我，我生下來就是佛，到現在還是佛，將來一直都是佛」。那麼，「沒有我」的這個「我」哪裡去了？「我」根本就沒有生下來過。

其實，「我即佛，佛即我」是沒有「我」的，既不是「我進入佛」而成佛，也不是「佛進入我」而成佛，而是我本來就是佛。「我」與「佛」不是二，本來就是一，總之我本來就是佛。這次再體會體會，發覺又進步了。但這還沒有到達終點。

再進一步調心，「我本來就是佛」指的是「我本來是佛的境界」，不是指「我是一個有形狀的佛」。衹要有形，必有分割。因爲「形」就是邊界，「有形」就有形內和形外之界；衹要有形內和形外之界，就有隔膜。而心性、道、本體、生命本身是「其大無外，其小無內」，是無形無相、無邊無際的。既然如此，心性當然沒有形。如果認同有形就有了邊界，這個邊界是個麻煩和障礙，我們要把它給突破和超越了。因此把心調整爲：我是佛不假，但我不再是有形的佛，我是無形的佛，我是真善美本身，試著安處在「我即真善美本身」之中也就是「我即空性本身」之中（真善美就是佛家講的空性）。這樣又覺得好多了。

上述整個過程就叫「調心」，它不是一成不變的。我們一再強調，修行人要有悟性。要是沒有悟性，就是你死在法之中；要是有悟性，就是法死在你之中。有悟性的人會不斷地調心：此路走不通，就換一條路；還是走不通，就再換一條路，……就這樣不斷地嘗試下去。而且他的每一種嘗試都不是蜻蜓點水式地嘗試，都是拿幾個月，乃至幾年來扎扎實實地嘗試。如果是蜻蜓點水般地嘗試一小會兒就更換，那就太草率了，心變化得太快也不好。我們既要變又不能亂變，不能變化得太頻繁，要對每一種新方式都摸索清楚或瞭解透徹，再換一種新的方式來嘗試，……

那麼，王陽明所有的傳記（年譜、行狀、墓誌銘、評傳等）以及他悟道後的講學，對龍場悟道之「聖人處此，更有何道」這一段，敘述得都非常籠統。文獻的不足，導致我們後人對王陽明當時細微的心靈變化以及變化的次第，缺少進一步的瞭解。實際上，它不是現在我們所看到的記載那麼簡單，這裡邊有很大的變化。

佛家習慣用「我即本尊，本尊即我」或「我即佛，佛即我」。儒家不是這樣叫，儒家是叫「我即孔子，孔子即我」，其實就是「無念爾祖，聿修厥德」。爲什麼孔子是我們的「祖」呢？因爲「祖」分爲家族血脈之別祖和文化之共祖，而孔孟是中華民族全體子孫的文化共祖，當然也是王陽明的文化之祖了。王陽明當時就開始了「無念爾祖，聿修厥德」，要傳承其祖師也就是孔孟的豐功偉業和高深境界。怎麼傳承的呢？「聖人處此，

更有何道？」他以聖賢自居，就是假設自己是孔子，從而透過孔子的境界、功德、品行及孔子的堅韌與決心來理解當時的困境，這是很不一樣的。

我一再地規勸大家，哪怕我們衹是一個普通人，「無念爾祖，聿修厥德」都是我們生活中一個極其重要的竅訣。大家一定要「無念爾祖，聿修厥德」，在關鍵處以聖賢自居，這對我們人生的幫助之大再怎麼說也不爲過。這是就普通人而言。就儒家、道家、佛家的徒眾而言，它的內涵要更深更廣。它不僅對我們的人生和生活有著難以估量的幫助，更加重要的是，我們可以借此悟道、借此成道。方法是一樣的，就是以聖賢自居：如果是佛家弟子，就以釋迦牟尼、文殊菩薩、大威德金剛等本尊自居，這就是「我即本尊，本尊即我」。如果是孔孟弟子，就以堯舜、周公、孔孟等聖賢自居，也就是「堯舜處此，當有何道？」「周公處此，當有何道？」「孔孟處此，當有何道？」養成這個習慣是極度重要的！

在以聖自居的過程中，我們仍然需要不斷調心。就如上面所述的：我們是以孔孟的境界自居，還是以孔孟的形軀自居呢？普通的百姓或初入道的修行人，都會以孔孟的形軀自居，就是我的身體變成了孔孟，我就生活在孔孟的形軀之中。在初級階段，你不想這樣做都不行，你一定會以孔孟的形軀自居或自認的，這由不得你。

再深入一層，慢慢地我們就可以擺脫形軀之拘，進入孔孟的心靈和生命中。那麼如何進入孔孟的心靈和生命之中呢？如果我們是儒家弟子，不知道孔孟的生命、境界等是什麼樣的，就要熟讀「四書五經」。如果我們是佛家、道家弟子，就要熟讀佛家、道家的經典。所以讀聖賢經典是我們一輩子的必修課，我們讀得越熟越好，最好能爛熟於胸。通過深入閱讀「四書五經」，我們就對孔孟的境界、情懷、智慧、仁愛、品行等主要方面有了親切而生動的理解。這些親切而生動的理解對我們來說太重要了。——如果我們對他們的境界、生命等已經有了十分親切而生動的理解，甚至親切到就像瞭解自己的境界、生命那種程度，那麼當以孔孟自認、自居時，我們一下就能進入他們的境界、生命中，並進一步安處在這種狀態中，此時我們就是孔孟的化身。

不過儒家不講「化身」，儒家叫「自任」或者「自居」。因此儒家的「以某某自任或自居」，就是佛家、道家所說的「某某化身」，衹是各家用詞不同，含義無二。儒家不喜歡使用「化身」這個詞，但佛道兩家喜歡使用。那麼是用「某某化身」好，還是用「以某某自居或自任」好呢？這衹是一種習慣，沒有什麼誰對誰錯。在儒家就叫「以孔子自居」，或「以孟子自任」。這是人類摸索出來的獲得生命覺醒的最快捷的方法（沒有之一）。無巧不巧，儒佛道各家都發現了這個最快捷最穩妥的方法。不管是學儒、學佛還是學道，我們學到最後就是兩個字——「自任」，或者四個字——「以聖自任（以聖自居）」，除此之外，再無其他。

所以，別看佛家有八萬四千法門，道家有三千六百道門，儒家也有眾多德目（指道德踐行的具體方法和節目，如仁義禮智信、溫良恭儉讓、格物致知、正心誠意等等），實際上都有一條經線貫穿於其中。這些方法就像手串的珠子，再美麗的珠子，如果沒有中間那條線的串聯，它們也會散落一地，毫無價值；衹有用線把它們串起來，才能形成一條完整的項鏈戴在脖子上，才能體現它們的價值。總之，無論是儒家、佛家還是道家，都要有一條線把它們的方法貫穿起來。那麼，儒佛道不約而同地給出了這條線：「以聖自居」或「我即聖，聖即我」。

但在實際生活中，這個習慣不是那麼容易養成的。所以，我們越早養成這樣的習慣越好。爲此，我們要做到兩點：第一，要在日常生活中訓練自己養成「以聖自居」之習慣。而且越早養成這個習慣越好，這就是所謂的童子功要早。我們要從娃娃開始抓起，因爲越小習慣就越容易養成，越大習慣就越難以養成。爲什麼我們這麼強調童子功呢？因爲等我們長大了，再想養成這個習慣就太難了。第二，要專門抽出時間來強化訓練「以聖自居」之習慣。儒家、佛家、道家各家除了在日常生活中培養這個習慣外，還會專門拿出一些時間來做強化訓練，甚至要通過閉關來專修。所謂「專修」就是專門拿出一段時間訓練。

如果一個人每天平均下來能有半小時處在以聖自居中，都已經相當了不起了。此時他的境界、胸懷距離聖人已經相當近了。而且這半小時的以聖自居還不要求是連續的，衹需從一天二十四小時中，纍計加出半小時即可。比如，你早晨以聖自居，只持續了三分鐘就找不到狀態了；中午以聖自居，只持續了五分鐘；傍晚以聖自居，又持續了八分鐘；睡覺前以聖自居，又持續了十四分鐘：加起來，你這一天就以聖自居了半個小時。如果達到這個程度，你已經很了不起了。

如果你一整天都以聖自居——哪怕這種「自居」不是太清楚，衹是朦朦朧朧、馬馬虎虎的，你就更加了不起了！達到這種狀態，你會對所歸宗的自家經典無所不通，你的智慧也會獲得很大的提陞。

如果你根本不需要努力，完全無爲，時時處於聖人的境界和狀態中，那麼你就真的是聖人了。這不是一種心靈上的安慰，而是你真切地具備了聖人的一切：聖人有什麼，你就有什麼。具體到佛家，就是佛有什麼，你就有什麼；具體到儒家，就是孔孟有什麼，你就有什麼。

大體而言，以聖自居分前後兩個階段：前半階段是有爲法，叫「有爲的以聖自居」；後半階段是無爲法，叫「無爲的以聖自居」。

所謂「有爲法」，即需要人爲強行地、積極努力地做才能達成的狀態。所謂「有爲的以聖自居」，就是需要強行地以聖自居，滿腦子都是「我是聖、我是聖、我是聖……」一開始不這樣有爲是不行的，因爲你稍微一放鬆，就忘了「我是聖」，從而把自己認同成一個有社會身份的凡夫——「我是教授」「我是博導」「我是企業家」「我是官員」「我是科長」「我是公務員」「我是家庭婦女」「我是孩子母親」「我是妻子」等等，甚至把自己認同爲「我是倒霉」的倒霉蛋。所以，必須強行把自己從種種社會身份中抽離出來，替換爲「我是聖」。這個身份的轉換是很難的，我們需要花大力氣（指的是精神力量或心靈力量），才能從各種社會身份認同之中抽離出來，進入聖賢認同之中。要保持在「我是聖」的狀態更難，比如，你好不容易在「我是聖」的狀態下維持了十分鐘，就因爲別人的一句「請把那支鉛筆借給我」讓你打了個岔，你就再也找不到「我是聖」的感覺了。總之，周圍任何一個微小的打擾，都能讓你從「我是聖」的境界中走出來。這些通通都屬於有爲法。

所謂「無爲法」，即已經嫻熟到不需要任何人爲努力，而自然安處於其中的狀態。無論是佛家還是道家、儒家，都認爲從有爲法向無爲法的過渡，不僅需要時間和經驗上的積纍，還需要技巧上的積纍。在這個過程中，我們要不斷地嘗試不同的路徑。就像前面舉的那些例子一樣，先試著讓「佛進入我」，經過一段時間，感覺這樣做難度很高，那就再試試「我進入佛」的方式。它相對前一種方式而言比較容易，但是依然很難。這時再試著把「我」忘掉，「我本來就是佛」，……所以這裡面存在著很多的探索空間。我們的前輩、聖賢和師父衹能告訴我們一些大方向，具體細節需要我們自己去摸索、實踐。任何一個明師，無論他多麼高明，都無法把每個細節都傳給我們。因爲每個人的精神狀態、知識結構、成長方式，差異實在過於巨大，所以沒有任何一個方法適用於所有人。每個人都要根據自己實際的身心情況，找到適合於自己的那種方法，這就叫「調心」。所以，調心裡面也存在尋找的過程，我們要尋找適合自己的最佳方法或途徑。

當時的王陽明到底處在一個什麼樣的狀態？大體就是處在最悲苦、最睏頓、最低谷的狀態，乃至於幾近生死的地步。他不知道自己今天晚上脫掉鞋子入睡以後，明天早晨還能不能再穿上這雙鞋子。也就是說，他分分秒秒都在鬼門關上打轉。事實證明，越是在這種極端的情況下，就越是容易悟道。古今中外，幾乎所有明心見性或開悟的聖賢都是在極端狀態下悟道的；沒有一個是吃飽了喝足地抽著雪茄、品著紅酒、躺在沙發上悟道的。他們都是把自己的身心推到了極限而悟道的。他們悟道的一個排在首位的規律就是把身心推到極限。什麼叫極限？實際上就是處在生死邊緣。所有的悟道者都是在生死邊緣中悟道的，都不是在遊山玩水、唱著卡拉 OK 中、跳著 Disco 等之中悟道的。一言以蔽之，沒有任何一個人是在溫柔鄉中悟道的，都是在淒

風苦雨的生死邊緣中悟道的——無論從哪個角度講，他們的身心都走到了極端。因爲衹有走到極端才有質變，沒有走到極端就沒有質變。

爲什麼修行人一定要吃一點兒苦呢？因爲衹有吃苦，你的身心才能走到極端。整天吃飽喝足，身心就不會走到極端；走不到極端，身心就不會發生質的飛躍；沒有質的飛躍，就不會出現爆炸式的開悟。所以修行人無論在哪個時代，都要吃一點兒苦，經歷一些風雨磨難，而不是追求享樂。無論是儒家學者（此「學」不是簡單的學術之學，而是包含著修行之意），還是道家、佛家的行者，衹要踏上生命覺醒之路，就要做好吃苦的準備，而不是享樂的準備。因爲覺醒之路一定伴隨著身心的苦難之路。你不要有這種想法：我一邊要身心享受，一邊要生命覺醒。這是不可能的，自古以來都沒有這樣的人！不管是主動吃苦，還是被動吃苦，總之，生命的覺醒之路必然伴隨著身心的種種磨難，不經受一番磨難，生命是不可能獲得實質性的成長和覺醒的。現在的人把修行變成一種享樂之道，這是嚴重的錯誤，更是南轅北轍。成道之前，一定會經歷相當程度的苦難；但成道之後，一定是快樂的，而且那種快樂遠大於常人的感官之樂，不可同日而語。

爲什麼生命的覺醒要伴隨著身心的磨難？因爲衹有磨難才能把身心推到極限，衹有把身心推到極限才能發生質變，實現飛躍。因此，修行一定伴隨著身心的磨難。儒家是將修行稱作「踐履」「工夫」，各家只是用詞不同，但含義是一樣的。總之，我們這個身心非要經過一番錘煉，經過量變到質變，才會真正地獲得生命覺醒，否則斷無可能。

繼續學習「聖人處此，更有何道？」如果我是一名佛家弟子，走的是佛家之路，就可以換成「釋迦牟尼處此，更有何道？」「文殊菩薩處此，更有何道？」「普賢菩薩處此，更有何道？」就是處處以佛陀自居，以文殊菩薩自居，以普賢菩薩自居。因爲王陽明是儒家弟子、孔孟傳人，所以他就說「聖人處此，更有何道？」意思是，若是孔子在這種情況下，將會怎麼樣呢？他始終持守著「我即夫子，夫子即我」的念頭。要慢慢體會那種感覺，那是一種持續的念頭，不是一個念頭一閃而過。如果衹是腦子偶爾閃過「若是夫子處在這樣的情景會怎麼辦呢？」，這個念頭將毫無意義。要持續不斷、若有若無、若顯若潛地在心中始終保持著這種念頭。這在我們儒家叫「抱道而終，生死以俟之」。意思就是我是抱著道、抱著仁愛、抱著孔孟，任由生和死的。儒佛道都是抱道而終的，這個是共法，不是衹有儒家才有。

「抱道而終」會有兩種結果：第一，我真的死了的結果。不是假設我可能會死去，而是像王陽明在龍場那樣，隨時都有可能死去。一個人如果在死亡之前能做到抱道而終，會是什麼結果呢？死時即成道，死時即解脫。第二，我沒有死亡的結果。儘管我分分秒秒都在死亡的大門口，但是我僥倖沒有死去。如果我懷著抱道而終的態度面對當前的困境，會是什麼結果呢？借此困境悟道而成道。

善於轉一切遭遇爲道用，特別是轉一切不好的經歷爲道用，這是儒家的特點。什麼叫「道用」？就是借事調心、借事煉心、借事覺心。儒家不會讓任何一個遭遇或經歷空過。那麼王陽明遇到了這種極端情況，能讓它空過嗎？他當然更不能放過這樣的機會了，此乃天賜良機，他一定會借這種隨時在生死麵前徘徊的極端狀態，以調心、煉心、覺心。借事調心、借事煉心、借事覺心，籠統地可以稱爲「抱道而終」：此時心裡衹有道，衹有孔孟以及孔孟的種種教導，再無其他。這個說起來容易，真正做到是很難的。這需要我們平時就沉潛於孔孟之中，真心熱愛他們，這樣當我們處在生死邊緣時，才能自然自發地抱道而終。不然，我們就會陷溺也即淪陷於世情或情境之中，這就成了凡夫了。

凡夫和聖賢弟子，在這個地方就出現了本質差別。如果我是一個凡夫，此時就會怨天尤人，罵爹罵娘，滿腦子充滿了悲傷情緒；隨著遭遇越來越悲慘，我的心情越來越不好，怨天尤人、罵爹罵娘的情緒也越來越重；最後，我抱著極度不良的情緒死去。僅此而已。在臨死之前，我只剩下了一堆情緒，也即一肚子的牢騷、戾氣、悔恨、謾罵、詛咒，詛咒命運對我不公，詛咒朝廷對我不公，凡是能詛咒的我都不放過，我甚至詛咒

老天爺爲什麼總是下雨跟我過不去——你不知道我現在的日子有多難過嗎？我越難過，你還越下雨！總之，我滿肚子都是詛咒、謾罵和怨恨，整個人從頭到腳溺於情緒之中再也出不來，這就叫凡夫。因爲凡夫沒有受過聖學訓練，不知道做工夫，很自然地就會溺於情境之中。

前面講過，儒家指責佛老，說佛老不講人倫，遠離社會，逃避責任和義務，一個人躲到深山老林中去修行，這是不能容忍的。所以，儒家就給佛老扣上「斷滅種姓，毀滅人倫」的帽子。而佛老則反過來指責儒家：表面上，你們高調唱得美，口號喊得震天響，要在人倫中就著人倫「下學而上達」，要在人倫中就著道德實踐而「學達性天」。但從古至今，又有幾人能打破人倫關係這張天網而「學達性天」的？掰著手指頭都數不出幾個來！絕大多數人都淪陷於人倫日用這張世俗之網中，世俗就像一個超級沼澤地，把大多數人都困死在其中。所以說，你們儒家虛偽，只會唱高調，一個個義正辭嚴說得頭頭是道，但現實中又有幾人能看破自己的情境而逃出生天？

其實佛老還真說到了儒家的病根處。爲什麼儒家的偽君子那麼多？就是因爲他們既想唱高調，又被封鎖在了人倫的沼澤地中，沒有幾人能真正做到「下學而上達」。在絕大多數人那裡，「下學而上達」衹是一個高調的宣言而已，事實上他是做不到的。但他又不好意思說他做不到。怎麼辦呢？他只好當一個表面上似乎能做到，實則根本做不到的人。這就導致儒家誕生了一批又一批的偽君子。偽君子的根源在於儒家給出的這條「下學而上達」「學達性天」之路極度困難，它衹是一個理想，絕大多數人是翻不過去的，反而淪陷在人倫日用中出不來。所謂「本欲度眾生，反被眾生度」，本來我深入世俗中是要借事調心的，沒想到卻淪陷在重重事務之中，迷失了自己；本來我用心經營五倫的目的是想借助五倫來歷練道德、實棧道德，通過道德的實踐以實現道德覺醒的，但一回到現實生活中，就慢慢地淪陷在人倫關係中迷失了自己，無法在諸多人倫關係中保持高度的覺知與覺醒，做不到借助人倫的覺知和覺醒而實現道德覺醒。所以，對於絕大多數人來說，這衹是一個難以實現的理想。自古以來能夠踐行孔孟之道的人沒有幾個，絕大多數人都是拿孔孟之道當手電筒來照別人，他不敢照自己，因爲自己太醜陋，他只好拿個手電筒做擋箭牌，去照別人，去說別人。

現在的人總喜歡道德綁架，我非常討厭這種現象。學不好儒家，你幾乎一定會成爲一個道德綁架者，用道德去四處綁架你身邊的人和事。換言之，學不會儒家，你一定會成爲一個道德的祖師爺，像道德執法者那樣，拿著道德的鞭子去亂抽一通。你周圍的人就會很反感：誰給你的權力？話說回來，就你口中說的這些話，你自己做到了沒有？你自己都沒有做到，又憑什麼要求我們做到？這種人就是所謂的偽君子。他偽在哪裡呢？他自己不願做，而且也做不到，又強行要求別人做。這樣的人通通屬於道德偽君子。以此標準來看，從帝王將相到販夫走卒，歷史上有幾個不是道德的偽君子？有幾個不是拿著道德的鞭子隨意抽打別人？這就導致我們整個社會瀰漫著一種偽道德氣氛，一直瀰漫了幾千年，到現在還殘留著這樣的氣氛。這是我們中華民族的一個根深蒂固的道德惡習。偽道德四處瀰漫，真道德不見一二，所有人都成了偽道德的受害者，也成了偽道德的散佈者。其始作俑者，就是儒家。

站在佛道的角度來看，你們儒家製造了虛偽的道德風氣又有什麼好處呢？還不如像我們這樣，乾乾淨淨、利利索索地出家進山，當一個乾淨的人。我們不能使社會乾淨，至少能使自己乾淨，那也是個功德無量的事。我們不願意陷溺在社會的種種虛偽與無情之中，不願意同流合污，我們勇敢地放棄這個社會，放棄家庭，放棄仕途，來到了山林之中。我們不能給這個社會好的影響，但是我們可以做到獨善其身，這也是一種不得已的美德。我們在山林中獨善其身，何錯之有？難道你們儒家希望我們佛道跟所有偽君子一樣，也不擇手段，爭名奪利，把自己變成一個極端無恥的人嗎？

佛道兩家一直瞧不起儒家，認爲儒家在培養偽君子；而儒家也瞧不起佛道兩家，批評它們「斷滅人倫，斷滅種姓」。他們相互指責對方，但誰都不服誰。他們的指責不是簡單意義上的潑婦亂罵，其中有著深刻的內涵。從他們的相互指責中，我們能夠獲得非常大的啟迪。

這就是「聖人處此，更有何道？」假若聖人處在這樣的情況下，他會怎麼辦呢？他會如何自處呢？他會如何起心動念呢？其實，「聖人處此，更有何道？」這句話本身就是回答。方法就是抱道而終。抱道而終是一個修行人或曰聖賢弟子最後的尊嚴，是沒有尊嚴的尊嚴。所謂「抱道而終」，就是像王陽明這樣，在極端狀態下仍然能夠不忘聖賢以及聖賢的教導。

儒家沒有三世之理，也即沒有關於前世、今世、後世的理論，它衹有今世之理。對儒家而言，談不上是優點還是缺點。但是站在佛道的角度看，這肯定是缺點。佛道認爲儒家學說不圓滿，衹有三世全部納入進來的學說才叫圓滿之學，而儒家沒有前世、後世，衹有今世這一世，所以說儒家學問不圓滿。但站在儒家角度來看，卻不認爲沒有三世就是不圓滿。

佛道兩家批評儒家「不圓滿」有一個前提。就是儒家缺乏前世和後世，會面臨一個非常嚴肅的問題，這個問題真切地擺在所有普通人、儒家踐履者或孔孟弟子的面前：我一生努力踐行道德，但只學了個半吊子，還沒來得及百分百地成聖就要死去，這個時候我該怎麼辦？

如果一個人生前百分之百成聖了，就沒有問題。因爲儒家的聖人已經達到「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」[①]（《孟子・盡心下》）的境界，即所謂的聖賢化境。聖賢化境向內化身心，向外化境界。所謂向外化境界，就是他能顯化出一個境界來。什麼境界呢？用佛家的話說就是淨土，但是儒家不用「淨土」這個詞，儒家就叫「化境」。這兩個字雖然簡單，但特別容易迷惑人，如果你不仔細做儒家學問，看到「化境」這兩個字一晃就過去了，你不會去深究。實際上，儒家所說的「化境」，就是佛家所說的「法身淨土」或「涅槃境界」，就是心性本有的世界，用哲學術語來說，就叫「本體境界」。儒家的聖人已經跟心性打成一片、融爲一體，他這一滴水就回到了心性大海之中。

由於心性本身是極度清淨的，沒有任何污染，所以叫「淨土」，又叫「樂土」。「淨土」的「土」是沒有實際意義的，在這裡可以當「國土」講，「國土」就是某一個地方，「某一個地方」在這裡就是指心性本身，因此說「土」沒有實際意義，因爲心性本身無形無相、無邊無際。包括儒家聖賢在內的所有聖賢，當他這滴水回到了心性的永恆大海時，他就回歸了淨土。儒家稱之爲「化境」。「回歸淨土」即化入心性永恆之境（簡稱「化境」），或曰「天人合一之境」「與道合一之境」中。這是指聖人而言。

回到前面的問題，如果我一生努力踐行道德，但還沒來得及百分之百地成聖，有一天走在路上不小心被車撞死了，該怎麼辦？我是回到凡夫中去，還是進入聖賢化境中？要是進入聖賢化境中，我的道行根本不夠；但要是退回到凡夫中，我又心有不甘。因爲我踐行了半輩子道德，最後的結局和沒有踐行道德的人一樣，我不能接受。對於這種情況，儒家沒有給予正面回答，儒家在這一點上裝聾作啞，回答不清。但儒家暗示了怎麼做。儒家是怎麼暗示的呢？就是「抱道而終」四個字！

如果我們在臨死之前，能夠不失孔孟正念、不失儒家正念，能夠不被環境左右以聖自任，做到抱道而終，那麼我們在臨死的那一瞬間借助死亡的力量，就能進入聖人的境界或曰化境中，也就是進入佛家所說的淨土中。佛家稱之爲「往生淨土」。本來我們是沒有資格進入化境中的，但衹要做到抱道而終，我們也能和聖人一樣進去。——但聖人是生前就進入化境中了，我們是在死亡的一瞬間融入心性永恆的大海，從而獲得永恆與圓滿。用佛家的話說，這叫「跳出輪迴，終止生死」。

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 334 頁。

儒家有一個自信，你衹要按照孔孟開拓出的道德覺醒之路積極走下去，一生之內必成聖！所以儒家沒有必要設置六道、輪迴、生死、淨土等等。儒家清楚，當你到了那個境界也即成了聖，或曰進入了化境、實現了終極關懷以後，你自然就明白了，所以不需要說太多，說多了對你來說反而是一種障礙——所知障。在凡夫達到聖賢化境也就是佛家的涅槃淨土之前，如果你給他描述太多關於淨土與涅槃境界的東西，他就免不了構劃、構思或曰想像，你講到哪裡，他就構劃到哪裡。儘管這種構劃非常有害，但是他又免不了要去構劃，這是眾生的一個習氣。你告訴了他涅槃和淨土，卻又希望他不去構劃，那是不可能的！他一定會在大腦中構劃出一個極樂淨土或涅槃境界。但他構思出來的極樂世界和涅槃淨土，又與真正的極樂世界與涅槃淨土相去甚遠，甚至相互抵牾（完全相反）。但是，他就是相信他所構思的，他走進了他構思出來的涅槃和淨土，而不是走進了真正的涅槃和淨土，這就叫「所知障」。所知障不破，你是進入不了真正的淨土和涅槃的。

所以儒家非常反感佛家、道家不斷地通過經典描述淨土、涅槃、終極境界的樣子。儒家說，這些描述特別有害，你不需要描述這些東西，你只管教大家修行：等他修到了那個境界，他自然就明白了；如果沒有修到那個境界，你講得越多越有害。所以儒家就採用永不描述那個終極境界的策略，衹是簡單給出兩個字曰「化境」，便不再多說了。這就給人產生了一種錯覺，覺得儒家關於本體、終極境界幾乎沒有討論，而是一筆帶過，所以就說儒家學問不完整。佛家與之相反，每一部經都大量地討論那個終極境界也即佛的境界、功德、智慧等等。這就是兩家性格的不同，以及經典落腳和重心的不同之處。總之，儒家對這些境界幾乎不提，衹有到萬不得已了纔提一下，也就是一字帶過。

比如，關於死後怎麼樣的問題，儒家說，你死後不就明白了嗎？這等於沒說，也等於說了。爲什麼呢？這裡面有一句潛台詞：生是什麼死就是什麼，所以死無須問也不用說。子路就曾經問孔子：「敢問死。」（《論語・先進》）意思是，老師，您跟我講一講死後之事吧。這個問題在佛家會是什麼結果呢？佛陀一定會說：「善哉斯問也！汝今諦聽，當爲汝詳說之。」就是佛陀一定會誇讚，你這個問題該問，你收好精神仔細聆聽，待我詳細給你解說。然後佛陀就開始講說六道輪迴、生死、涅槃那一套理論。那麼，孔子是怎麼回答的呢？「未知生，焉知死？」意思是，小子，你連生都沒有搞清楚，就急著去瞭解死？你還是先把生瞭解清楚吧。

這樣的回答，顯得孔子好像在耍滑頭，在「王顧左右而言他」。但其中是有深意的：死後是生前的延伸。既然死後是生前的延伸，那麼生前搞明白了，死後不就自然明白了嗎？你生前是什麼樣，死後就是什麼樣。你不要把關注點放在死後，應該放在生前。如果你生前過得不好，死後也不會好；如果你生前顛三倒四、亂七八糟，死後也是如此；如果你生前稀裡糊塗、極度愚癡，在深度的無明與昏沉中活了一輩子，你死後依然是處於這種狀態之中，不會有任何改變。一言以蔽之，死後是生前的延伸，死後就暗藏在生前中。

那麼我們能不能改變死後的狀態呢？能！如何改變呢？改變生前即可，現在就開始改變！如果你生前就時時以聖自居，那麼你死後的境界就是聖人的境界，換言之，聖人是什麼境界你就是什麼境界。爲什麼？因爲你生前就以聖自居了，你死後的一瞬間就在聖人所處的化境中。「化境」就是法身淨土、涅槃境界，用現在的話說就是心性的本有狀態，哲學上稱之爲「本體狀態」。也就是說，你死時就處於本體狀態中。從這個意義上講，就沒有什麼死後，因爲如果你生前就處在聖賢境界中，死後也會處在聖賢境界中。這句話已經回答了你死後是什麼樣的問題。所以你不要問死後。如果你問孔子：「夫子，我死後能不能進入聖賢化境中？」孔子說：「你衹要生前能進入，死後就能進入，因爲死後是生前的延伸。所以你這個問題不應該問我，應該問你自己生前能不能進入聖賢境界。如果你肯定生前能進去，死後也一定能進去。」要是萬一你生前學得不好，沒有進入化境中，還有一個辦法：臨死時抱道而終。結果是一樣的，就是利用死亡這個跳板，能夠彌補你生前所學的不足，讓結局很圓滿。

孔子爲什麼不言「死後」？孔子不言死後，和不言涅槃境界、極樂淨土那個法身狀態的道理是一樣的，就是擔心你構劃、想像，形成難以破除的所知障，就是自己構劃出一個繭又鑽到裡面作繭自縛，這更麻煩也更難以破除。孔子說乾脆我就不給你這樣的機會。因此，儒家刻意迴避涅槃和死後，也就是迴避終極和死後兩個境界，把我們引到此時、當下。你把此時、當下做好了，自然就明白了涅槃、死後。打個比方，一個三五歲的兒童永遠無法理解愛情是什麼。如果這個孩子來問孔子什麼是愛情，孔子不會回答他，而是告訴他成長之道：「你好好吃飯、睡覺和成長，等你成長到二三十歲找到了心儀之人的那個時候，你自然就會知道什麼是愛情了。愛情是說不清的，到了那個時候，不用說你自然就能明白。」涅槃也是如此，死後也是如此。你涅槃了不就知道涅槃是什麼了嗎？你死了不就知道你死後是什麼了嗎？現在無論怎麼說，你都不會理解，而且還會產生誤解。

人有一個認識上的法則或規律：不理解就誤解。在不理解的情況下不產生誤解是不可能的！無論大事小事都是如此，生活中也是如此：一個人，你不理解他，就一定誤解他；你要麼理解他，要麼誤解他；你不可能既理解他又誤解他，不可能處於兩者之間。同理，你不理解愛情，就一定會誤解愛情。對於一個三五歲的孩子來說，你怎麼能跟他講清楚什麼是愛情呢？你是講不清楚的。怎麼辦？讓他成長，等他長到二三十歲自然就明白了。孔子深知不理解則誤解的道理，他不提前告訴你答案，而是告訴你成長和覺醒之道，你按照他的教導去做，自然就明白了。

說句實話，我同時探索儒佛道三家聖學，已經探索了半輩子，最後發現儒家最爲善巧。但最開始的時候我以爲釋迦牟尼慈悲，孔子不慈悲，因爲孔子不告訴我聖人化境是什麼，他不跟我說實話，所以我對他心生抱怨，而一看佛家經典，釋迦牟尼把涅槃、佛境等都說得很清楚，於是我就認爲佛家好。隨著自己學力、境界的不斷成長、提高與加深，再經過冷靜思考，我認爲佛家的做法其實很有害，而儒家特別善巧。

佛家墮入了鄉願之中，就像一個三五歲的孩子問什麼是愛情，孩子的媽媽明知道跟孩子說不清楚，但出於心軟，她就非常努力地向孩子描述愛情。表面上看這個媽媽很有愛心，實際上她這個行爲卻害了孩子。這是一種低級的愛心。這種愛心最好不要有。儒家將這種低級的愛心、仁愛、慈悲稱爲「鄉願」。所謂「鄉願」，就是沒有原則的遷就，就是低級的老好人。佛家就是這種無原則遷就的好好先生。其實，所有的眾生心智都十分低劣，就像三五歲的孩子一樣，在這種情況下，你不要跟眾生說得太多，說得太多實際上是傷害他。關愛眾生的最佳方式是引導眾生成長，等他長大以後再說也不遲。長大後即使你不說，他也能自知、自悟；當然說了更好。總之，這個時候你說不說都無所謂。

儒家的愛是成熟之愛，時候不到絕不告訴你，時候到了你自然就明白。所以儒家是有原則的愛，佛家是沒原則的愛，就是墮入了鄉願中。如果跟佛家的人打交道，你會發現他們有很嚴重的所知障，他們完全沒有成就，但是他們天天在我們面前裝扮成智者的樣子，實際上他們是假智者。他們裝扮成一個智者，不斷地向我們講佛理、佛境，聽得人熱血沸騰。其實聽的人根本不懂，講的人更加不懂。既然不懂，他們爲什麼還要講呢？這就是佛家的傳統。由此，佛家培養了一群偽智者，這些人其實心智很低劣，他們和普通凡夫是一樣的。祇是因爲他們開口閉口談的都是佛的境界、涅槃的境界、終極的境界，看起來很厲害的樣子，就把老百姓給唬住了。老百姓就以爲他們有多高深，覺得他們都是大師或有道之人，……大錯特錯！他們的心智跟我們普通老百姓一樣，沒有多少差別，他們沒有道行、沒有境界，祇是一群偽裝成智者的凡夫。

佛家培養了一批又一批偽裝成智者或大師的凡夫，這就是佛家的問題。爲什麼會出現這種問題？因爲佛家把終極境界說得太早了，讓那些不管能不能達到的人先學了一堆有關終極境界的經典論著，然後向別人講說。這就讓人產生了誤會。

以上是關於儒家爲什麼不談死後、爲什麼不談三世、爲什麼不重點闡釋或討論涅槃境界的問題。「涅槃境界」用儒家的話說就是「化境」。化境裡面到底有什麼？儒家就是不說。而儒家之所以不說的原因，我們現在已經說清楚了。

前面談到，王陽明此時在龍場正面臨著死亡的考驗。王陽明是一個正宗的儒者，瞭解一個儒者如何面對死亡，對我們很有教育意義。通過他面對死亡的態度，我們就知道以後如何面對死亡了。那麼，他是怎麼面對死亡的呢？「聖人處此，更有何道？」就是以聖自居，抱道而終。不管外在是什麼環境，我王陽明的身心、靈魂、腦子裡始終充滿著孔孟的教導，至於下一頓有沒有飯吃之類的事，都不是我要考慮的。我要考慮的是我有沒有失去這個念頭，有沒有失去孔孟之心，有沒有失去孔孟之道，我只關心這個事情，別的我都不關心。無論是對儒家，還是對佛家而言，這點都非常重要！這點是什麼呢？具體到佛家來說，就是看臨死時有沒有失去念佛之心？如果沒有失去念佛之心，你一定會得到佛的加被（加持）而往生淨土。具體到儒家來講，就是看臨死時有沒有忘記「無念爾祖，聿修厥德」？若是你抱道而終，一定會進入聖賢化境，獲得生命的圓滿與解脫。因此，臨死之際是什麼樣的心態或狀態，極度重要！顯然，王陽明已經做到了一個合格的儒者在面對死亡時該有的狀態，也就是抱道而終、以聖自居的狀態。

一切得失榮辱，自然不足爲懷，惟生死之念，因有親在，不能排遣。於是，他乃爲石墎（guō），日坐其上，自誓曰：「吾今惟俟死而已，他復何計？」但是，等死總不是辦法，他急切需要精神上的寄託。他日夜端居默坐，澄心精慮，以求之於靜一之中。

「一切得失榮辱，自然不足爲懷，惟生死之念，因有親在，不能排遣。」一個以聖自居的儒者，當然可以做到「一切得失榮辱，自然不足爲懷」。但這個時候，王陽明還有生死一念橫梗於心中，不能消除。他不能消除這一念的原因是什麼呢？他的父親和兄弟姐妹還在世，他要盡孝親之責；如果現在就死去，他就沒有辦法盡孝親之責。因此他還不能死。既不能死，又必須面對死，這讓他進退兩難，內心產生了矛盾：我到底是該死，還是不該死？他一時解決不了這個問題。

「於是，他乃爲石墎，日坐其上，自誓曰：『吾今惟俟死而已，他復何計？』」這裡的「爲」是當作的意思。「墎」通「郭」，指石製的牆，古代安放棺材的墓穴很多都是用石頭做成的。根據此處文義，王陽明是把玩易窩這個地下洞穴當成了天然的石製墓穴，因此叫「乃爲石墎」。「日坐其上」應爲「日坐其中」，王陽明晚上睡在玩易窩洞穴中，白天也在裡面靜坐。「俟」即等待的意思。「何計」就是「計何」，意思是打算什麼。王陽明每天在玩易窩裡靜坐，下定決心發誓說：「如今我不再想別的什麼了，無非就是一死而已！」

「但是，等死總不是辦法，他急切需要精神上的寄託。他日夜端居默坐，澄心精慮，以求之於靜一之中。」「端居」就是閑居，「默坐」就是無言靜坐。可見儒家也有靜坐，這點很重要。很多人認爲儒家不靜坐，事實不是這樣的。儒家之所以給人留下如此印象，就是我們前面所講的，它是把修行重心放在「行」上，而非「修」上。「修」就是打坐，「行」就是在日常生活中踐行。儒家重心雖然在行上，但不廢坐，也就是不反對靜坐。佛道二家重心雖然在修上，但不廢行，也就是不反對踐行。這就是佛道兩家和儒家的重心之不同。但這個重心不同被後人理解得很極端，他們以爲儒家反對打坐。儒家的靜坐，就是《大學》「知止而後有定，定而後能靜」的「靜」。

「定而後能靜」的「靜」分爲動態之靜和靜態之靜兩種。動態之靜是指在日常生活之中，仍然能夠保持著高度的超脫與寧靜。靜態之靜就是打坐，要避開人群，找一個安靜的地方，弄一個檯子，再鋪上墊子，盤腿坐在上面，這就叫「靜態之靜」。儒家不反對靜態之靜。

儒家的靜態之修也即靜態之靜，還可以細分爲兩種：一種是盤腿打坐，一種是端坐。「盤腿打坐」就是如上面所說的那樣。「端坐」就是靜靜地坐在椅子上，兩腳踏地，膝蓋成九十度，背要打直，身子不靠椅背，兩手放在大腿上或膝蓋上。儒家更喜歡這樣的端坐。儒家喜歡端坐是唐宋以後的事。在唐朝之前，儒家喜歡跪坐，因爲當時還沒有椅子。唐朝之前，椅子剛剛誕生，尚未普及。到了唐朝中後期，椅子才開始流行；發展到宋朝之時，椅子就風行天下了——上至皇帝，下到販夫走卒，都用上了椅子。相應地，大家就改跪坐爲端坐，也就是說，到了宋朝的時候，跪坐就退出了歷史舞台，完全被端坐取代了。因此，歷史上跪坐和端坐都是儒家常見的坐姿，但儒家也吸收了佛家的盤坐，所以他們偶爾也盤坐，只是比較少見，更多的時候他們都是端坐。所以，儒家的靜坐之道，就是靜靜地端坐在那裡。

當時王陽明是「日夜端居默坐」，但書上沒有說清楚，他是端坐還是盤坐。但是我親自到過玩易窩，裡面沒有凳子，因此我推斷王陽明應該是盤坐。我還仔細留意過王陽明所有的著作，裡面都沒有說清楚，到底王陽明那個時候是端坐還是盤坐，我也查詢了其他書籍，一直沒有查出結果。我對王陽明在玩易窩裡是端坐還是盤坐很感興趣。因爲我想知道儒家究竟吸收了多少佛家的內容。爲此我在考察玩易窩的時候，特意去看了一下裡面有沒有供端坐用的石台，結果發現裡面沒有任何石台。沒有石台如何端坐？據此我推測他衹能是盤坐。

「端居默坐，澄心精慮，以求之於靜一之中」。「澄心」就是澄清身心，所以它不光澄心也澄身。儒家認爲我們凡夫整個身心就像一碗濁水那樣渾濁，衹有靜下來，這碗濁水才能澄清，所以叫「澄心」，澄心也是澄身。濁水澄清的過程，就是身心淨化的過程，就是禪修的過程。「端居默坐，澄心精慮」就是禪修，衹是儒家沒有「禪修」一詞。儒家所有的禪修都可以用「端居默坐，澄心精慮」八個字來概括。「靜一」即「精一」，就是「十六字心法」中的「惟精惟一」。此處「惟」當動詞講，「惟精惟一」就是越來越精，越來越一。「一」是什麼意思呢？「一」就是超越二元，換一種角度來說，「一」就是越來越沒有雜念。「一」是個籠統的概念，你不要專門去找什麼是「一」。「一」就是雜念很少、二元分化很少的狀態。不斷地「惟精惟一」，最後「允執厥中」，達到儒家的最高境界——中庸境界。

我特別不能忍受當代人對「中庸」的誤解。當代人對中庸的理解真可謂庸俗至極，感覺幾乎全中國人都不知「中庸」二字爲何意。一說到「中庸」，我們心裡想到的就是老好好、稀裡糊塗、不走極端。這完全是對「中庸」二字最無底線的踐踏！儒家的「中庸」完全等同於佛家的「涅槃」，完全等同於基督教的「上帝」。如此重要而神聖的詞語，卻被我們當代人完全理解錯了。我們居然把「中庸」理解得那麼庸俗和低下。難道儒家的境界就那麼平庸嗎？儒家追求的最高境界是「允執厥中」（「允執厥中」的含義前面已經解釋過，這裡不再重複）。它的境界和佛家的最高境界也即「涅槃」是一樣的。

「端居默坐，澄心精慮，以求之於靜一」是儒家做工夫的一種方式。儒家有很多種做工夫的方式，統稱「內聖之道」；佛家稱之爲「禪修」「禪定」；道家稱之爲「靜定之功」，或者籠統地稱之爲「內丹功」「內丹術」。此處儒家是用「端居默坐，澄心精慮」來闡述做工夫或內聖之道。

與佛道兩家不同，儒家談及禪修時，只是籠籠統統地教人「澄心精慮」，沒有太多的描述。所謂「澄心精慮」，就是不斷加深對義理的理解、對意境的理解、對孔孟教導的理解。這個不斷加深理解和體悟的過程，一點兒都不神奇也不神秘。比如，我今天第一次讀《大學》，裡面第一句話就是「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，由於我是第一次讀這句話，不理解它的含義，就把它默記在腦子裡，找一個僻靜之地，靜靜地去思悟、洞察、理解、感受、體會。整個過程就叫「端居默坐，澄心精慮」。這有什麼神奇和神秘的？所以不要把它神秘化。而佛道兩家在描述禪修時摻雜了太多的神秘成分，使修行者被那些神秘的詞語和氣氛

搞得不知所措，不知道怎麼做是正確的、怎麼做是不正確的，因爲它有太多細節上的規定。其實規定得越細，越不是好事。

我之前也很喜歡佛家對禪修種種細節的描述與規定：看佛陀多好，竟然描述得這麼細，讓我有法可依、有法可循。但是，佛家犯了鄉願的毛病，這是沒有底線的老好好。禪修不能規定得太詳細，應該籠籠統統地說出個大框架、大方向即可，給修行者足夠的進退騰挪空間，剩下的讓修行者自行去摸索與填充內容。規定得越籠統，修行者越是有發揮的自由和空間；規定得越詳細，修行者越是沒有自如發揮的空間和自由。儒家就做到了這一點。所以，真正懂禪修的是儒家，儒家是真正的內行。正因爲內行，所以儒家刻意把內聖之道（心性工夫）講得籠統、含混，只給出一個大宗旨、大方向。

但初學者不會滿意，他們往往會請求說：「你講得太籠統了，讓我老虎吃天——無處下口，請講得再詳細一點兒。」初學者會有這樣的願望。而心智稍微成熟一點兒的人，反而會感謝孔孟當初的「不細之恩」，感謝他們當初沒有講得那麼詳細。不詳細恰好是最高級的禪修教授。爲什麼？因爲每個人的起點不同、遭遇不同、經歷不同、性情不同、脾氣不同、知識結構不同、人格結構不同……總而言之，人與人之間能找出千百萬種差異，所以不能用一個標準框死，要給每個人足夠的空間，讓他的個性有容身之地，不宜規定得太細。

佛家就做不到這點，佛家把禪定[①]規定得很細。就拿四禪八定來講，「四禪八定」就是色界之四禪天，加上無色界之四定，合而言之「四禪四定」，但佛家習慣上稱之爲「四禪八定」——色界四禪加上無色界四定，共有八數。「四禪八定」的「色界四禪」就是初禪次第定、二禪次第定、三禪次第定、四禪次第定，「無色界四定」就是空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定。

「空無邊處定」和「識無邊處定」極度微妙，如果你不是一個平時習慣於字斟句酌的頂級學者，根本無法區分清楚兩者的微妙差別，因爲描述這兩種定的語言幾乎完全等同。要區分這兩者，必須在一種很安靜的狀態下才可以，你幾乎做不到。衹有一種情況下可以做到，就是先後進入這兩種定中，才能區分得了它們的微妙差別。

「識無邊處定」是一個什麼樣的狀態呢？當你處在識無邊處定時，你會感覺到整個身心與天地萬物融爲了一體。在這種狀態下，你還有一個覺知在空蕩蕩的天地中，你就感覺到自己很龐大，好像整個天地都是你的，好像整個宇宙都是你的。你能清晰地感覺到你有一個意識像幽靈一樣在天地間游竄，這種狀態就叫「識無邊處定」。那個像幽靈一樣的意識，就是「我識」，就是「自我之我」，它像一個看不見、摸不著的幽靈一樣在遊蕩，沒有一個固定的、具體的地方。

後來，你意識到了「識無邊處定」的「識」就是「自我」，也意識到了它不應該存在，衹有一個覺知存在，瀰漫在天地間。這個覺知不像幽靈到處亂竄了，它是瀰漫狀態，它是一種安靜的充滿了慈悲、友善、溫情的瀰漫狀態，這種狀態就叫「空無邊處定」。

「空無邊處定」與「識無邊處定」的微妙差別是，一個處於躺倒不動的狀態，一個處於遊走狀態。我現在是用現代語言講這兩種定，這衹是一種理論上的闡述。我用語言把它講清楚了，你以爲你聽懂了嗎？如果你認爲你聽懂了，那衹能說是自欺欺人，你根本就沒懂！所有理論上的懂，一律是所知障。注意我的措辭，我說的是「一律」，沒有任何人可以例外。你衹有證入這個境界中，才會真正地懂這個境界。爲什麼？因爲禪定的境界是無法用語言描述清楚的，衹有親身體驗才會明白，沒有第二種辦法。

當你經過修行進入「識無邊處定」與「空無邊處定」時，就會發現，這個境界和我當初講的一樣。但同時你又發現，你證到的境界和你聽講時理解的境界有著本質上的差別。這就是禪修最難講的地方，它永遠都

① 佛家的禪定有三種：1. 世間禪定。即色界、無色界天人所修四禪定與四空定。四禪八定是凡夫與民間各流派所修之禪定（如流行於我國數千年的各類吐納、導引、行氣、守竅、五禽戲等養生功法）；2. 出世間禪定。即羅漢、辟支佛、菩薩所修之各類禪定；3. 出世間無上禪。即中土禪宗初祖菩提達摩大師自印度帶來的不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛之禪，或藏傳之大手印和大圓滿之種種教授。

是證悟、體悟，而不是語言的描述。語言的描述只會南轅北轍，距離真相越來越遠，而不是越來越近。很多人都有一種錯覺，認爲我描述得詳細一點兒，你禪修時距離真實的境界就會近一點兒。事實正好相反，我對禪定的境界描述得越詳細，你距離真實的禪定境界就會越遠。這就叫「所知障」。

佛家就是慈悲過度了，不斷地詳細描述禪修的境界，這就是爲什麼很多人通過佛家的修行卻不能成佛之所在。由於佛家對禪定的各種境界描述得太過詳細，使得修行人形成了極爲頑固而精細的所知障，這個所知障導致他們不僅不能成佛，反而成了佛油子。佛家特別容易產生一茬又一茬的偽智者，即所謂的佛油子，滿嘴都是一些高深的話，把不懂的人唬得一愣一愣的，誤以爲他們有多了不得，有多高深的智慧。我見過無數這樣的人，他們冒充大師，一開口就是「無無明，亦無無明盡，無老死，亦無老死盡」，或者「來來來，讓小僧開示你幾句，無無明就是涅槃，你懂涅槃嗎？」，或者「涅槃就是不生不滅。你知道嗎？」他們滿口都是「涅槃」「法身」「無爲」「佛智」這些東西，如果我們對佛法研究不深，就會被他們糊弄，衹能點頭稱是。其實，這些人的心智還不如我們。他們心智低劣、混亂而昏沉，但是他們善於冒充佛法大師，假裝內行。這是佛家幾千年來難以祛除的一個病根，所以佛家誕生了一茬一茬的偽智者，就像儒家經常誕生偽君子一樣。

儒家深諳禪修之道，爲了給所有人的身心以最大的自由和騰挪空間，對禪修之道衹是籠統地說了一個大概宗旨，就再也不說了。這就使初學者容易產生誤會，覺得儒家在內聖之道上似乎有所欠缺。儒家就一個法門——「惟精惟一，允執厥中」，很籠統。反觀佛家，用了車載斗量的經典來描述不同的境界和禪修方法，它一個一個法門教，最終教出了八萬四千法門。兩相比較，得出結論：看佛家法門這麼豐富，適合於不同的眾生，多好；再看儒家就這麼一個法門，這怎麼能行呢？所以修學者對儒家很是不滿意。

當我們的心智在覺醒之路上不斷地成長，乃至成熟以後，就會發現其實佛家是很討厭的。因爲佛家走了一條作繭自縛的路，不斷地給大家灌輸各種各樣的所知障。而儒家把所知障降到了最低程度，所以儒家纔是深諳禪修之道。因此，你打開「四書五經」等儒家經典，是找不到對內聖之道各種境界的詳細描述的。遇到這些境界，儒家都是用幾個字或幾句話籠籠統統地帶過，這恰好是儒家的仁義之處，恰好是儒家的良知之處。它不鎖定你，不讓你產生過多的法執，不讓你落入法網之中。而佛家貌似清晰、詳細，實則是編織了一個鋪天蓋地的羅網，人們都不同程度地陷入了法執之網中，始終走不出來。

一天夜裡，他忽然大徹大悟格物之旨，彷彿睡夢中有人告訴他，不覺呼躍而起，若癡若狂，隨從皆被驚醒。

王陽明在龍場悟道了：「一天夜裡，他忽然大徹大悟格物之旨」。注意，此處王陽明「大徹大悟」悟到的是不是「格物之旨」？不是，這個說法是錯誤的。王陽明的大徹大悟就是大徹大悟本身，就是大徹大悟了心性，彰顯了心性，而不是大徹大悟了「格物之旨」。

「彷彿睡夢中有人告訴他，不覺呼躍而起，若癡若狂，隨從皆被驚醒。」每個人開悟時的反應是不一樣的：有的人是像王陽明這樣若癡若狂；有的人是悲淚涕泣；有的人是大笑不止；有的人是緘默不語，就是他平日裡特愛說話，開悟的時候反而一句話都不說。王陽明的若癡若狂衹能代表他自己，不能代表別人也是這樣，這裡面存在著個體差異。

大徹大悟還因流派之別而有所不同。儒家弟子大徹大悟的是良知之道、善之道，因爲他之前埋下的種子、遵循的覺醒道路，是善之道。因此，他明心見性時，所明的「心」是道德心、良知心、善心、愛心、仁心等等，所見的「性」是自律道德性、自足性等等。總之，儒家是從道德角度來看心性之理（簡稱「性理」），也就是心性的各種內涵與屬性，如自足性、自生性、自發性、自明性、自覺性等。

我們就以自覺性爲例來說明，因流派的不同，行者大徹大悟到的「自覺性」會有什麼不同。在儒家，自覺性就是良知。良知是「不慮而知」，它不需要經過一番推理、觀察與比照，當事物一出現，立即就知道是非對錯、善惡美丑，這就叫「良知」。良知就是心性之自覺性的運用。這個自覺性「覺」的是什麼？不同的流派，所「覺」的內容並不同。

儒家的自覺性「覺」的就是善惡。當善惡來到面前，良知能夠立即判斷出來，故有「知善知惡是良知」之說。現在的人對善惡的理解已經狹窄化、膚淺化了。事實上，儒家的善惡是瀰散在整個天地間的，天地別無其他，衹有一個善惡。所以，在儒家看來，沒有天地，衹有善惡。現在的人就拿這點來批評儒家是泛道德主義。所謂「泛道德主義」，是把所有的事情都道德化、善惡化，該用道德的地方它用，不該用道德的地方它也用。他們這樣說，本來是要批評儒家的。但在我看來，這不是在批評，而是在讚美儒家，因爲這恰好就是儒家的特色。儒家的善惡也即道德，本來就是彌天蓋地、無所不包，善惡之外無萬物，萬物之外無善惡。在儒者眼中，天地間沒有任何事物，衹有善惡，具體來說，就是呈現在儒者眼中的不是什麼好事壞事等各種事，而是善惡。這就是儒家自覺性「覺」的內容跟特點。

那麼，佛家的自覺性「覺」的是什麼呢？在佛家眼中，這個世界也沒有具體的事物，包括日月星辰、山河大地，乃至我們的身體等都沒有。那是什麼東西在活動？佛家說，天地間衹有真和假在活動，「假」就是「幻」。所有的事物在佛子的眼中，衹有兩種情況：一種是真，一種是假或幻。如果你沒有能力看到事物的真相，那麼看到的必然是事物的假相或幻相。具體是怎麼個假法或幻法？在《金剛經》中，佛陀用了六種比喻來加以說明，這六種比喻就是夢、幻、泡、影、露、電。它們有一個共同點，都是虛假不實的。

如果我們沒有開悟，沒有明心見性，仍然處於凡夫的狀態，那麼我們眼睛看到的、耳朵聽到的、身體感覺到的、舌頭嘗到的、鼻子嗅到的、腦子想到的等所有的一切都是假的，都是夢、幻、泡、影、露、電。包括我們身體和精神在內的所有事物都逃不出這六種情況，這叫「能所皆假」。「能」「所」是什麼呢？用現在哲學的話說，能即主體，所即客體。「能所皆假」，意爲主客皆假。如此說來，看者是假，被看的对象也是假；聽者是假，被聽的对象也是假；嘗者是假，被嘗的对象也是假；……所有的事物都有兩面性，一面是真善美，另一面是假惡醜。如果我們通過學習佛法，進行禪修，哪一天明心見性了，明白事物的真相了，假或幻就翻過去了，一真一切真，一切事物呈現出來的就全是真——看到的是真，聽到的是真，嘗到的也是真，……總之一切都是真，這叫「能所皆真」。

所以，這個世界到底是真還是假呢？取決於我們有沒有明心見性。若是明心見性了，一切皆真；若沒有明心見性，一切皆假。所以，說這個世界一切皆假是對的，說這個世界一切皆真也是對的：兩種說法都對。這就是我們難以讀懂佛經的原因。前一本佛經說，我們看到的、聽到的都是假的，還舉出了很多例子來證明。在佛陀的循循善誘下，我們終於被說服了。仔細一想：佛陀說得真對，的確，一切都是假的，人生如夢，人生如幻。換了一本佛經，佛陀卻改口了，說一切都是真的。這兩本經都是佛說的，一會兒說這個世界如夢如幻，一會兒又說這個世界一真一切真。這下我們蒙了：到底這個世界是真是假？能給我一個準話嗎？但佛陀永遠不給你明確的話。其實佛陀講的兩種觀點都對，這個世界是真是假，取決於你是開悟還是沒開悟。

道家自覺性「覺」的是什麼呢？道家是從美丑入道的，所以它「覺」的是美丑。在明心見性之前，道家認爲整個世界都是偽的、都是丑的，沒有一點兒美感可言。一旦明心見性或得道了，就會發現這個世界處處是美：聽的是美，看的是美，想的也是美，……總之，美充塞於這個世界的每一個地方，「其大無外，其小無內」。

所以，儒佛道都把它們所遵循的道路無限泛化，都泛化到彌天蓋地、無所不包的程度。所以，三家都是泛化主義者，儒家是泛道德主義，佛家是泛真理主義，道家是泛美感主義，而且都泛化得很徹底。

在儒者眼中，道德的秩序就是萬物的秩序，道德的屬性就是萬物的屬性。反過來說，在儒者眼中，沒有萬物，衹有道德，萬物的屬性就是道德的屬性，萬物的存在就是道德的存在，萬物的運動變化就是道德的運動變化。這句話很重要，讓我再強調一遍。天地之間，從日月星辰到山川草木，從血肉到心靈，從社會到個體再到家庭，所有的結構都是道德結構，所有的關係都是道德關係，所有的存在都是道德存在。道德的存在，簡而言之，就是善惡的存在。因此，這個世界沒有日月、沒有晝夜、沒有男女、沒有老少、沒有君臣，衹有善惡——非惡即善，非善即惡。

什麼是惡？善的缺席謂之惡。善缺席的時候，那個時候就是惡；善缺席的地方，那個地方就是惡。所以，惡不是善的對立面。善的缺席時或缺席處，謂之惡。美和丑的關係、真和假的關係也是如此。什麼是丑？美缺席的地方或美缺席的時候就是丑。沒有一個叫「丑」的東西存在，衹有一個叫「美」的東西存在。美是存在的，丑是不存在的。什麼是假？真缺席的地方或真缺席的時候就是假。不存在一個與「真」對立的叫作「假」的東西。「真」是存在的，「假」是不存在的。

我們繼續說善惡。在儒者的生命（世界）中，衹有善惡，沒有其他。他的善彌天蓋地，善缺席之時或善缺席之處就是惡。因此，儒者一生衹有一個工作：發現惡，遠離惡，趨向善。儒者的心性被彰顯、喚醒、打開以後，心性裡面的自覺性（良知），就會發揮功能、發揮作用。

這裡要特別注意對「喚醒」一詞的理解。心性本來就是覺醒的，既然它本來就是覺醒的，那「喚醒」又是什麼意思？是再次喚醒。因爲對於我們普通人來說，它似乎是沉睡的。注意，它衹是「似乎」，其實它從來沒有沉睡過。所以，我們普通人還需要一次喚醒，因此我們就用「喚醒心性」這個詞。其實嚴格來說，這個說法是錯誤的，因爲心性本來就是覺醒的，無論你是否喚醒它，心性都一直處在覺醒狀態，衹有我們沒覺醒而已。那麼心性透過我們彰顯出來，就叫作「喚醒心性」「覺醒心性」。

心性一旦在我們的身心中覺醒，它裡面的自覺性就開始發揮功能、發揮作用。在儒家，心性的自覺性具體呈現爲良知，就是著名的「陽明四句教」裡面所說的「知善知惡是良知」的那個「良知」。所謂「陽明四句教」，就是「無善無噁心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」。這四句教是陽明心學的高度概括和提煉。這個「教」不是宗教之教，在這裡是作宗旨講。陽明心學的核心及靈魂就是這四句話。抓住了這四句話，就抓住了陽明心學的核心和靈魂，因此叫「陽明四句教」（後面的「居越講學」一節會詳細闡述此「四句教」）。其中「有善有惡意之動」的「意之動」就是指心性之自覺性的「覺」。「動」是開始工作或開始發揮功能的意思，「意之動」就是心性之自覺性開始工作了。它一開始工作，這個世界就有善惡之分了。如果它處於沉睡狀態不工作，這個世界就處於無意識狀態，也就無所謂善惡了。換一種說法，就是上帝睡覺了，這個世界就沒有善惡了。爲什麼呢？因爲區分善惡的是上帝，現在上帝睡覺了，自然就沒有善惡了；什麼時候上帝醒來了，善惡自然隨之出現。這就是「有善有惡意之動」。

動物眼裡是沒有善惡的，山水日月那裡也是沒有善惡的，衹有在人這裡才有善惡。善惡是伴隨著人的誕生而誕生的，也就是說，善惡是伴隨著心性的能動性和自覺性而誕生的。假設天地宇宙間沒有人甚至沒有動物，一片死寂，衹有日月山河，那麼這個世界是沒有善惡的。因爲日月山河不需要分善分惡，也沒有必要分善分惡。它就是一汪水，只管往低處流，一直流下去就行了，所以對它而言，善惡是沒有意義的。乃至於對動物來說，講善講惡也沒有意義。因爲動物完全是在本能的驅動下活一輩子，它不知道自己爲什麼活著，它也不會問「我爲什麼活著？」的問題。對動物來講，它沒有「活著的價值和意義」這個概念，它就是這麼出於本能地活著：每天去找吃的，吃飽以後就去睡覺，睡足以後再去找吃的，如此週而復始一輩子。到了適宜的年齡和季節，它們就求偶交配以繁衍生息，生下更多的動物，僅此而已。爲什麼要做這一切？它們全然不知，它們深陷於自己的無意識中。動物沒有任何意識，唯有人有意識。

意識等於覺知，有意識就有覺知。衹有有了覺知，才會思考「我爲什麼要活著？」「我活著的意義和價值是什麼？」等這些問題。更重要的是，我們會產生「我要追求真善美」「我要遠離假惡醜」的願望。追求真善美和遠離假惡醜是人性和德性的本能，是人性和德性的內涵。人性和德性其實是一個東西：人性是德性的初級階段，德性是人性的終極階段。人性和德性猶如一條河流的上游與下游，可以分而言之，也可以合而言之。無論是分開說，還是合在一起說，總之，衹有人性和德性才有追求真善美的願望和動力，而且這種願望和動力與生俱來，伴隨我們一生。

如果我們不去積極地追求真善美，這一生就會患上終極關懷缺失癥，它有一系列症狀，最常見的是虛無感、無意義感、無價值感、死亡感、空虛感、無方向感、無目標感等。生活中，經常有人說「活著沒勁兒」「不知道爲什麼活著」，這個「活著沒勁兒」感就可以劃歸到空虛感裡。在終極關懷缺失癥裡，無目標感、無方向感特別折磨人，如果一個人突然發現自己沒有了人生目標、生命沒有了奔頭，這種感覺所帶來的墜落和莫名的煩惱能夠瞬間擊倒他，讓他沒有任何活下去的勇氣。這些終極關懷缺失癥要是輕一點兒，我們忍一忍就扛過去了；若是嚴重一點兒，這裡面的任何一種感覺都能要我們的命。

爲什麼有很多人會自殺？爲什麼有很多人如行屍走肉？所謂「行屍走肉」，就是雖然他的肉體還在呼吸、吃飯、睡覺、做事，但實際上他的靈魂已經死了，我們稱之爲「靈魂式自殺」。現在靈魂式自殺的人遠多於真實自殺者，真的去跳了樓、投了水、喝了藥、割了腕這樣的人畢竟不多。更多的是靈魂式自殺者，年紀輕輕的，就把自己的心靈、靈魂殺死了，只留下一個軀殼活著。我們都是不同程度的靈魂自殺者，而且我們已經成功地「殺死」了自己。

相對而言，我國的靈魂式自殺還略微輕一點兒，這與我們整個國家和民族處於上升期有關。過去，我們的日子是不好過的，那時候物資匱乏，缺衣少食，要什麼沒什麼。改革開放以後，國家越來越富強，我們的日子也慢慢變好了。一般情況下，人若是處在上升期的時候，往往比較熱愛生活，而我們現在恰好就處於上升期。每一個民眾都感受到日子過得越來越好，越來越幸福，不僅基本的吃穿住行得到了滿足，而且生活越來越豐富多彩。這樣我們的生活熱情大爲提高，相應地靈魂式自殺的人就會減少。放眼全球，衹有我們中國如此。其他的國家，靈魂式自殺者的比例長期居高不下。

比如我長期待過的印度，它的靈魂式自殺者在人群中已經高達百分之九十以上，都到了不忍目睹的地步。在印度，無論城市還是鄉下，你若是留意一下眼前人的眼睛，就會發現他們的眼神裡沒有任何生機，衹有極個別的人是正常的眼神——充滿生機的眼神，或有靈魂的眼神。這樣的正常人，一百人當中不會超過五個，比例再高一點兒，也超不過十個。也就是說，至少有百分之九十的人，你要是盯著他的眼睛看，不超過兩秒鍾，就會感到恐懼。爲什麼恐懼？因爲恍惚之間，你彷彿在看著一具屍體。那種景象，好比晚上十二點鐘，讓你一個人到太平間盯著一具屍體的眼睛看，如果旁邊再搞出一點兒異樣的聲音，比如一隻老鼠在旁邊吱吱亂叫，或者放一段恐怖的音樂，在那種環境氛圍下，你肯定會產生恐懼。同理，在印度的馬路上盯著一個人的眼睛看，就像看一具屍體般恐懼。爲什麼會這樣？因爲他已經靈魂式死亡，他看起來雖然是個活人——喘著氣，走著路，甚至在說著話，但你感覺到他就是一個不折不扣的死人，很是恐怖。

所以，在印度你會感覺到你的身邊都是行走的屍體，無論和誰打交道，都感覺是在和一具屍體打交道，尤其是在坐火車時（印度的火車跟我們中國一樣，也有面對面的兩排座位），這種感覺更爲強烈。我習慣隨身攜帶一本書，上車以後就安靜地坐在那裡看書。看書看累了，就把書放到一邊休息一會，抬起頭一看，悚然一驚：一群「屍體」正齊刷刷地盯著我。因爲印度人很少見到外國人，所以偶爾見到一個外國人，他會覺得很稀罕。稀罕到什麼程度呢？一直盯著你看，要是沒人打斷他，他都能一眼不眨地盯著你看兩個小時以上。一個人盯著你看是這樣，那如果是一群人盯著你看呢？你想想有多恐怖！我經常有這種體會，書一放下，我

往周邊一看，發現他們全部在盯著我看，我就感覺到後背有什麼東西在往上爬，趕緊低下頭繼續看書，趕緊看書，不然根本受不了那種感覺。我稍微抬一下頭，眼睛往周圍瞄一下，就會看到一群人用死魚般的眼神看著我，好恐怖！就感覺這大白天的怎麼到處都是鬼，找不到一個真正意義上的人。更可怕的是，無論走到哪裡都是如此。不是說下了火車，我就終於可以甩掉這一群鬼了，想得美！還有更多的鬼在看著呢。一天到晚，衹要是有人的地方，要比沒有人的地方恐怖得多，因爲感覺到周圍都是鬼。我寧願到一個沒有人的地方，這樣反而能放鬆下來，越是到人群中就越是無法放鬆。

其實仔細一想，這些人非常可憐，他明明是一個大活人，怎麼給人的感覺卻是一個鬼、一具死屍呢？在印度，這樣的人在人群中的比例高達百分之九十，甚至百分之九十五，你就感覺到你生活在一個超級死人國裡。後來，我發現不僅印度如此，整個非洲的國家以及其他落後貧窮的國家更是這樣，都是靈魂式自殺。在中國靈魂式自殺的比例要少得多，最多百分之五，除此之外百分之九十的人是靈魂「半自殺性死亡」，它不能叫「全自殺性死亡」。靈魂式自殺的人就是行屍走肉，就是活死人。「行屍走肉」「活死人」都是用來形容終極關懷缺失癥的人，「行屍走肉」是形容終極關懷缺失癥比較嚴重的人最準確的詞語。這就是因無意義感、無目標感等而產生的嚴重後果。

要想消除這些症狀，必須通過明心見性來實現。這就是以儒佛道三家文化爲主的整個東方文化的價值和意義之所在。更籠統地講，這就是人類的文明和文化的價值和意義之所在，衹有文明和文化才能夠給人類指引終極關懷的道路和目標。若是沒有文明和文化的指引，沒有聖賢的教導，僅憑個人去摸索，幾乎沒有人能夠找到正確的途徑。在各家文明文化的指引下，在各家聖賢的教導下，我們纔有可能得其門而入，進一步實現明心見性。

包括儒佛道在內的各家流派皆有明心見性，或曰開悟。開悟或明心見性是凡聖分水嶺。開悟之前，我們是凡夫；開悟之後，我們是聖賢。開悟之前，我們生活在經驗世界中；開悟之後，我們就生活在先驗世界中。開悟之前，我們淪陷、束縛在經驗智慧中；開悟之後，我們彰顯了一種新的智慧，即先驗智慧。不同的流派對先驗智慧有不同的稱呼。儒家稱之爲「良知」或「德智」（德性之知或德性之智的簡稱），佛家稱之爲「般若」「佛智」。

「種瓜得瓜，種豆得豆」。埋下什麼種子，就開什麼花，結什麼果。立了哪家的志就是播了哪家的種，儒家稱之爲「文種」，佛家稱之爲「法種」，道家稱之爲「道種」。我們起初立了志埋了種，後來我們開了悟，這個開悟實際上就是當初所埋種子開的花和結的果。如果起初埋下的是儒家的種子，當然開的是儒家的花，結的是儒家的果。佛家、道家亦復如是。那麼，王陽明的父母和私塾先生給他埋的是儒家的種子，因此王陽明開悟時，開的當然是儒家的花，結的當然是儒家的果。故而一旦開悟，王陽明對以「四書五經」爲代表的儒家經典的義理全部通達，這是沒有任何問題的。如果開悟之前不通達、不通透，開悟之後仍然不通達、不通透，那麼我們追求的開悟有何用呢？開悟最主要的作用是，從此以後你真真正正地理解了你所在流派的全部意蘊和內涵，無論之前是多麼的生澀難懂、虛無縹緲、艱澀隔閡，現在全部沒有了。你就會如同孔子一樣理解孔子的學問，如同孟子一樣理解孟子的學問。這個世界上誰最理解孔子、孟子呢？毫無疑問，孔子、孟子本人最瞭解自己。沒有任何人比作者本人更理解他自己。一旦明心見性，我們就會如作者那樣理解作者的話。如作者那樣理解作者的話，當然就無所隱曲（隱蔽和曲折），徹底通達。如果你埋的是佛家的種子，明心見性以後，就會對佛家的經論通達；如果你埋的是道家的種子，明心見性以後，就會對道家的經論通達。

有一點需要注意，不要以爲王陽明在龍場悟道了，從此以後，他就不僅通達儒家的經論，也通達佛家、道家所有的經論，未必如此。那會不會有助於理解佛道經論呢？這倒可以，但也衹是「有助於」而已。有沒有一種可能，一個人像王陽明一樣走的是儒家路線，一旦大徹大悟之後，他不僅通達儒家的「四書五經」，

而且一并通達佛道兩家的經典呢？的確存在這種可能，但概率非常低，衹有千分之一，甚至萬分之一。絕大部分的開悟者，都只瞭解他本流派的經論，他的開悟衹是會對其他家經論的瞭解稍微有點兒助益而已，但不是決定性的影響。

從王陽明的一生來看，他直到臨死的那一刻都不理解佛家、道家，對佛家和道家始終有很大的隔閡，他面對佛道兩家就像面對陌生人一樣。別看他十來歲就開始迷戀佛老，一直到三十一歲「感到僊佛之非」，前後花了近二十年的時間專門研究佛道，其間還曾經到陽明洞中修導引之術，其實這些都是表面功夫，他終究還是和佛道不相應。對他而言，道家、佛家仍然是熟悉的陌生人，貌似很熟悉，但其實雙方都感到很陌生。但他和儒家確確實實是若合符節，真真正正地相應了。一旦相應，無論是正說反說還是直說曲說，怎麼說都是正確的，這就是一通百通、一順百順、一得百得、一悟百悟、一明百明。從此以後，王陽明講孔孟之學、講二程之學，無論怎麼講都是對的。

原來，他體悟到「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」。

「向之求理於事物者誤也」這句話非常重要！它也可翻譯爲「向之求理於外在事物者誤也」，因爲此處的「事物」指的是我之外的事物。朱熹就是求理於我之外的事事物物，因爲他要獲得經驗智慧，衹能如此。這個時候，王陽明徹底明白了朱熹之非，即朱熹求之於外在事物的方向是錯誤的，這不能成就聖人之道，衹能成就經驗智慧。

而王陽明是立志成聖的，他不想成爲科學家和技工。技工就是像魯班這樣，會發明、製作和操作鎖鑰、鋸子等各種工具的技術人員。王陽明既不想成爲科學家，也不想成爲心靈手巧的技工，他非常清楚自己要什麼：我要成聖，我要做第一等人，我要成第一等學。經過實踐，他就發現要想成就聖賢，是無法在外在的事事物物之理中實現的。在哪裡能夠成就呢？「聖人之道，吾性自足」。

王陽明發現，我們與生俱來的心性之中具足一切，也就是具足聖賢的一切，特別是具足判斷是非、對錯、好壞的良知之性，即良知之能。這一點很重要！因爲我們要想走道德覺醒之路，前提是你得判清什麼是善、什麼是惡，你衹有判清了什麼是善、什麼是惡，才能夠進行下一步的捨惡趨善：先追逐善，最後成爲善。如果把太陽比喻爲善，我們得先追逐太陽，最後融入太陽，也就是成爲善。如果你連善惡都分不清，那就沒有之後的捨惡趨善這個環節了。

如何分清善惡？有兩種辦法：有爲法與無爲法。

有爲法也可以理解成後天之法，無爲法可以理解成先天之法。什麼叫「有爲法」？你不是當下就知道善惡，而是通過自己後天的思慮和觀察，或者是通過他人的指點才慢慢地明白了什麼是善惡。具體說就是，這個善惡你是思考了好幾天、觀察了好幾天，而且是很用心地觀察、很用心地思考才明白的。甚至這個善惡靠你自己觀察不出、思考不出，你去請教了很多人，得到了別人給的很多建議，你纔明白了這個是善那個是惡。無論是你自己的觀察、思考，還是請教他人得到他人的指點，通通屬於有爲法。有爲法是不可避免的，是我們踏上善惡之道（道德之路）初期必有的階段。包括孔子在內的任何人都要經過這個階段。比如，孔子少年好禮，這個「禮」就是一套政治架構和社會文化思潮。孔子學禮，其實就是在學判斷是非對錯之道。這個判斷是非對錯之道是從外在學來的，因此它屬於有爲法。

到了中年之後，孔子倡仁，這個時候，他就已經進入到了道德覺醒的第二階段——無爲階段。什麼叫無爲階段？就是當我們的身心、心智成長到了一定程度，當我們的道德實踐成長到了一定高度的時候，我們就從後天返還先天，就是我們內在的良知開始彰顯了。良知剛剛彰顯時還非常模糊，飄忽不定，時有時無，但

這畢竟是質的飛躍。當我們良知彰顯以後，就不需要後天的種種思慮，也不需要從他人那裡學習什麼判斷是非對錯的準則了。因爲良知叫「不慮而知」，它知是知非，知善知惡。

「良知」爲什麼叫「良知」呢？「良」的意思是它擁有高級的、自動的、圓滿的、透徹的、絕對不會犯錯的一系列特點。「良」是相對於「劣」而言，良的反面即劣。什麼是「劣」呢？就是我們之前那個低級的判斷方式，就是通過長久的觀察、思慮、判斷、請教，以及參照過去的舊例或從書本上學習，我們纔能判斷事物的是非對錯。這種判斷方式很低級，所以叫「劣知」。當我們的良知彰顯以後，就可以拋棄劣知了。

良知有諸多特點或屬性：第一，當下的；第二，透徹的；第三，終極的；第四，全面的。良知是當下即知，沒有過程也不需要過程。事物來到自己面前的一瞬間，我當下就知道它是善是惡、是美是丑。總之，是非對錯當下即知，而且這個「知」是透徹的、全面的、終極的。

良知一旦彰顯，我們就進入無爲地分辨善惡是非之中。「無爲」就是不用刻意努力，我們自然就知道，知道什麼？知是知非、知善知惡、知天知地、知生知死，總之是知一切。爲什麼？因爲良知是先驗智慧，先驗智慧遠高於經驗智慧，它是人的終極智慧，西方稱之爲「上帝智慧」，試想一下上帝智慧是怎樣的一種智慧？總之，借助先驗智慧，我們不僅知道善惡，而且同時知道美丑和真假，就是既知真善美，也知假惡醜。但這個能力不是一蹴而就的，因爲良知的彰顯有一個過程。在良知彰顯的模糊階段、幼稚階段、萌芽階段，還是需要後天的經驗知識、邏輯推理等有爲法來協助做出判斷。慢慢地，良知彰顯得越來越清晰，越來越穩定，無爲的成分往上走，有爲的成分往下走，就像蹺蹺板一樣，一頭起來，另一頭就下去了。最後就像孔子等聖賢一樣，徹底不需要後天的經驗知識、邏輯推理等等，完全靠良知來判斷是非、善惡、對錯，也就是說，完全進入一種「從心所欲不逾矩」的無爲狀態。

這種無爲判斷善惡對錯的功能是「吾性自足」的。「吾性自足」是指所有人的本性都具足，不是某些人有，某些人沒有。通過「吾性自足」這一點，儒家得出人人平等的結論，即人人都有發展、成長、充實、圓滿心性的責任與義務。爲什麼人人平等？因爲所有人的良知是一樣的，也即心性是一樣的，在心性層面，沒有貴賤、高低、男女、老幼等差別，當然就人人平等了。

無獨有偶，佛家、道家也是在心性層面上倡導眾生平等。不只是儒家講「聖人之道，吾性自足」，佛家、道家也講，在這一點上，儒佛道是不約而同的。就連基督教也講「聖人之道，吾性自足」。所以「聖人之道，吾性自足」是全球諸家聖學的共見、共識。這就進一步地證明了這個共見、共識的真理性。事實上，孔子、老子和佛陀相互間沒有任何聯繫或溝通。據說，老子和孔子兩人是見過面的，但是中國的孔子、老子兩人跟印度的佛陀從未見過面，根本就不知道地球上還有個佛陀；反之，佛陀也不知道這個地球上有老子和孔子。但是無巧不巧，他們提出的一些基本觀念都是相通的。這就證明這些基本觀念絕對是真理。如果不是真理，那就成了公說公有理，婆說婆有理，各說各話，永遠沒有辦法溝通，不能達成共識。但他們對心性的洞察和瞭解幾乎完全一樣，衹是用詞不同，這就證明了心性的絕對真理性。什麼真理性呢？具體而言，就是「聖人之道，吾性自足」。這句話就是絕對真理，因爲佛家也是這樣說的。佛家的原話是「何其自性，本自具足」。其實意思是一樣的。

需要注意的是，「吾性自足」的「足」是「自足」，不是外在什麼事物讓我們充足。我們在談論心性的時候，提到它有許多內涵，如自足性、自在性、自由性、自發性、自生性、自明性、自覺性、自律性等等，它們都帶一個「自」字。這是什麼意思呢？這是在強調這些不是來自外部，而是我們天生就有。因此，這個「自」極度重要！

所謂「自足」，就是自己什麼都有。具體有什麼？比如裡面就有「自律」。自律是指自己給自己立法。那麼自己給自己立的法，是幼稚的法，還是成熟的法？是初級的法，還是終極的法？毋庸置疑，是成熟的法、

終極的法。因爲「自足」裡面不僅包含著成熟，而且這個成熟是極度的成熟、終極的成熟。「自足」裡面不僅有自律性，還有自覺性、自生性、自明性、自然性、自在性等主要特性。儒家把這些特性稱作「理」，就是性（本性、心性）中包含著這些理。性（本性、心性）中包含的這些特性、內容、內涵，合而言之曰「自足性」。包括智慧、能力、創造力等都在自足性裡面，總之你能想到的裡面都有，所以叫「自足性」。

這幾個特性合在一起的自足性十分重要，它是儒學或儒家所有義理體系的先天根基。如果沒有這個根基，整個孔孟之道就瞬間倒塌，不能存在。再廣義一點講，自足性或曰心性是整個中國文化和印度文化所存在的先天根基，如果沒有這個先天根基，整個中國文化和印度文化就是一堆胡說八道，就是一堆笑話。整個東方文化之所以不是胡說八道、不是笑話而是真理，就是因爲它們是建立在心性之上的。所以心性是儒家之根、儒家之本，是儒家的起點和終點。所有的儒學皆源於心性，所有的儒學又歸於心性。包括我們自己也是來源於心性大海，最後我們這一滴水還是要回歸心性大海。如果沒有心性，我們將永無歸落，我們不知道會到哪裡去，我們真正成了遊魂野鬼；但有了心性，我們就找到了自己永恆的港灣和家園。所以心性對每個人來說，對東方的學問來說，都是非常非常重要的，無論怎麼說它的重要性都不爲過。

而此時，王陽明一眼就洞察到包括儒學在內的整個中華學問的根底，同時也洞察到了自己人生、生命、身心的根底。這個根底就是「吾性」或曰「心性」。它是怎樣的呢？「吾性自足」。

「向之求理於事物者誤也」，他終於明白了當年格竹子爲什麼會格出疾病，因爲他向外求理求錯了方向。龍場這一悟，又重新撥亂反正，找回了被程朱歧出了四百年的儒家正宗之所在。

從朱熹開始，或者再進一步地講，從北宋的程頤開始，儒家就有點兒歧出了，慢慢地越來越歧出。到了王陽明這裡，已經歧出了四百年的儒家，被他這晴天霹靂一悟，又重新帶回了正統。由此讓人感嘆，我們中華民族真是一個坎坷多難的民族，無論從政治、經濟、思想文化等哪個方面而言，都是如此。從思想文化上來講，我們真的是這樣，不斷地岔出去，又不斷地回歸正道：我們第一次岔出，是岔到了道家；第二次岔出，是岔到了佛家；現在是第三次岔出，這次我們是岔到了歐美文化。能不能再出現一個王陽明，再來一個晴天霹靂，把我們的思想文化再扳回到正道上？！我們這些後人每每想起，不由暗自垂淚——我們中華民族、中華文明、中華歷史、中華思想的演變史、發展史怎麼這麼曲折多難！

現在我們還在第三次歧出中。第一次歧出，我們歧出到了自家的文化，因爲道家是我們本土的學問，也是我們中華文化的一個分支，這是從一棵樹的樹幹岔到了樹枝上，但還是在一棵樹上。第二次歧出，我們是岔到印度去了，因爲佛學或曰佛教來自印度，所以第二次岔出去很遠。第三次岔得更遠，我們直接岔到了歐美，岔到地球的另一邊去了，還能不能回來？我們現在弘揚儒學，更具體點就是弘揚陽明學，就是撥亂反正，就是要再回來，回到儒家正統也即中華正統上去。

總之，作爲炎黃子孫，看到自己的文明、思想在歷史上如此地多災多難，真的讓人不知道說什麼好，祇能仰天長嘆！

也就是說，聖人處世，在於自足其性，而不在向外求理。

這是《評傳》作者加的一句話，這句話加得莫名其妙。誰說聖人不向外求理的？聖人也需要經驗智慧，也需要到處增加自己的見聞。比如，孔子從小就養成了一個好學的習慣——「每事問」[①]（《論語・八佾》）。無論遇到什麼事情，祇要是他不懂的，就立即向別人請教。由此就有了那句著名的話：「三人行，必有我師焉：擇其善者而從之，其不善者而改之。」[②]（《論語・述而》）這就和「每事問」形成了呼應關係。正是因爲他「每事問」，所以才有「三人行，必有我師」。

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 28 頁。
② 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 72 頁。

孔子十分好學，是那個時代知識之集大成者。孔子的知識細到什麼程度呢？即使是縫個紐扣，他都比別人縫得好；即使是切菜，他都比別人切得工整、細緻。在過去，農村習慣把肉腌好掛在房樑上，任其風乾。平時做飯的時候，就拿起菜刀走到房梁下隨手切下一塊肉，拿回去放在鍋裡煮一煮，煮熟之後再切好就成了一盤菜。我們一般人，從早到晚都處在無意識中，因此做這些事情都是無意識的，純粹衹是一個習慣，抓住一塊肉，眼睛看都不看，順手一刀，很隨意地切一塊下來，再丟到鍋裡煮熟就行了。我們還給自己這種無意識找理由，管它這塊肉的形狀、大小和厚薄是什麼呢，咱們是吃肉的，又不是吃形狀、大小和厚薄的。孔子就不會這樣。他首先仔細端詳這塊肉，左看看，右看看，端詳了半天，就是要弄清楚要從哪個地方下刀、從哪個地方出刀，肉要切成多大、多厚以及什麼形狀的，乃至於出刀的速度等等，把這些都搞清楚之後，他就很鄭重地下刀切肉。總之，在孔子那裡，他不允許任何事情不在自己的覺知範圍內，不允許自己生活在無意識中。反觀我們一般人，從早到晚都處在無意識中。就拿切肉這個日常生活中最平常不過的事情來看，凡夫就是凡夫，聖人就是聖人。

孔子日常生活中的一切全部都在他的覺知範圍內。這是他長期訓練出來的。一開始是有爲訓練，也即人爲刻意地訓練，訓練久了就過渡到無爲訓練，最後「從心所欲不逾矩」。從有爲訓練過渡到無爲訓練，必須明心見性，一旦明心見性，就不再需要有爲了，自然就無爲了——從早到晚，自自然然就是這樣，不用刻意努力。那個時候，自己生活中的所有事情，都不會游離於自己的智慧覺照或良知覺照之外。

「聖人處世，在於自足其性，而不在向外求理」。「自足其性」是內求，是內聖智慧；「向外求理」是外求，是經驗智慧。聖人是既向內求，也向外求，不偏廢任何一方。孔子本人就是個典型的例子。孔子是經驗智慧和先驗智慧雙豐收、雙具足、雙成熟的一個聖人，他的各種技能都是那個時代最好的。誰說孔子不向外求理的？他既向外求理，也向內求理，他是兩條路同時走。從生命科學角度來說，先驗智慧不能取代經驗智慧，經驗智慧也不能取代先驗智慧：它們如鳥之雙翼、車之雙輪，我們應該同等視之。

把這句話做得最好的，在古今中外的聖人當中當數孔子，其次是王陽明。孔子不偏廢這兩者中的任何一者，他既注重先驗智慧，也注重經驗智慧。既然注重經驗智慧，他一定要向外求理，要不然孔子「每事問」問什麼呢？「三人行必有我師」又師什麼呢？王陽明的「省察克治」「知行合一」「在事上磨」，也是內外兼修。儒家所謂「一事不知，儒者之恥」的「事」，既指內在心性中的事，也指外在社會和自然界的事，衹要有不知道的，儒者就會感到羞恥，就要自責。這些足以說明聖人們都是同時追求兩者，不偏廢任一個。既然兩者都不偏廢，爲什麼作者在這裡突然冒出一句「聖人處世，在於自足其性，而不在向外求理」？

又以所記的「五經」之言加以印證，感到無不脗合，遂著《五經臆說》。守仁的這一徹悟，爲他身處艱險找到了安身立命的精神支柱，也爲此後建立心學奠定了理論基礎。

「又以所記的『五經』之言加以印證」。前文已經詳細講過陸九淵開悟時所說的「六經皆我註腳」，就是他拿儒家經典來印證自己的悟境，發現全部脗合。那麼，到了王陽明這裡，就是「五經皆我註腳」。

「感到無不脗合」。一個人開悟與否是需要驗證的。驗證分爲兩種，一種是師驗，一種是自驗。在偏僻的龍場，王陽明是找不到明師的，那怎麼辦呢？衹有自驗。既然是儒者，就須拿「四書五經」來勘驗自己的悟境。他沒有攜帶「四書五經」到龍場，但這不是問題，因爲過去的讀書人都能把「四書五經」完整地背下來，即使不能全部背下來，重要的段落都已爛熟於心了。王陽明記憶力本來就好，學習又認真，儘管手邊沒有「四書五經」的紙質書，但是胸中的「四書五經」還在。他就用「四書五經」來驗證他對心性的洞見，結果是妙合天成，無不脗合，也就是說，他自驗成功。而且寫下了《五經臆說》（據王陽明介紹，《五經臆說》

共包括四十六卷，其中禮經六卷，其他四經各十卷，可見這是一部非常龐大的著作。但遺憾的是，王陽明後來將這部著作付之一炬，如今傳世的《王陽明全集》中僅收錄有殘留的十三條）。

「守仁的這一徹悟，爲他身處艱險找到了安身立命的精神支柱，也爲此後建立心學奠定了理論基礎」。王陽明是在打開生命、覺醒生命，他不是在研究理論，他也沒有構建一個理論基礎，他是在找心性、生命、先驗道德、自律道德的基礎，他是將良知作爲基礎，他不是在找理論基礎。這是以凡夫之心度聖人之腹。《評傳》作者以爲誰都像我們凡人這樣，要在腦子裡構劃一套理論。凡夫是需要這樣做的，但王陽明是聖人，他不需要在腦子裡構建一套理論。聖人的智慧是從心性中流出來的，是從良知中流出來的，良知本身就是智慧。自從王陽明大徹大悟以後，他的弟子要是向他提問什麼，他一聽到問題直接就回答，答案都是從他的良知（德性之知）中當下流出來的。孔子也是這樣。

孔子並不是提前在腦子裡裝了一套現成的理論，再等著弟子們發問的。但凡夫就是這樣先裝一套理論到腦子裡，弟子們問什麼，他就從腦子裡尋找之前的理論來回答，他對弟子說：「當初我不是儲存了一個理論嗎？你等一會，我找一找。」然後他在腦子裡使勁找，終於找到了十年前儲存在腦子裡的理論，再說給弟子聽。聖人都不會這樣，如果是這樣，他的學問就成了記誦之學。聖人的學問不是記誦之學，所以聖人不需要這樣，爲什麼？因爲聖人「吾性自足」。

如果提前準備一套理論放在腦子裡，那還談什麼「吾性自足」呢？「吾性自足」首先就是指我們的心性（生命、良知）裡先天具足一切智慧，可以解決我們人生中所能遇到的一切問題。因此，衹要我們打開心性，就等於找到了包括我們自己在內的所有人的所有問題的終極答案。聖人已經有了終極答案，他還需要從外面找個終極答案記在腦子裡，以備學生日後來詢問嗎？不需要！如果認爲聖人需要這樣做，那你也太小看聖人了。這是典型的以小人之心度聖人之腹，或者叫以凡夫之心度聖人之腹，或者叫以經驗智慧之心度先驗智慧之腹。

講到這裡，不禁要感慨一番。這樣看待我們聖賢的人遠遠不止《評傳》作者一人。自從中華文明從清朝末年岔出去，岔到了以歐美爲代表的西方文明之後，直到現在還在岔路上，還沒有回來。岔出去的這一百多年來，我們中國所有的學者——注意我的措辭是「所有」——在談到我們的古代聖賢，以及他們的思想智慧的時候，全部犯了一個共同的毛病：以凡度聖的毛病，或曰以經驗智慧度先驗智慧的毛病。

儒家將經驗智慧稱爲「聞見之知」，將先驗智慧稱爲「德性之知」，又叫「良知」。我們用後天的聞見之知去擅自揣度聖賢的德性之知（良知），這樣的結果就是用經驗智慧取代先驗智慧，用凡夫之見取代聖賢之見，用凡夫的三觀取代聖賢的三觀。總之，全部用凡夫來取代聖賢，最後，講完聖賢的學問的同時，聖賢也不見了。爲什麼會這樣？因爲講的過程就是以經驗智慧取代先驗智慧、以聞見之知取代德性之知、以人心取代道心、以二元取代中庸的過程。講的過程就是取代的過程，從頭講到尾就是從頭取代到尾。結果是講完陽明學，陽明不見了；講完佛學，佛不見了；講完儒學，儒不見了；講完道學，道不見了；講完老子，老子不見了；……總之，我們講誰，最後誰就不見了。可怕不？這就是我們現在的毛病。

如果可能，我真想跪在這些人面前，懇求他們別再講《莊子》《老子》了，別再講佛學了，別再講孔孟之道、陽明心學了。因爲他們不講，聖學還在；一旦講了，聖學就不見了，就被他們的俗知俗見取代了。陽明心學是聖知、聖見和聖學，他們講完之後，就只剩下了俗知、俗見和俗學，總之聖學不見了。他們是以己之心取代陽明之心、以己之見取代陽明之見、以己之知識取代陽明之知識。總而言之，以他們的一切取代陽明的一切，最後陽明徹底被取代了。他們講陽明心學的過程不是彰顯陽明、澄清陽明的過程，而是取代陽明、覆蓋陽明的過程，用他們的學問覆蓋了陽明的學問。太可怕了！非常非常可怕！

他們已經這樣幹了一兩百年了，尤其是改革開放之後的這幾十年，他們取代聖學已經做到了無孔不入的程度。因此，中國已經沒有聖學了。爲什麼？聖學都被這些知識分子們覆蓋了、取代了。他們用他們的俗知俗見覆蓋、取代了聖人們的聖知聖見。他們講得越多就覆蓋得越多，講得越徹底就覆蓋得越徹底。所有的聖賢都被他們覆蓋了一遍，取代了一遍，肢解了一遍。真是細思極恐！現在這部《評傳》的作者也是這樣，不管他是有意還是無意，總之，他在做一件遺恨千古的事情：用他的經驗智慧來取代陽明的先驗智慧、良知智慧。

再講回來。這裡提到了「徹悟」，它是「大徹大悟」的簡稱。「徹悟」的「悟」可分爲兩種，一種叫理悟，一種叫證悟。理悟是道理上的明白；證悟不僅僅是道理上的明白，而且是通過自己的身心親證了相應的境界和狀態。比如，儒家常說「讀書做學問的目的是轉化氣質」，如果你從字面上明白了這句話，這叫理悟；如果你真的轉化了氣質，這就叫證悟。

一般情況下，所謂「大徹大悟」指的是理悟，即從現在開始，我從道理上徹底通達了一切義理。但是，真正大徹大悟式的終極理悟，或多或少都帶一點兒證悟，不帶一點兒證悟的終極理悟是不存在的。衹有小理悟不帶證悟。那麼，這個「終極理悟或多或少都帶一點兒證悟」就有一個問題：如何衡量這個「或多或少」？具體到每個人那裡是不一樣的。有的人在理上大徹大悟的同時，他的證悟也圓滿了，即圓滿的理悟和圓滿的證悟同時發生在他身上。但這種現象極爲少見。另外一種現象是，在理上大徹大悟的時候，會帶上三五成的證悟，但具體是多少成的證悟，每個人都不一樣。

當年六祖慧能在湖北黃梅的五祖弘忍處大徹大悟以後，不僅僅是理悟，也帶了一些證悟，而且他的證悟成分比較多，至少有五成，但不是十成。爲什麼這麼說？因爲他後來在森林裡又閉關修行了十五年。如果他當時在五祖那裡獲得了百分之百的理悟和證悟，那就是真正意義上的佛陀了，就不需要再修行十五年，而是直接出來講學弘法，普度眾生。因爲證悟成熟、圓滿以後，就不需要再證悟了；不需要再證悟，當然也就不需要閉關了。事實上，他還是花了十五年的時間閉關修行。也就是說，他的證悟最多隻有一半，還有另外一半需要通過十五年的時間閉關來完成。

從歷史上看，佛家在理上大徹大悟的同時，能夠帶來很大程度上的證悟。相對而言，儒家在理上大徹大悟的同時帶來的證悟比佛家要少得多，但不是沒有。這是兩家的學術架構和道路特性的不同而產生的結果。如果佛家能夠帶來五成證悟，那麼儒家衹能帶來一二成，剩下的證悟需要在此後的人生中慢慢地通過實踐完成。

那麼，具體到王陽明這裡，他在理上大徹大悟的同時帶來的證悟並不多。他仍然需要努力用功獲得證悟，絲毫不能鬆懈。但可惜的是，有兩大原因導致王陽明沒有機會繼續用功。第一，他開悟後不久就被朝廷徵用，到處去剿匪，沒有時間做端居默坐、惟精惟一的內聖靜定工夫；第二，他死得太早，時間上來不及。證悟是需要一個過程的，但上天並沒有給他足夠的壽命。因此，王陽明去世的時候，在證悟上還有一定的欠缺。由於我們後人不做工夫，所以看不出來，衹有做過工夫的人才知道王陽明在實證上依然有所欠缺。王陽明後來講學，一直在吃他龍場悟道的老本，他悟道後的二十年在實證上並沒有任何進展。理論上講，他還可以再上幾個台階，但是始終沒有上去。如果他能繼續做「惟精惟一」的精一工夫，會好很多。

由於王陽明沒有做足精一工夫，所以他在實證工夫（靜定工夫）上尚未達到孔孟那樣「從心所欲不逾矩」，也即爐火純青的高度。如果時間和精力允許，雖然王陽明的實證工夫在高度上不可能高於孔孟，但是在範圍上還可以再擴大。比如說，他之前曾一度喜歡道家、佛家，他就可以把道家、佛家的一些證悟現象、證悟境界、證悟成果納入儒家來，這樣就會大大拓展儒家在證悟方面的範圍和種類。拿道家來說，最典型的證悟者

就是八僊[①]，如果王陽明願意，也好好努力做工夫，他就可以把八僊的神通，以及八僊的屍解、羽化[②]等證悟境界、證悟結果移植到儒家的證悟中來。但是，他沒有做這個工作。

總而言之，王陽明的「徹悟」偏於理悟，而非證悟。如果偏於證悟，他的氣質就會獲得徹底的淨化。但事實上，他的氣質並沒有得到徹底淨化，最後他是病死的，後期還病得很嚴重。這一事實也證明他是理悟多，證悟少。如果證悟多一點兒，他完全可以轉化全身氣脈，治好自身的疑難雜癥，即使不能讓這些重病徹底痊癒，也會讓它們大爲減輕，這是可以做到的。如果連這一點都做不到，那修道有什麼意思？連自己身體都淨化不了，那你修道都修到哪裡去了？因此，王陽明的道是偏於心而忘了身，他沒有做到性命雙修（「命」指身體，「性」指心靈、心性）。

道家、佛家都能夠做到性命雙修，兩不偏廢，而儒家是偏於性、淡化命。到了王陽明這裡，還是這個老問題——重性輕命，他的心性是打開了，但是由於輕命的原因，他的身體和凡夫一樣，沒有任何變化。儘管儒家也說做好聖學可以淨化、轉化氣質，但衹是停留在義理之上。在現實中，儒家能夠明顯轉化氣質的人極少。轉化氣質就是淨化氣脈，改善身體、優化身體、昇華身體的存在狀態。

另外，轉化氣質還存在一個量與質的問題，轉化多少才叫轉化？轉化有沒有一個終極狀態？如果有，這個終極狀態是什麼？也就是說，不能籠統地說轉化氣質。轉化一分是轉化，轉化八分也是轉化，轉化十分還是轉化。假設我很用功，在有生之年，我不斷地淨化、轉化、昇華自己的身體，淨化、轉化、昇華到終點時會是什麼樣子呢？儒家沒有講清楚這一點，衹是籠統地說轉化氣質。這是儒家之不足，我們必須承認。儒家也不是一好百好，它在理論上有著嚴重的缺陷，比如「轉化氣質」就是儒家的一個先天不足之處。從堯、舜、禹，一直到王陽明，那麼多的儒家聖賢，寫了那麼多的書，但沒有一個人可以說透儒家的轉化氣質，尤其是說透它的終極狀態到底是個什麼狀態，因此，留下了一個巨大的理論空白、思想空白。好在這一空白被佛家和道家說透了，纔不至於留下遺憾。

不管是通過儒家途徑、道家途徑還是佛家途徑，其結果都是轉化氣質、淨化身心。如果走的是道家途徑，我們這個身體不斷地轉化、淨化，淨化到極致時會是什麼狀態？身體會進入「羽化」狀態。所謂「羽化狀態」，就是光化狀態，即身體成爲一種光態存在。道家給這種光態存在的身體起了一個名字叫「純陽之體」。純陽之體的「陽」是指沒有任何雜質、清淨無染的光態存在。純陽之體是淨化身心、轉化氣質的極致狀態、終極狀態或曰圓滿狀態。這就是道家的觀點。

佛家的觀點與道家是完全一樣的。佛家金剛乘對身體淨化到極致的狀態有明確的說法，此即「無死金剛虹身」。「虹」就是光，「虹身」即光身。無死金剛虹身表面上看和普通人什麼都一樣，一樣地講話、吃飯，但實際上，這個身體不再是血肉之軀，而是一種光態存在。虹身成就者臨死的時候，會化爲一道光消失，不留下任何東西，最多會留下指（趾）甲和頭髮。這還是他們刻意留下的，如果他們不想留下，連指（趾）甲和頭髮也不會有。

無死金剛虹身已經不再是血肉之軀，因爲血肉之軀已經轉化掉了，換言之，就是氣和質都已經淨化、轉化掉了。「氣」就是流動的能量，「質」就是看得見、摸得著的骨頭和肉。氣和質都轉化後，身體就成了「光態存在」。這個「光」並非指自然界的有相光，如陽光、月光、燈光等，而是指無相光。無相光就是先驗智慧，先驗智慧就是無相光，它們是兩個名稱，一個東西。也就是說，虹身成就者的身體不再是物質態存在，而是智慧態存在——他的整個身體皆被無相光光化，光化就是智慧化。用儒家的話說，就是整個身體皆被道

---

① 「八僊傳說久遠，及至明代逐漸成型……明吳元泰《八僊出處東遊記》中，始有何僊姑、張果老、曹國舅、呂洞賓、韓湘子、藍采和、鍾離權、李鐵拐八僊，並被廣爲傳誦。」（胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 1481 頁。）

② 屍解就是去世時，這個肉身在數天之內持續地縮小，直至只剩下一些頭髮和指（趾）甲；羽化比屍解更勝一籌，是修道的最高境界，即臨命終時，肉身在數日內持續地化爲常人可見的光暈、彩虹、光點等，隨著這些光暈、彩虹、光點再再上升與逐漸消散而肉身消失。屍解與羽化是內丹修煉的最高境界與最終成果，但非常可惜的是，近代以來，達到此境界與成果的內丹大師越來越少了，目前可能已經絕傳。

德、良知、善化掉了，成了道德、良知和善。這個時候就可以說，道德之外無身體，身體之外無道德；良知之外無身體，身體之外無良知；善之外無身體，身體之外無善。這個時候，良知、身體、無相光完全是一個東西，不再分開。這就是佛家的無死金剛虹身。把身心淨化到極致，就是無死金剛虹身，簡稱「金剛身」。它爲什麼是無死的呢？因爲良知是永恆的，心性是永恆的。永恆就是無死，也即超越了生死，不再有生死。佛家的金剛身和道家的純陽之體，衹是名詞不同，內涵是一樣的。

儒家也化身體，因爲儒家有「聖賢化境」。那麼儒家的聖賢化境有沒有把身體化掉？如果能把身體化掉，又能化到什麼程度？是化掉一部分，還是化掉全部？在儒家文化中，從堯舜禹開始，一直到最後一個聖人王陽明，所有聖賢都有一個共性：沒有把身體全部化掉，衹是籠統地化了一部分。爲什麼沒有全部化掉？儒家沒有說原因，我們衹能根據儒家的一貫思想觀念來推測。原因就是儒家不注重身體，不在乎身體，覺得身體化得差不多就行了，甚至不用化都行，貴在精神，貴在人格。這是儒家的先天理論缺陷，儒家應該補上這一塊。不是儒家沒有意識到，儒家也意識到應該轉化身心氣質。轉化氣質裡面既包括轉化精神氣質，也包括轉化身體氣質，是身心皆轉、身心皆化。但理論歸理論，事實上，儒家只轉心，沒轉身；只化心，沒化身；只覺心，沒覺身。心靈是喚醒了，但身體沒有喚醒。在這一點上，儒家沒有佛家、道家徹底而圓滿，這個是必須承認的。

那麼，我們認識到儒家的這個不足以後，能不能把儒家的轉化氣質補充並提陞到和佛家、道家一樣的水平？答案是肯定的。怎麼補？極爲簡單：衹要把道家純陽之體的相關理念、信念，以及佛家無死金剛虹身的相關理念和信念引進儒家即可。因爲儒家也可以打開心性，打開心性的人一定能夠實現純陽之體或無死虹身。

以王陽明爲例，他在龍場悟道時打開了心性，也就是在明心見性這一點上，王陽明和佛家的達摩祖師、六祖慧能，以及道家的王重陽、丘處機、張三豐等祖師是一樣的。那爲什麼王重陽、丘處機能夠修成純陽之體，最終羽化登僊，達摩也能夠實現無死虹身，而王陽明沒有出現純陽之體和無死金剛虹身呢？原因就是他的所知障障礙著他。這是唯一的原因，沒有第二個原因。

他雖然找到了自己的心性，但是他沒有充分利用心性來淨化身體，以轉凡夫身體爲純陽之體，儒家的理念不允許他這樣做。因爲他是一個純正的孔孟弟子，在他看來：「孔孟都沒有這樣做，我爲什麼要這樣做？我這樣做很可能就淪爲夫子所說的怪、力、亂、神。」事實上，衹要心性打開，而心中又沒有障礙，心性自然就會淨化身心——不用你操心，衹要給夠一定的時間，心性就會把身體淨化成純陽之體。但是，儒家固有的思想觀念障著王陽明，因此，他沒有出現純陽之體。不僅王陽明沒有出現，二程（程顥、程頤）也沒有出現，儒家所有的大儒都沒有出現純陽之體或者無死虹身。也就是說，這些大儒們沒有完成身體層面的轉換氣質，沒有讓身體轉化到圓滿、極致。

身體層面的轉換氣質不是可有可無，而是十分重要，不僅對死重要，對生也極度重要。因爲心性之彰顯，不是僅僅通過心靈而彰顯的，也要通過身體彰顯出來，進而落實在言行上。如果身體沒有被純陽「純」（淨化）掉，那麼，心性的彰顯就是不圓滿、不徹底的。衹有在高度淨化的身心中彰顯心性，這樣的彰顯纔是圓滿的、徹底的。而儒家正好缺少了這一塊，儒家只在心靈中彰顯心性，沒有在身體中彰顯心性，或者說身體的彰顯不徹底。比如說，王陽明提出「知行合一」，「知」就是良知，「行」就包含言談舉止、行站坐臥，這些都屬於身體層面。王陽明的知行合一在身體層面上是有缺陷的或說不完整的。不完整的原因在於他的身體沒有徹底淨化，還有雜質，所以沒有辦法徹底地執行良知，沒有辦法把良知的內涵毫無保留地、淋漓盡致地、徹徹底底地彰顯出來。總之，他衹能彰顯一部分，不能完全徹底地彰顯。以上就是關於「徹悟」的闡述。

以後，守仁在龍場生活有了改善，一方面有了精神支柱，常能苦中取樂。作於此時的《龍岡漫興》五首其一雲：「投荒萬里入炎州，卻喜官卑得自由。心在夷居何有陋？身雖吏隱未忘憂。春山卉服時相問，雪寨藍輿每獨遊。擬把犁鋤從許子，謾將弦誦止言游。」另一方面，物質生活也稍有改善，居住時間一長，與當地居民建立了較好的關係，在夷民的幫助下，守仁建木屋數間，一名「何陋軒」，一名「賓陽堂」，一名「君子亭」，不再住在陽明洞中了。

「投荒」：被貶流放到邊遠地區。「炎州」：出自《楚辭・遠遊》「嘉南州之炎德兮，麗桂樹之冬榮」[①]，後以「炎州」泛指南方廣大地區。這段大意是王陽明在龍場悟道後，和當地居民建立了良好的關係，在他們的幫助下，王陽明建了「何陋軒」這個木屋，就搬出了陰濕的陽明洞。

何陋軒就在陽明洞旁邊，兩者的直線距離不超過十米。我去過那裡，有幾間仿古建築，也沒有什麼特色。但現在我們看到的何陋軒已經不是當年王陽明所建的何陋軒，原先的建築早已坍塌，清代的時候加以重建並保留了下來。「文革」時何陋軒遭到破壞，經過多次維修才恢復原狀。現今何陋軒的匾額是貴州書法家陳恆安補書的。

建了何陋軒之後，王陽明又在前面的空地上建了個君子亭（現在的君子亭是後人在附近另擇一地重建的，非當年王陽明所建的君子亭）。受到祖父王倫的影響，王陽明也在君子亭周圍種滿了竹子，爲此還寫了一篇《君子亭記》，以竹子所具君子「四德」給亭子命名爲「君子亭」。哪「四德」呢？《君子亭記》曰：「中虛而靜，通而有間，有君子之德；外堅而直，貫四時而柯葉無所改，有君子之操；應蟄（zhé）而出，遇伏而隱，雨雪晦明無所不宜，有君子之時；清風時至，玉聲珊然，中《採齊》而協《肆夏》，揖遜俯仰，若洙、泗群賢之交集，風止籟靜，挺然特立，不撓不屈，若虞廷群後，端冕（miǎn）正笏（hù）而列於堂陛之側，有君子之容。」[②]

守仁在龍場，遠近諸生聞其名，紛紛負笈（jí）來就學。於是，他在龍岡山陽明洞開辦了龍岡書院。其《龍岡新構》序云：「諸夷以予穴居頗陰濕，請構小廬。欣然趨事，不月而成。諸生聞之，亦皆來集，請名龍岡書院，其軒曰『何陋』。」

「守仁在龍場，遠近諸生聞其名，紛紛負笈來就學。於是，他在龍岡山陽明洞開辦了龍岡書院。」這句話容易讓人產生誤解，以爲王陽明在陽明洞裡辦了書院。作者沒有親自去那裡考察過，所以此處的措辭顯得非常含混。陽明洞高不足三米，寬不過五六米，縱深才二十多米，面積不過二十餘平方米，在裡面居住可以，但是沒有辦法建造房屋，所以龍岡書院不是建在洞裡面。王陽明是在陽明洞上方不遠處的空地上建了一個廳堂式的建築。從陽明洞出來，左側有一個石階，石階兩邊各有一棵王陽明當年親手種植的柏樹，現在還很茂盛。沿著石階往上走，很快就到了龍岡書院。

王陽明正式講學是從龍岡書院開始的，他悟道後，龍場遠近那些受過教育的有一定文化基礎的青年聽說了他的大名，紛紛從各地趕來追隨他學習。於是，他就在當地人協助下，不到一個月就建成了龍岡書院，王陽明就在龍岡書院給學生們講學傳道。

清朝道光年間，當地官員對龍岡書院做了修葺重建，改建成「王文成公祠」，是個四合院式的建築，門口還有一座石牌坊，上有「龍崗書院」四個大字。所以，龍岡書院也叫「龍崗書院」。

在龍岡，守仁既講心學，也講農學：「鋤荒既開徑，拓樊亦理園。低簷（yán）避松偃，疏土行竹根。勿剪牆下棘，束列因可藩。莫擷林間蘿，蒙籠覆雲軒。素缺農圃學，因茲得深論。毋爲輕鄙事，吾道固斯存。」

① 許煥傑主編《神農創耒與農耕文明》，岳麓書社 2004 年版，第 202 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十三《外集五》，上海古籍出版社 1992 年版，第 892 頁。

他還爲學生制訂了立志、勤學、改過、責善等學規。這一時期的學生，著名的近有貴州的陳宗魯等，遠來的有湖南常德的冀元亨、蔣信等。就這樣，他把一個地處貴州深山的荒蠻之地，變成其樂融融的傳道講學之所。一如其《諸生夜坐》云：「鳴琴復散帙（zhì），壺矢交觥籌。夜弄溪上月，曉陟（zhì）林間丘。村翁或招飲，洞客偕探幽。講習有真樂，談笑無俗流。緬懷風沂（yí）興，千載相爲謀。」

「守仁既講心學，也講農學」這句話不對。據我所知，王陽明在龍岡講學的那個時候，並沒有給自己的學問起名爲「心學」。他正式給自己的學問取名爲「心學」，是龍場悟道十幾年後的事了。明正德十六年（1521），距龍場悟道後十三年左右，王陽明應邀譔寫《象山文集序》時，才明確提出：「聖人之學，心學也。堯、舜、禹之相授受曰：『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。』此心學之源也。」[①]而王陽明在龍岡講學的時候才悟道不久，他那個時候既不稱自己的學問爲「心學」，也不叫其他名字，衹是籠統地講他所領悟的儒學而已。所以這句話的正確表述應爲：「守仁既講他所領悟的儒學，也講農學。」

接下來引用的詩並不美，就不逐一解釋了。《評傳》作者引用這些詩，意在描述王陽明在龍場講學的情況。當時前來龍場求學的著名學生有陳宗魯、冀元亨、蔣信等人。其中，冀元亨、蔣信二人既是同鄉也是好友，此前他們早就心繫王陽明的學問，想拜其爲師。王陽明被貶到龍場後，很多人避之唯恐不及，他們二人卻認爲這是個極好的問學機會，就前來拜見王陽明，跟他學習（有學者以爲，冀元亨、蔣信二人的確在王陽明被貶期間拜見過王陽明，但並沒有前來龍場拜見，而是在別的不知道是哪裡的地方）。

守仁在龍岡的講學，也引起了當地官吏的關注。貴州提學副使毛科請守仁到府城講學，守仁以病未去。正德四年（1509）三月，席書調任貴州提學副使，聞守仁名，亦來向他請學。並與毛科一起修葺（qì）府城文明書院，親率貴陽諸生，以師禮待守仁。在文明書院，守仁首次闡述他的知行合一說，贏得了眾多學子。

王陽明在文明書院講學，首次提出了他的新觀點——「知行合一」，引起了巨大的轟動。注意，此時王陽明衹是闡述了他的「知行合一」說，並沒有說他闡述了「心學」，因爲「心學」兩個字尚未誕生，衹是誕生了一個學術主張：「知行合一」。但「知行合一」說不是心學，最多隻是心學的一個有機組成部分。也就是說，王陽明的「知行合一」說是誕生於貴州貴陽的文明書院。

我去過貴陽的文明書院，現在書院已經不在了。這是貴陽最早建立的一個書院，始建於元朝皇慶年間（1312—1313），後來因爲年久失修，房屋倒塌，書院就荒廢了。正德四年（1509），時任貴州提學副使的席書和憲副的毛科一起修復了文明書院，因服膺於王陽明的學問，同年九月他們邀請王陽明到書院講學。王陽明就在文明書院與席書等眾多學生講授他的「知行合一」說。隆慶四年（1570），書院被改建爲貴陽府衙，以後多次擴建，作爲政府辦公場所沿用下來，一直到 2006 年貴陽市政府從此地遷移。現今的貴陽市南明區市府路 15 號就是文明書院的故址。

此年年底，守仁三年謫居期滿，升任江西廬陵知縣。此年的除夕，他是在歸途的舟中過的，念及朝政的昏暗，他倒懷念起龍場的木石居了。《舟中除夕》二首其二云：「遠客天涯又歲除，孤航隨處亦吾廬。也知世上風波滿，還戀山中木石居。事業無心從齒髮，親交多難絕書音。江湖未就新春計，夜半樵歌忽起予。」離開龍場，守仁並沒有什麼特別的高興。

從正德二年（1507）被貶謫龍場，到正德四年（1509）年底，王陽明謫居三年期滿，升任爲江西廬陵（隸屬今江西吉安）知縣。這年除夕，王陽明是在回家路途的船上度過的，這時他反而懷念起龍場的穴居生活來

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷七《文錄四》，上海古籍出版社 1992 年版，第 245 頁。

了，由此寫下《舟中除夕》一詩。這首詩相當不錯，有情有景，乃詩中精品。不過，「離開龍場，守仁並沒有什麼特別的高興」。

至此，我們已經把龍場悟道的整個過程都講說了。

五、兩都講學

守仁離開龍場，於正德五年三月到江西廬陵任知縣。如上所述，由於當時的政治形勢，守仁對這次陞遷並不感到驚喜。但畢竟是結束了三年的罪人生活，爲他施展自己的才能提供了客觀條件，因此他的歸隱思想有所淡化，而用世思想有所抬頭。嘗作《游瑞華》二首，其二云：「萬死投荒不擬回，生還且復荷栽培。逢時已負三年學，治劇兼非百里才。身可益民寧論屈，志存經國未全灰。正愁不是中流砥，千尺狂瀾豈易摧！」[①]

守仁在廬陵，貫徹了他的德治思想，「爲政不事威刑，惟以開導人心爲本」[②]。他注重調查研究，審察鄉情，掌握各鄉貧富奸良之實。由是「獄牒盈庭，不即斷射」[③]。又依國初舊制，慎選里正三老，使其委曲勸諭，重在調解，由是囹圄（líng yǔ）日清。並且重視社會教育，在官七月之中，告示十六，使父老教誨子弟，毋令蕩僻。又禁鎮守橫徵暴斂，絕神會活動，立保甲以弭盜，清驛遞以延賓旅。由是在短短的七個月時間，把廬陵治理得井井有條。

十一月，守仁到京入覲（jìn），館於大興隆寺。此時他與湛若水重逢，非常高興。若水亦是明代著名思想家，觀點與守仁相近。弘治十八年，守仁在京任兵部武選清吏司主事時，若水爲翰林庶吉士，二人曾相期以共倡聖學爲事。次年守仁貶謫龍場，若水作《九章》相贈。此後一別，生死茫茫。今番重見，如何不喜？此時後軍都督府都事黃綰慕守仁名，經友人儲柴墟介紹，亦與守仁相識，於是黃、湛、王三人遂訂終身共學之盟。十二月，朝廷任守仁爲南京刑部四川清吏司主事，令下，若水和黃綰商量留守仁，遂通過冢宰楊邃庵改任守仁爲吏部驗封清吏司主事。時若水住長安灰廠，守仁亦搬至長安灰廠若水宅右邊居住。黃綰回憶說：「予三人者自職事之外，稍暇，必會講；飲食起居，日必共之，各相砥礪。」[④]若水回憶說：「時講於大興隆寺，而久庵黃公宗賢會焉。三人相歡語，合意。久庵曰：『他日天台、雁蕩，當爲二公作兩草亭矣。後合兩爲一焉，明道一也。』」[⑤]可見，三人相與切磋學問，有如魚水。

此後，方獻夫亦來受學。獻夫時爲吏部郎中，位在守仁之上，及聞守仁論學，就執贄（zhì）事以師禮。此外，這一時期來就學的還有穆孔暉、顧應祥、鄭一初、應良等二十餘人。

這一時期守仁最爲關注的，是修養實踐之功。他認爲，學爲聖人，必須廓清心體。有學生疑其難，守仁說，聖人之心明如鏡，自然不須磨刮廓清。若常人之心，有如未開之鏡，祇有痛下功夫，磨刮一番，才能廓清駁蝕。如果好易惡難，不下功夫，必然流入禪學。錢德洪說：「按先生立教皆經實踐，故所言懇篤若此。」[⑥]這種重視實踐的功夫，在守仁那裡，乃是一貫的。

此時守仁還詳爲朱陸同異之辨。守仁既倡心學，自然涉及與朱陸的關係問題。還在龍場時，席書已向守仁問及此問題，守仁未爲詳答。此時王輿庵與徐成之爲這一問題辯論不決，守仁詳爲分析。他認爲，陸象山不專尊德性，而朱子不專道問學。因爲陸子未嘗不教其徒讀書，而朱子亦說「居敬窮理」。故朱陸雖其所以爲學不同，而要皆不失爲聖人之徒。祇是朱子之學，流傳日廣，天下之人童而習之，深入人心；而陸子之學，卻被廢棄，可謂是太不公平。「故僕嘗欲冒天下之譏，以爲象山一暴其說，雖以此得罪無恨。晦庵之學既已

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 720 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1230 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1230 頁。
④ 黃綰：《陽明先生行狀》，載〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十八《世德紀》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1409—1410 頁。
⑤ 湛若水：《陽明先生墓誌銘》，載〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十八《世德紀》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1402—1403 頁。
⑥ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1232 頁。

章明於天下，而像山猶蒙無實之誣，於今且四百年，莫有爲之一洗者。使晦庵有知，將亦不能一日安享於廟廡之間矣。」[①]守仁此時雖然沒有是陸非朱，但他欲光大陸學的思想傾向，是明顯的。

正德六年十月，守仁升文選清吏司員外郎。是時，湛若水奉命出使安南封國。二人分別，依依不捨，守仁作《別湛甘泉》二首，其一云：「行子朝欲發，驅車不得留。驅車下長阪，顧見城東樓。遠別情已慘，況此艱難秋！分手訣河梁，涕下不可收。車行望漸杳（yǎo），飛埃越層邱。遲回歧路側，孰知我心憂！」[②]又作《別甘泉序》（註：應爲《別湛甘泉序》，下文據此修改）說：「吾與甘泉友，意之所在，不言而會；論之所及，不約而同；期於斯道，斃而後已者。今日之別，吾容無言。夫惟聖人之學難明而易惑，習俗之降愈下而益不可回，任重道遠，雖已無俟（sì）於言，顧復於吾心，若有不容已也。」[③]他是完全把湛若水視爲自己的同道和知己的。

次年三月，守仁升考功清吏司郎中。十二月，又升南京太僕寺少卿，便道歸省。是年，弟子徐愛升南京工部員外郎，與守仁同舟歸越。由此，守仁結束了在京兩年的官宦生涯。在與徐愛同舟歸越的途中，論《大學》宗旨，使徐愛「聞之踴躍痛快，如狂如醒者數日」，「不覺手舞足蹈」[④]。這說明守仁的新說具有吸引人的魅力。正德八年十月，守仁由家鄉赴南京就任，分署滁州督馬政。錢德洪說：「滁山水佳勝，先生督馬政，地僻官閑，日與門人遨遊瑯琊[⑤]、瀼（註：『瀼』應爲『讓』，下文據此修改）泉間。月夕則環龍潭而坐者數百人，歌聲振山谷。諸生隨地請正，踴躍歌舞。舊學之士皆日來臻。於是從游之眾自滁始。」[⑥]作於此時的《山中示諸生》五首，其二云：「滁流亦沂水，童冠得幾人？莫負詠歸興，溪山正暮春。」[⑦]

當年，子路、曾點、冉有、公西華侍孔子，孔子讓他們各言其志。曾點說：「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩（yú），詠而歸。」孔子聽了喟然而嘆：「吾與點也。」[⑧]孔子此時已清醒地知道自己的道不能推行，曾點志在道而不在政，意在隱而不在出，引起他心靈的共鳴。守仁此時的心情，可以說是與孔子息息相通的。故他在滁州樂山樂水，並在遊山玩水間點化學生。他作詩云：「無奈青山處處情，村沽（gū）日日辦山行。真慚廩（lǐn）食虛官守，只把山游作課程。谷口亂雲隨騎遠，林間飛雪點衣輕。長思淡泊還真性，世味年來久絮羹。」[⑨]遊山尋水，是最能體會和復歸人的真性的。

滁州講學，守仁最強調的是靜坐。他後來回憶說：「吾昔居滁時，見諸生多務知解，口耳異同，無益於得，姑教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效。」[⑩]又說：「教人爲學，不可執一偏。初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，多是人欲一邊，故且教之靜坐、息思慮。久之，俟（sì）其心意稍定，只懸空靜守如槁（gǎo）木死灰，亦無用，須教他省察克治。」[⑪]守仁教人靜坐，後來被人視爲禪學。其實他只把靜坐作爲入門的途徑，他知道如果僅僅守靜，就有流入枯槁之弊。

次年四月，守仁升南京鴻臚（lú）寺卿。五月到南京。此時守仁的講學規模又有發展。他的得意弟子徐愛在南京任工部員外郎。黃宗明、薛侃、馬明衡、陸澄、季本、許相卿、王激、諸僎（chēng）、林達、張寰（huán）、唐愈賢、饒文璧、劉觀時、鄭騄（liú）、周積、郭慶、欒（luán）惠、劉曉、何鰲、陳傑、楊杓、白說、彭一之、朱篪（chí）等同聚師門，日夕請教，無有懈怠。

---

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1233 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 724 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷七《文錄四》，上海古籍出版社 1992 年版，第 231 頁。
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1235 頁。
⑤ 也作「琅琊」。
⑥ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1236 頁。
⑦ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 730 頁。
⑧ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 118—119 頁。
⑨ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 728 頁。
⑩ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三《語錄三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 104—105 頁。
⑪ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷一《語錄一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 16 頁。

守仁南都講學，主要以存天理去人欲爲主。錢德洪回憶說：「先生自南都以來，凡示學者，皆令存天理去人欲以爲本。」[①]守仁自己亦說：「吾年來欲懲末俗之卑污，引接學者多就高明一路，以救時弊。今見學者漸有流入空虛，爲脫落新奇之論，吾已悔之矣。故南畿（jī）論學，只教學者存天理，去人欲，爲省察克治實功。」[②]末俗的卑污在於「功利之毒淪浹（jiā）於人之心髓，而習以成性」，故守仁教人靜坐，以自悟心體，並非教人坐禪入定，不意有人放言高論，漸背師教，混淆佛儒，故守仁又強調存天理去人欲。守仁認爲儒佛的區別只在毫釐之間，即看其是否存天理去人欲。弟子王嘉秀、蕭惠好僊佛，守仁戒之說：「吾幼時求聖學不得，亦嘗篤志二氏。其後居夷三載，始見聖人端緒，悔錯用功二十年。二氏之學，其妙與聖人祇有毫釐之間，故不易辨，惟篤志聖學者始能究析其隱微，非測憶所及也。」[③]

在南都，守仁還完成了一項重要的學術工作，這就是編定《朱子晚年定論》。守仁倡爲心學，這就不能不與朱子的理學相背離，被人視爲「立異好奇」。爲了融和與朱子的矛盾，守仁提出了一個朱子晚年定論說。

他說：「間嘗以此語同志，而聞者競相非議，自（註：應爲『目』，下文據此修改）以爲立異好奇，雖每痛反深抑，務自搜剔斑瑕，而愈益精明的確，洞然無復可疑；獨於朱子之說有相牴牾（dǐ wǔ），恆疚於心。」「切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾，至以爲自誑誑人之罪不可勝贖。世之所傳《集註》《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以爲舊本之誤，思改正而未及。而其諸《語類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相繆戾者。」[④]他採集朱子強調涵養的若干書信，編爲一冊，名爲《朱子晚年定論》，以示同好。守仁的《朱子晚年定論》遭到眾多學者的非議。如羅欽順就向他指出其中有些並非出自朱子晚年。守仁覆信承認中間年歲早晚誠有所未考的事實，表白自己「不得已而然」的苦心：「『知我者，謂我心憂；不知我者，謂我何求。』蓋不忍牴牾（dǐ wǔ）朱子者，其本心也；不得已而與之牴牾（dǐ wǔ）者，道固如是，不直則道不見也。」[⑤]《朱子晚年定論》的編訂表明守仁傳播心學，已由自發進到自覺。

在南都，也許是由於閑官閑職的緣故，守仁的歸隱思想又有所抬頭。作於此時的《書扇面寄館賓》云：「湖上群山落照晴，湖邊萬木起秋聲。何年歸去陽明洞，獨棹（zhào）扁舟鑒裡行？」又《送劉伯光》云：「五月茅茨靜竹扉，論心方洽忽辭歸。滄江獨棹沖新暑，白髮高堂戀夕暉。謾道六經皆註腳，還誰一語悟真機？相知若問年來意，已傍西湖買釣磯。」[⑥]翌年正月，朝廷舉考察之典，守仁上疏要求致仕，沒有得到批准。八月又上疏以疾求養病，也沒有被同意。正德十一年，以兵部尚書王瓊的特舉，升守仁爲都察院左僉（qiān）都御史，撫鎮南贛、汀漳等處。既入仕途，身不由己。此年十月，他歸越探家，次年正月，他就赴江西上任了。

兩都講學。

「兩都」指明朝的兩個都城，即正都北京和留都（陪都）南京。

守仁離開龍場，於正德五年三月到江西廬陵任知縣。如上所述，由於當時的政治形勢，守仁對這次陞遷並不感到驚喜。但畢竟是結束了三年的罪人生活，爲他施展自己的才能提供了客觀條件，因此他的歸隱思想有所淡化，而用世思想有所抬頭。嘗作《游瑞華》二首，其二云：「萬死投荒不擬回，生還且復荷栽培。逢時已負三年學，治劇兼非百里才。身可益民寧論屈，志存經國未全灰。正愁不是中流砥，千尺狂瀾豈易摧！」

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十四《年譜二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1279 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1237 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1237 頁。
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三《朱子晚年定論》，上海古籍出版社 1992 年版，第 128 頁。
⑤ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二《答羅整庵少宰書》，上海古籍出版社 1992 年版，第 78 頁。
⑥ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 737、742 頁。

此段很好理解，解釋從略。

守仁在廬陵，貫徹了他的德治思想，「爲政不事威刑，惟以開導人心爲本」。他注重調查研究，審察鄉情，掌握各鄉貧富奸良之實。由是「獄牒盈庭，不即斷射」。又依國初舊制，慎選里正三老，使其委曲勸諭，重在調解，由是囹圄（líng yǔ）日清。並且重視社會教育，在官七月之中，告示十六，使父老教誨子弟，毋令蕩僻。又禁鎮守橫徵暴斂，絕神會活動，立保甲以弭盜，清驛遞以延賓旅。由是在短短的七個月時間，把廬陵治理得井井有條。

「獄牒盈庭」：刑獄的判決文書充滿了官署，形容王陽明上任時積纍了大量的案件。「不即斷射」：不急著馬上著手解決。「里正」：古代鄉官名。春秋時已設置，歷代沿襲了下來，但制度稍有不同。唐、宋間以百戶爲里，五里爲鄉，每裡設里正一人，掌徵收賦役及裡中行政。明時改稱「里長」。[①]「三老」：古代掌教化之官。鄉、縣、郡均曾先後設置。《禮記•禮運》：「故宗、祝在廟，三公在朝，三老在學。」[②]「囹圄」：監獄。「告示十六」：先後頒佈了十六條告諭。「絕神會」：斷絕了當地的各種跳大神等迷信活動。「保甲」：古代維護社會治安的地方基層組織，最早起源於宋代的保甲法。北宋熙寧初，王安石改募兵法爲保甲法。其法是：十家爲保，有保長；五十家爲一大保，有大保長；十大保爲一都保，有正副都保正。家有兩丁以上者，選一人做保丁，組成保甲，教授擊刺、戰陣之法。明清兩代沿襲保甲制度。[③]

據《王陽明在江西廬陵的抗疫措施》[④]一文載，廬陵縣位於江西省中西部，爲吉安府首府，歷史悠久，經濟富足，人傑地靈，人文薈萃，是江西著名的「文獻名邦」「進士之鄉」，歷史上曾出現過歐陽修、文天祥等著名人物。但是到了明代中期，由於貧富懸殊越來越大，「健訟」之風在廬陵逐漸盛行，民眾往往見利必爭，錙銖必較，以致父子相鬥，兄弟成仇。王陽明到來之時，廬陵賦稅沉重，盜竊盛行，案積如山，民風大壞，而且全縣還出現了一場罕見的大瘟疫，一時間人心惶惶，社會不穩，大有「山雨欲來風滿樓」之勢。

王陽明從上任伊始，就到廬陵各地考察實際情況，從而製定一系列親民、惠民、教民、化民措施。從當年三月到十月，王陽明在廬陵執政七個月期間，先後頒佈了十六條告諭，推行了九項施政綱領：一是通民情；二是斷獄訟；三是勸教化；四是均貧富；五是抗瘟疫；六是防火災；七是絕橫征；八是防盜竊；九是清驛站。由此在短短的七個月時間內，把廬陵縣治理得井井有條。他的治理思想即德治爲主、刑法爲末。

這裡提出的德治思想非常值得討論。德治是儒家的根本主張之一。儒家始終主張德治，同時不廢刑罰，也即德治爲本、刑罰爲末，或曰德治爲主、刑罰爲輔。這個思想可以說是我們中華民族的基本治國理念。孔子祇是這一理念的發揚者，並非原創者。原創者是誰呢？堯、舜、禹。從堯開始就正式提出德治思想，可以說，德治理念伴隨著中華文化的誕生而誕生，並與之發展至今，是中華文化或曰儒家的核心理念之一。歷代儒者都以此理念爲自己做官、做事、議政的根本宗旨。

現在，我們中國也學西方，提出要建設法治社會，大有法治逐漸取代德治和德政（此「德」指自律道德）的趨勢。那麼，法治取代德治到底行不行？法治永遠不能取代德治。我個人認爲，儒家的德治爲本、法治爲末或者說德治爲主、法治爲輔的這一思想是人類的最高智慧之一，斷然不可輕忽。一個社會，如果大家都不講道德了，僅僅依靠法律是維護不住的。這個社會的凝聚力永遠是道德而不是法律，法律永遠祇是道德的輔助手段。在儒家看來，法律屬於他律道德的組成部分，與自律道德有著本質差別。他律道德永遠是末，自律道德永遠是本。一個社會的文明程度、和諧程度、凝聚程度是靠道德來完成的，而不是靠法律來完成的。

---

① 孫遜主編《金瓶梅鑒賞辭典》，漢語大詞典出版社 2005 年版，第 239 頁。
② 楊天宇:《禮記譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 279 頁。
③ 王伯恭主編《中國百科大辭典》，中國大百科全書出版社 1999 年版，第 285 頁。
④ 張明:《王陽明在江西廬陵的抗疫措施》,《文史天地》2023 年第 3 期。

我們現在有點兒走偏了，偏在哪裡呢？主要是受西方文化的影響，或多或少有些法律萬能論的傾向，不管什麼事情都靠法律解決，認爲衹要健全法律，這個社會就一定走向和諧，一定走向繁榮昌盛。未必！隨著時間的推移，我們可以逐漸完善法律條文，使法律條文由籠統變得精細，由簡單變得繁雜。衹要給夠一定的時間，這些都能做到。但是，我們不要忘記，法律永遠解決不了以下問題：

第一，選擇性執法和差異性執法問題。法律是由人來執行的。如果執法人選擇性執法，刻意有法不行、有法不依，一碗水端不平，怎麼辦？法律可以解決它的執法对象，但是永遠解決不了執法者的選擇性執法問題，可以說是毫無辦法。而且人是極度複雜的，他在執法的時候，可以輕一點兒，也可以重一點兒：這就是差異性執法。打個比方，如果執法者和執法对象兩個人恰好認識，執法者手下留情，本來應該判處三年，結果只判處一年；本來應該罰款三萬，結果只罰款五百。爲什麼？因爲他們是熟人。那如果碰到一個不認識的人，本來應該罰款五百，結果卻罰款五萬。這種差異性執法、選擇性執法，是法律永遠解決不了的第一個問題。

第二，執法成本問題。法律的效果是受到執法成本制約的，如果一個城市所有人都犯法，法律是忙不過來的。你不可能把整個城市的人都告上法庭，這不現實。現實情況是，這個城市里的某一人犯法了，如果走法律途徑，將其告上法庭，案件有可能一審理就是三年時間。你知道這個案件在審理過程中，需要多少人參與進來嗎？這些都是執法成本。一個案件或曰一個人，就需要審理三年，如果整個城市一千萬人都犯罪了，理論上，需要審理三千萬年。那麼，爲了加快審理進度，就讓全中國十四億人什麼事情都不幹，只幹一件事——審理案件。這樣固然可以縮短時間。但是讓一個國家十四億人只審理案件，其他什麼事情都不幹，這可能嗎？大家都不種地不勞動，都當法官去審理案件了，那我們吃什麼喝什麼？估計案件還沒有審理完，十四億人都餓死了。但如果不調動那麼多的人，案件又審理不完。這就是執法成本問題，法律有一個執行成本上限，超過那個上限，法律就執行不下去。這就要求我們不能把所有的事情都法律化。

比如說，父母打孩子，這在過去根本就不是個事，但要是按照現在的法律標準，這叫「侵犯人權」。法律才不管你們是不是父子關係，你衹要打孩子，就是侵犯人權。西方就是這樣規定的。在西方，如果父母打孩子，鄰居是可以報警的，之後警察就來把父母抓走了。我們中國人在西方就經常犯這種所謂「侵犯人權」的錯。在國內，若是孩子不聽話，打兩巴掌很正常。但是他移民美國後，把這個習慣也帶到了美國，孩子一不聽話，舉手就打。這在美國人看來是不可以的！在國內沒有人管這種事，到了美國可就有人管了。鄰居紛紛打電話，要不了幾分鐘警察就來了，他們就詢問孩子的父母：「你們剛纔是不是打孩子了？」父母說：「我家的孩子不聽話，我打了兩下。」你剛說完，警察就給你戴上手銬把你抓走。那是因爲美國打孩子的人少，中國幾乎每家都打孩子，如果按照西方那樣，父母一旦動手打孩子，就把他父母銬起來，那估計中國的監獄都待不下了。所謂「法不責眾」，在中國，衹要不出人命，打孩子是沒人去管的，即使報警也沒人管，而且也無法管。因爲這種事太小了。

再拿詐騙來說，這類案件是有報案下限的，也即詐騙金額必須達到一定數額才能立案。我們就假設這個法定數額爲一千塊。你被人騙了錢，就報警說被人騙了，警察就問你被騙了多少錢，你說三塊錢。法律說，數額太小，尚未達到立案標準，不予立案。爲什麼不能立案呢？因爲法律資源有限。如果每個人被騙了三塊錢都去立案的話，估計所有的公檢法都忙不過來。那我被騙了三塊錢，怎麼辦？忍了這口氣，別去報案了。你即使忍不了，去報案也沒用，法律不給你立案。如此，一千塊以下這個區間就成了法律真空，被騙了衹能自己解決或忍了。這時法律不管你，你如果較真說「難道騙了三塊錢不是騙嗎？」是騙沒錯，即使只是被騙了三塊錢也是詐騙，衹是金額比較小的詐騙而已，但法律解決不了。

小的詐騙案法律解決不了，那靠什麼來解決？衹能靠道德來解決。如果人人都講道德，就不會騙人了，那麼這些小事也就不會發生了。所以，法律衹能大而化之地解決一些極端問題。但人生哪有那麼多極端問題，你也不可能每天都發生極端事件，被別人騙一輩子，而且每次都是三萬塊以上。所以這種極端事件在我們日常生活中的發生概率是非常小的。發生概率最大的都是些雞毛蒜皮的小事，都不歸法律管。但這些小事卻是人生的主旋律，人的一生就是這些小事構成的。

就像在馬路邊，別人踩了一下我的腳，對於我個人來講，這是一件大事：他踩了我的腳，不僅不道歉，反而說我硌著他的腳了，這太氣人了！害我半天都在氣頭上，回到家裡還是一肚子氣，嘴裡一直不停地念叨說「今天真倒霉」！對於我個人而言，這件事就是大事，但這樣的事永遠不歸法律管，那麼歸誰管？歸道德管，法律管不上。你不能因爲別人踩了你一腳就上法院起訴他，這是不可能的，法院也不會給你立案。

但我們日常生活中遭遇的都是這些小事，它跟我們息息相關，對我們的身心影響是非常大的，但是法律管不了。就像夫妻倆吵架，妻子說丈夫實施冷暴力，幾天都不和她說話，就是不理睬她，把她晾在一邊。法律怎麼管？這種情況，法律是永遠管不了的，因爲法律是講證據的，但法律永遠沒有辦法找到夫妻之間不說話的證據。所以被冷暴力就衹能忍著。

仔細想想，在我們的一生中，法律能管的事情是極少的，絕大多數的事情法律都是管不了的，也沒有辦法管。就比如我之前很愛你，但現在不愛了。法律能管得了我愛你還是不愛你嗎？管不了。我愛你或不愛你是品德問題，不是法律問題。比如，夫妻兩人風餐露宿，艱苦創業，創業成功後一方開始鬧離婚。按照傳統道德來說，這是極其失德的事情。因爲當初妻子或丈夫犧牲了那麼多來全力輔助對方，現在剛過上好日子，對方就要離婚，想娶更好的或想嫁更好的，這是非常沒有品德的。但是這個事情只違德不違法。你以夫妻沒有感情爲由提出離婚，法律是無法阻止你的。但是，道德可以阻止你，道德會告訴你，這樣做是不對的。

我們日常生活中之各種事情，真正來到法律層面加以解決的是極少的。把事情拿到法律層面來解決，這在過去叫「經官動府」，就是驚動了官府，這樣的事情是極少的。絕大多數事情都是在道德的範圍內就可以解決。如果一個社會沒有良好的道德，這個社會的存在感、幸福度就會大打折扣。而我們的社會現在就犯了這個錯誤，忽視道德，甚至嘲笑道德，過於倚重法律，以爲法律是萬能的。這就導致現在的社會處處沒有道德，處處缺德，大家都依法而行，而不是依德而行。實際上，法律根本不是萬能的。

雖然倚重法律，處處想要依法而行，但法律又是那麼高冷、遙遠，讓我們沒法依。道德是有溫度的，但我們已經沒有道德了。這就是現在這個社會的現狀。爲什麼每個人都感覺到我們這個社會是冰冷的？是沒有溫度也沒有人情味的？原因就是我們過於倚重法律，忽視了道德在我們人生中、生活中、家庭中、社會交際中的重要性，以爲道德的缺失可以通過法律來彌補。實際上，法律是彌補不了的。

這個世界、這個社會的本質是道德，不是法律，法律只是一個輔助。社會必須德治，光靠冷冰冰的嚴刑峻法是沒有用的。這一點，我完全讚成孔孟的觀點。法律衹能判斷對錯，不能給我們帶來溫暖和幸福。我們生活中的溫暖感、幸福感、溫情感是靠社會道德來實現的。這不是說法律不重要，法律在某些時候相當重要，但那衹是特殊時候，而不是日常生活中的點點滴滴。

那麼這裡就強調，王陽明無論走到哪裡，都非常注重德治——以德治爲主、刑罰爲次，重視興辦教育，移風易俗等等。這不僅在那個時代適用，應該說在人類任何歷史時期都是重要的、必要的，現在更加重要、更加需要。但到現在，人們還沒有認識到問題之所在，一味地沉溺於法律萬能論之中，認爲衹要把法律再完善完善，就一定會有什麼效果，這就有點兒陷入幻覺之中了。

好在我們現在又開始復興國學了，至少在理論上已經回歸到過去的德治中，認識到德治遠遠重要於法治。在完善法律的前提下，應該下大力氣，再次復興德治，大力推行德治。因爲真正的幸福，人與人之間的溫情，

一個有教養、有規矩、有次第的社會是由道德來塑造的。那麼道德又來源於哪裡？來源於儒家。因爲佛家和道家不是建立在道德哲學、道德思想之上的。因此，弘揚佛家或道家起不到重塑社會道德的作用，只有弘揚儒家才能起到這個作用。儒家不僅是中國，而且是全人類唯一一個十分成熟而悠久的建立在先驗道德、自律道德之上的智慧體系、思想體系。關於德治就闡述到這裡。

十一月，守仁到京入覲（jìn），館於大興隆寺。此時他與湛若水重逢，非常高興。若水亦是明代著名思想家，觀點與守仁相近。弘治十八年，守仁在京任兵部武選清吏司主事時，若水爲翰林庶吉士，二人曾相期以共倡聖學爲事。次年守仁貶謫龍場，若水作《九章》相贈。此後一別，生死茫茫。今番重見，如何不喜？此時後軍都督府都事黃綰慕守仁名，經友人儲柴墟介紹，亦與守仁相識，於是黃、湛、王三人遂訂終身共學之盟。十二月，朝廷任守仁爲南京刑部四川清吏司主事，令下，若水和黃綰商量留守仁，遂通過冢宰楊邃庵改任守仁爲吏部驗封清吏司主事。時若水住長安灰廠，守仁亦搬至長安灰廠若水宅右邊居住。黃綰回憶說：「予三人者自職事之外，稍暇，必會講；飲食起居，日必共之，各相砥礪。」

「黃綰（1480—1554，一說 1477—1551）」：明代理學家，字宗賢，號久庵，又號石龍。曾兩度入仕致仕。爲學上有三變，早年師事謝鐸（duó），宗程朱，正德五年（1510）認識王陽明，嘉靖元年（1522）拜入王門，轉宗王學，稱其「真吾師也」[①]（《明儒學案・黃綰》）。晚年又轉而批評程朱和王陽明（後文會進一步解釋爲何出現此種現象）。

「儲柴墟（1457—1513）」：儲巏（quán），字靜夫，號柴墟，揚州府泰州（今江蘇泰州）人。儲巏九歲能屬文。明憲宗成化十九年（1483），鄉試與次年會試皆名列第一，被授南京吏部考功主事，爲官嚴正，考注臧否，一出至公，改爲郎中，擢太僕卿，歷左僉（qiān）都御史、戶部侍郎，所至盡革宿弊。宦官劉瑾用事，儲巏憤其所爲，引疾求去，劉瑾敗後，以故官召，辭不赴。後起爲南京戶部左侍郎，改吏部。明武宗正德八年（1513），卒於任上。[②]

此段講王陽明與湛若水、黃綰三人立下終身共學之盟，三人處理朝廷公事之餘，但凡有一點兒空餘時間，必定舉行會講，共同昌明聖學爲務。「會講」是中國古老的學術研討方式，歷史上最早的著名會講是南宋乾道三年（1167）朱熹與張栻在岳麓書院舉行的「朱張會講」。到了淳熙二年（1175），呂祖謙邀請朱熹、陸九淵兄弟等相會於信州（今江西上饒）鵝湖寺，舉行「鵝湖之會」，這也是歷史上轟動一時的著名會講。

據說，當時朱熹與張栻兩位大師在岳麓書院會講時，曾當眾辯論《中庸》要義。講堂上并排擺著兩張太師椅，下面有眾多聽講的學生。你讚成誰家的觀點就站入誰家的陣營。當時，朱熹和張栻辯論到緊要處，曾連續三晝夜沒有停下來。各地的士子得到消息後，紛紛騎快馬從四面八方趕來聽講，以至於路上人流絡繹不絕，飲馬池的水一下就被馬喝光了，可謂盛況空前。這種書院會講的形式發展到了明朝中葉後，就成了有一定組織形式的講會：書院提前確定好講會的時間，開會之前先發出請帖，到了講會時，主講人講授完畢，令學生自由討論，各抒己見，最後以茶點結束講會。[③]

若水回憶說：「時講於大興隆寺，而久庵黃公宗賢會焉。三人相歡語，合意。久庵曰：『他日天台、雁蕩，當爲二公作兩草亭矣。後合兩爲一焉，明道一也。』」可見，三人相與切磋學問，有如魚水。

此後，方獻夫亦來受學。獻夫時爲吏部郎中，位在守仁之上，及聞守仁論學，就執贄（zhì）事以師禮。此外，這一時期來就學的還有穆孔暉、顧應祥、鄭一初、應良等二十餘人。

---

① 參見中國孔子基金會主編《中國儒學百科全書》，中國大百科全書出版社 1997 年版，第 727 頁。
② 傅璇琮、許逸民、王學泰等主編《中國詩學大辭典》，浙江教育出版社 1999 年版，第 521 頁。
③ 參見陳谷嘉、鄧洪波主編《中國書院史資料》，浙江教育出版社 1998 年版，第 2595 頁。

「久庵黃公宗賢」即黃綰，他的號即「久庵」，字是「宗賢」，「公」表尊稱。當時，他們三人在北京講學主要是在大興隆寺進行。在大興隆寺講學期間，王陽明得弟子黃綰、方獻夫等二十餘人，黃綰後來成爲浙中王門的代表人物，而方獻夫則成爲閩粵王門的代表人物。

這一時期守仁最爲關注的，是修養實踐之功。他認爲，學爲聖人，必須廓清心體。有學生疑其難，守仁說，聖人之心明如鏡，自然不須磨刮廓清。若常人之心，有如未開之鏡，祇有痛下功夫，磨刮一番，才能廓清駁蝕。如果好易惡難，不下功夫，必然流入禪學。

這裡反映出王陽明此時對包括禪學在內的佛家有了明顯的攻擊和偏見，認爲祇有儒家下工夫，佛家不下工夫。實際上，不僅儒家下工夫，儒佛道各家都下工夫，若是不下工夫，都不會生存下來，更不會成聖成佛成道。當然，儒佛道各家也都存在一些虛浮之徒，出現一些偽君子、偽智者，但是出現這些偽君子、偽智者不代表各家就不注重工夫。儒家固然注重工夫，道家也相當注重工夫，佛家更加註重工夫，儒佛道全部都勸學人好好用功。王陽明此處刻意抬高自家（儒家），貶低他家，莫須有地誣陷禪學，非聖者所爲。聖者應該心包天地，你卻連一個禪學都包容不了，怎麼能夠心包天地？這是嚴重的門派之見，這是嚴重的所知障，給後世的爭論埋下了種子。

錢德洪說：「按先生立教皆經實踐，故所言懇篤若此。」這種重視實踐的功夫，在守仁那裡，乃是一貫的。

注重實踐沒有問題，但是厚此薄彼就有問題了。其實，重視實踐不僅在王陽明那裡是一貫的，在六祖慧能那裡也是一貫的，在道家全真派祖師王重陽[①]及他門下的「北七真」那裡，更是一貫的。

史載，王重陽在四十八歲遇僊人指點得到修真竅訣，於金世宗大定元年（1161）在終南山下的南時村（今陝西戶縣）修建了一座墳墓，內設密室一間，他稱之爲「活死人墓」，自己待在裡面修行。修了兩三年後把活死人墓填埋了，又遷終南縣劉蔣村，再次結茅修道。從南時村的活死人墓到劉蔣村的茅庵，王重陽前後持續閉關修行了七年（一說十二年）[②]，於大定七年（1167）終於修成大道。金庸武俠小說《神雕俠侶》裡有個「古墓派」，主人公是小龍女，其故事原型就是王重陽。

王重陽修成以後，就一把火燒了閉關茅庵，前往山東尋找他的有緣弟子。他先後度化了七人，這七人就是重陽七子——馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通、孫不二。而且這七人各自創立了自己的流派：①馬鈺創全真道遇僊派；②譚處端創全真道南無派；③劉處玄創全真道隨山派；④丘處機創全真道龍門派；⑤王處一創全真道嵛山派；⑥郝大通創全真道華山派；⑦孫不二創全真道清靜派。[③]因爲他們的主要活動區域在北方，所以人稱「北七真」。

王重陽來到山東度化的第一個弟子是馬鈺[④]。馬鈺是山東牟平人，妻子是孫不二（本名孫富春）。他的家族號稱「馬半州」，是名列金國前十的富豪家族，不是一般的富有。爲了度化馬鈺，王重陽直接來到他家。馬鈺雖想出家追隨師父修道，但奈何家大業大，屢次被妻子孫不二爲難阻攔，遲遲沒有下決心。王重陽乾脆在他家築庵住下，前後閉關三個多月，向二人施展神通，曉之以理動之以情，最終成功地把他們夫妻二人度化了，此即「百日鎖庵，分梨十化」。他們二人從此下決心要拜師修道。

---

① 王重陽（1112—1170），道教全真派創始人。始名中孚，字知明，號重陽子。咸陽市秦都區人。幼學儒術，長大後入學府，善於作文，頗喜弓馬。年輕時投靠金廷，易名世雄，字德威，以求取功名富貴。因仕途失意，辭官解印，黜妻棄子，隱居終南劉蔣村，沉淪酒罈，自暴自棄。金己卯四年（1159）夏望，醉臥於甘河鎮，自稱遇僊入道，更名王喆，號重陽子。從此潛修金丹，佯狂裝瘋，開始了他的修道生涯。後來打坐，確立全真宗旨，倡道關中。大定七年（1167）東出潼關，於山東寧海（今牟平）築圜傳教，度化了馬鈺、譚外端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通、孫不二七大弟子，號稱「全真七子」。先後在文登、寧海、福山、萊州一帶成立了五個群眾性的「三教會」，製定了全真立教大綱十五條，從此全真道正式爲教。著有《重陽全真集》《教化集》《立教十五記》等。

② 齊守成、張穎、陳速等點校：《全真七子全書》，春風文藝出版社 1989 年版。

③ 參見胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 72 頁。

④ 馬鈺（1123—1183），全真道二代掌教，原名從義，字宜甫，入道後更名鈺，字玄寶，號丹陽子，世稱馬丹陽。著有《洞玄金玉集》十卷。

拜師以後，王重陽對馬鈺說：「你夫妻二人真心修道，自無不可。但若要修道，須捨盡家財，我纔傳你們大道。如此你們纔會一心一意，了無牽掛。另外你們不能待在家鄉，應該跟我到山洞裡修行。」於是馬鈺就跟王重陽離開家鄉來到寧海（今山東煙台牟平）的昆嵛（yú）山（海上僊山之祖），此山海拔在八九百米左右。他們來到昆嵛山之後，找到一處天然形成的石洞，就是一塊巨石從平地凸起，巨石內空而形成了石洞，此即「煙霞洞」。煙霞洞高約三米，深約七米，王重陽令弟子稍加雕鑿後，就住到裡面潛心講學、修行。因爲過去的工具都比較原始，所以衹能在原有的基礎上略加開鑿，石洞大體還是原來天然的樣子。書載：「師領馬鈺等住昆嵛山。始至，指而言曰：『是中有煙霞洞，我先世修道之所也。』命鑿之，其器具之朽者與玉池井尚在。」①

大定七年（1167），王重陽除了將馬鈺夫婦二人收爲徒弟，還收了丘處機、譚處端、劉處玄、王處一、郝大通等幾個弟子。王重陽就帶著徒弟幾人在煙霞洞裡苦修（馬鈺的妻子孫不二單獨住在煙霞洞附近的山洞）。後來王重陽以此爲中心，在山東寧海、文登、萊州幾地弘道，創立全真教（也稱「全真道」）。煙霞洞後來成爲王重陽創立教派的「洞天福地」，這是後話。

當時，王重陽要求眾弟子苦行，以磨煉心志，讓他們盡早成就。所以，他的弟子晚上不睡覺，要「金雞獨立」，也即一條腿站累了，就換另一條腿站，總之始終保持著一條腿站立。他們的修行室距離地面有一層樓那麼高，人摔下去不會摔死，但會摔傷。王重陽是刻意把修行室建在那個位置。每天晚上，他們就在修行室單腿站立，站著站著站累了就「咚」地倒下去，摔得鼻子臉上都是血，怎麼辦呢？爬起來繼續站。站著站著又困了，又摔下去，再爬起來，……如此數年，他們前前後後不知道摔了多少次，終於修道有成。修成以後，就再也不會摔下去了，一站就是一夜。後來，他們不是站在洞中，而是直接站於空中。他們的神通是很厲害的，書上都有明確的記載。由於我之前學習過道家，瞭解過這一段歷史，被他們的事蹟深深感動，心嚮往之，就想有機會我一定要去朝拜這個道家修行聖地。因此，我後來專門去了現場考察。

此外，我還去過龍門派的起源地龍門洞（今陝西寶雞隴縣境內）。這個門派之所以叫「龍門派」，就是因爲丘處機和他的弟子曾經在龍門洞長期潛心修道過。從誕生開始一直到現在，龍門派都是中國道教最大的一個流派。

當年王重陽收徒兩三年後，於大定十年（1170）僊逝。丘處機是眾師兄弟中年齡最小、入道最晚的一個，他與眾師兄弟爲祖師守喪三年期滿後，就獨自一人前往陝西寶雞磻（pán）溪（相傳爲姜子牙釣魚之處）潛心修道六載，後又到龍門山隱修七年，前後修了十三年後在龍門洞悟道。當時丘處機修行的龍門洞實際上不是山洞，而是一個形如太師椅的懸崖，上面分佈著大大小小二三十個山洞。丘處機及其弟子們就在這些山洞中苦修。關於這些山洞，有一個未解之謎，就是好幾個山洞裡面都有一個超級大水缸，水缸的口徑比山洞的口徑還大，但水缸沒有任何破損的痕跡，那麼，這些大水缸是如何進入山洞的？直到現在這個謎也沒有解開，唯一的解釋就是使用神通弄進去的，否則解釋不通。

除了水缸之外，這些山洞還有一個神奇的事情：好幾個山洞裡面都有一塊光溜溜、圓滾滾的「磨性石」。顧名思義，這些石頭就是用來磨煉性子的。最開始的時候，這些石頭是非常粗糙的。相傳當時丘處機在打坐之餘，每天把重達一百多斤的大石頭從山上滾下去，再從山底把石頭抱回來，通過這樣的方式來磨煉自己的毅力、耐心與恆心。等到粗糙的石頭被滾得光光滑滑的時候，煉性工夫也就完成了。

推測一下，要想把一塊不規則的粗糙石頭磨成又溜又圓的石球，每天不間斷地滾動，至少也得十年（實際上是七年）。困乏的時候，滾動這塊石頭；心情煩躁的時候，滾動這塊石頭；感到孤獨的時候，還是滾動這塊石頭。總之，在山洞裡，覺得不爽的時候，沒有其他的事情可做，唯一能做的事情就是玩弄、滾動這塊石

① 〔金〕王重陽著，白如祥輯校：《王重陽集》，齊魯書社 2005 年版，第 343 頁。

頭。等到這塊不規則的石頭磨得又光又圓的時候，你的寂寞、你的煩惱、你的空虛都沒有了，那個時候，你的道也就修成了。

之所以講這些，就是想說儒佛道沒有一家是不用功的。而王陽明說「好易惡難，不下功夫，必然流入禪學」，這麼說話就欠周全了，是擅自誣陷佛家，這樣不好。

此時守仁還詳爲朱陸同異之辨。守仁既倡心學，自然涉及與朱陸的關係問題。還在龍場時，席書已向守仁問及此問題，守仁未爲詳答。此時王輿庵與徐成之爲這一問題辯論不決，守仁詳爲分析。他認爲，陸象山不專尊德性，而朱子不專道問學。因爲陸子未嘗不教其徒讀書，而朱子亦說「居敬窮理」。故朱陸雖其所以爲學不同，而要皆不失爲聖人之徒。祇是朱子之學，流傳日廣，天下之人童而習之，深入人心；而陸子之學，卻被廢棄，可謂是太不公平。「故僕嘗欲冒天下之譏，以爲象山一暴其說，雖以此得罪無恨。晦庵之學既已章明於天下，而像山猶蒙無實之誣，於今且四百年，莫有爲之一洗者。使晦庵有知，將亦不能一日安享於廟廡之間矣。」守仁此時雖然沒有是陸非朱，但他欲光大陸學的思想傾向，是明顯的。

「此時守仁還詳爲朱陸同異之辨。」王陽明這個時候，詳細地進行了朱熹和陸象山之間有什麼異同的研究。「守仁既倡心學，自然涉及與朱陸的關係問題。」這裡「心學」的表述仍然有問題。當時，「陽明心學」這一概念尚未誕生，當然也就不會出現「陽明心學」這個名字。但王陽明開悟後，四處講學傳道，自然涉及朱熹和陸象山（陸九淵）的關係問題，也就是誰是儒家正宗的問題。這個問題是橫梗在所有儒者心中的一個問題，所以王陽明在龍場時，席書就這個問題問過王陽明，但王陽明沒有詳細解答。直到此時，王輿庵與徐成之兩人爲這個問題爭論不下，王陽明就給他們詳細分析。

「他認爲，陸象山不專尊德性，而朱子不專道問學。」「尊德性」和「道問學」是儒家的兩個重要術語。「尊德性」就是做內在心性工夫。「道問學」就是廣涉經論，廣聞精思。陸象山是偏向於尊德性的，朱熹則是偏向於道問學的。

「因爲陸子未嘗不教其徒讀書，而朱子亦說『居敬窮理』。故朱陸雖其所以爲學不同，而要皆不失爲聖人之徒。」王陽明的意思是：「別看陸象山在學術主張上是偏於『尊德性』的，事實上他也沒有少讀書。反過來說，別看朱熹處處提倡『道問學』，其實朱熹也有做心性工夫。所以朱熹和陸象山雖然在爲學上有不同之處，但他們都不失爲聖人之徒。」

王陽明在這裡沒有說到點子上。陸九淵與朱熹爲學的根本區別在於，一個是般若智慧，一個是經驗智慧。這不是多讀兩本書、少讀兩本書的問題。多讀兩本書，並不能證明你就一定是「道問學」；少讀兩本書，也不能證明你就一定「尊德性」，它們的差別不在這上面。朱陸的問題是，朱熹非要把先驗智慧的儒學變成經驗智慧的學問，而陸九淵始終持守孔孟的心性之學、成聖之學（先驗智慧）之根本宗見不放。他們兩個是在宗見上的差別，不是讀書上的差別，王陽明沒有說到問題的根本。

「祇是朱子之學，流傳日廣，天下之人童而習之，深入人心；而陸子之學，卻被廢棄，可謂是太不公平。」朱熹之學被定爲官學，流傳於天下，人人從小學的都是朱熹之學，所以說它深入人心；反觀陸九淵的學問，卻被廢棄，的確太不公平了。

「『故僕嘗欲冒天下之譏，以爲象山一暴其說，雖以此得罪無恨。晦庵之學既已章明於天下，而像山猶蒙無實之誣，於今且四百年，莫有爲之一洗者。使晦庵有知，將亦不能一日安享於廟廡之間矣。』」這裡的「僕」是王陽明自稱。「冒天下之譏」就是甘願做出讓天下人譏笑的事情。「晦庵之學」就是朱熹之學，「晦庵」是朱熹的號。到了王陽明這個時候，朱熹已經作爲儒家聖賢之一從祀於孔廟中，他的塑像被供奉在孔廟的大成殿中，享受世代子孫的祭拜。在儒家，最高的榮譽就是死後能夠配享孔廟。什麼叫「配享孔廟」？就

是像朱熹這樣，自己的塑像被後人塑到孔廟裡。孔廟不是一般的地方，不是你想塑就能塑進去的，必須是皇帝親自下詔才行。王陽明認爲，同樣是聖人，爲什麼朱熹能夠從祀於孔廟，而陸九淵不僅沒有配享孔廟，「猶蒙無實之誣」？到現在已經四百年了，也沒有人爲他洗清這個「無實之誣」，我願意爲陸九淵張目，把他的名聲爭回來，哪怕因此得罪天下士子也無所謂。假如朱熹泉下有知陸九淵被如此對待，他恐怕一天也不能安享在孔廟中吧。

正德六年十月，守仁升文選清吏司員外郎。是時，湛若水奉命出使安南封國。二人分別，依依不捨，守仁作《別湛甘泉》二首，其一云：「行子朝欲發，驅車不得留。驅車下長阪，顧見城東樓。遠別情已慘，況此艱難秋！分手訣河梁，涕下不可收。車行望漸杳（yǎo），飛埃越層邱。遲回歧路側，孰知我心憂!」又作《別湛甘泉序》說：「吾與甘泉友，意之所在，不言而會；論之所及，不約而同；期於斯道，斃而後已者。今日之別，吾容無言。夫惟聖人之學難明而易惑，習俗之降愈下而益不可回，任重道遠，雖已無俟（sì）於言，顧復於吾心，若有不容已也。」他是完全把湛若水視爲自己的同道和知己的。

王陽明這段話說得非常懇切，聖人之學確實是「難明而易惑」，不僅儒家如此，佛家、道家同樣如此，這是三家共同面臨的一個問題。

「習俗之降愈下而益不可回，任重道遠，雖已無俟於言，顧復於吾心，若有不容已也。」這裡的「習俗」指惡習；「無俟於言」指不用多說什麼；「不容已」指義所當行，不得不這麼做。王陽明已經隱約感覺到中華民族和中華文化在江河日下，我們從上古傳下來的種種優良民俗，正在急速退變成惡俗惡習。惡俗惡習不是一日養成的，而是數百年慢慢地變質而來的。到了王陽明那個時候，他感覺到問題已經很嚴重了，但他沒有看到的是，在他身後問題會更加嚴重，到了清朝末年都嚴重到了極限。由於我們之前渾渾噩噩習以爲常，並不覺得我們這些惡俗惡習有多麼醜陋。幸好，有以魯迅爲代表的志士仁人的吶喊，將這些醜陋惡習一一揭露出來，我們纔猛然驚醒：原來我們這個民族、這個社會、這個國家竟然如此醜陋不堪！問題竟然如此嚴重！這讓更多的仁人志士從靈魂深處感到震撼，才有了奮起自救之決心。想來，王陽明那個時候，習俗、風氣已經很不好了，但相對而言，還不是太嚴重。王陽明意識到自己所要承擔的責任和使命任重道遠。

次年三月，守仁升考功清吏司郎中。十二月，又升南京太僕寺少卿，便道歸省。是年，弟子徐愛升南京工部員外郎，與守仁同舟歸越。由此，守仁結束了在京兩年的官宦生涯。在與徐愛同舟歸越的途中，論《大學》宗旨，使徐愛「聞之踴躍痛快，如狂如醒者數日」,「不覺手舞足蹈」。這說明守仁的新說具有吸引人的魅力。正德八年十月，守仁由家鄉赴南京就任，分署滁州督馬政。錢德洪說：「滁山水佳勝，先生督馬政，地僻官閑，日與門人遨遊瑯琊、讓泉間。月夕則環龍潭而坐者數百人，歌聲振山谷。諸生隨地請正，踴躍歌舞。舊學之士皆日來臻。於是從游之眾自滁始。」作於此時的《山中示諸生》五首，其二云：「滁流亦沂水，童冠得幾人？莫負詠歸興，溪山正暮春。」

「次年三月，守仁升考功清吏司郎中。十二月，又升南京太僕寺少卿，便道歸省。」此處「次年」就是正德七年（1512），這年王陽明升了兩次職，擔任南京太僕寺少卿時，途中順道回了一趟老家探望親人。

「是年，弟子徐愛升南京工部員外郎，與守仁同舟歸越。由此，守仁結束了在京兩年的官宦生涯。」正德七年（1512），王陽明的妹夫兼弟子徐愛也要到南京做官。他們一起坐船回浙江越城老家。到這裡，王陽明就結束了北京兩年的官宦生涯，他被調到了留都南京，官職比較清閑。在坐船歸家的途中，王陽明給徐愛講了《大學》宗旨，徐愛聽得暢快。正德八年（1513），王陽明到南京赴任，分署滁州督馬政。

「錢德洪說：『滁山水佳勝，先生督馬政，地僻官閑』」。「地僻官閑」指地也偏僻，官也是個閑差。

王陽明每天和學生們遊歷和講學於滁州的瑯琊山（更普遍的叫法是「琅琊山」）、讓泉、龍潭等山水間，「歌聲振山谷」。「諸生隨地請正」：「請正」即請教，就是學生們隨時隨地向王陽明請教學問，王陽明也是隨機指點他們，師生都很快樂。

當年，子路、曾點、冉有、公西華侍孔子，孔子讓他們各言其志。曾點說：「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩（yú），詠而歸。」孔子聽了喟然而嘆：「吾與點也。」

「暮春」：春季末期，農曆三月。「春服」：春裝，春天來了天氣變暖，就可以脫掉厚厚的冬裝，穿一些比較單薄、輕便的衣服。「冠者」：按照古禮，男子二十歲行加冠禮，標誌著成年，此處「冠者」代指成年人。「沂」：指沂河，發源於山東，流入江蘇。

此句大意是：子路、曾點、冉有、公西華侍奉孔子於左右，孔子讓他們各自說出自己的志向。曾子說，他特別想做的事情既不是齊家，也不是治國，而是偕同幾位朋友，在春光明媚、惠風和暢的日子裡踏踏青，到沂水中沐沐浴，在河水邊吹吹風，在春風中跳跳舞，累了就唱著詩歌往回走。孔子聽到曾子這樣說，不僅沒有罵他是小情調、胸無大志，反而喟然嘆曰：「吾與點也。」意思就是「咱倆想到一塊去了，我也是這樣想的」。

孔子此時已清醒地知道自己的道不能推行，曾點志在道而不在政，意在隱而不在出，引起他心靈的共鳴。守仁此時的心情，可以說是與孔子息息相通的。故他在滁州樂山樂水，並在遊山玩水間點化學生。他作詩云：「無奈青山處處情，村沽（gū）日日辦山行。真慚廩（lǐn）食虛官守，只把山游作課程。谷口亂雲隨騎遠，林間飛雪點衣輕。長思淡泊還真性，世味年來久絮羹。」遊山尋水，是最能體會和復歸人的真性的。

上面這首詩意境很好。其中「真慚廩食虛官守，只把山游作課程」的大意是，王陽明說：「我真慚愧呀，我就知道屍食終日，把遊山玩水當成了課程。」

滁州講學，守仁最強調的是靜坐。他後來回憶說：「吾昔居滁時，見諸生多務知解，口耳異同，無益於得，姑教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效。」

這裡又提到「靜坐」，再次證明，儒佛道各家都講究靜坐，並非祇有佛家、道家才靜坐，儒家也講究靜坐，只不過各家的側重點不同而已。

「諸生多務知解」，所謂「知解」就是理論上的領悟，甚至是口頭之領悟，王陽明說弟子們大多逞口舌之利。「無益於得」的「得」，即《大學》「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」的「得」。若想有「得」，必須通過嚴格踐行「止」「定」「靜」「安」「慮」幾個環節，所以這個「得」指的是實修實證、變化氣質，指的是證悟而非理悟。

「姑教之靜坐」，「姑」即姑且，此處作「方便法門」講，權且給他們一個方便法門，這個法門就是靜坐。靜坐的時候，感覺到身心舒泰，氣血和暢，心清神明，神清氣爽，用現在的話說，就是幸福感大增。

「一時窺見光景」，「光景」是儒家專用詞，也叫「風景」「景象」，但大多時候是用「光景」，偶爾用一下「風景」「景象」。儒家的「光景」「風景」「景象」等同於佛道兩家的「境界」「覺受」。這句話意思是，一時之間，眾弟子們個個都獲得了或深或淺的境界和覺受。「頗收近效」，因爲獲得了一些覺受和境界，這些弟子們學習和做學問的興趣就大爲增加。否則一味停留在口頭上枯燥地談來談去，時間久了，大家都會興趣索然。

正是基於這樣的原因，王陽明就教他們靜坐。大家靜坐不久，都或多或少產生了一些光景、境界。但是初步學靜坐，境界不可能太深，都比較淺顯。但即使是淺顯的境界，也大大增加了他們的學習興趣和對聖學

的體會和理解。古人云「紙上得來終覺淺，絕知此事要躬行」，體會比什麼都重要。必須躬行實踐，必須把全副身心滾進去切身體會一番，這樣得來的理解與大腦的記誦之學所給人的感受和衝擊，完全是不一樣的。王陽明就教大家先靜坐收心，以免心總是散亂放逸，心在這樣的情況下，什麼學問都做不成。

我們現在所有的學校都不教靜坐。這是因爲現行的教育制度都是從西方傳進來的。由於西方沒有靜坐，因此，我們中國從幼兒園到大學的學校，也沒有靜坐。靜坐是一個非常好的學習方法，尤其是對孩子的學習來說意義更大。因爲孩子的心總是處在動盪與散亂之中，自律性很差。在這種情況下，如果不教他靜坐，他幾乎學不進去，幾乎沒有辦法學習。衹有讓他的身心沉下來，他纔能學一點兒東西。學校不教靜坐，這是很麻煩的一件事情。要是我們的學校從幼兒園開始，堅持每天教孩子靜坐十分鐘，這對一個孩子的身心健康以及他的學習幫助之大，難以稱量，無論怎麼說都不爲過。但遺憾的是學校沒有教靜坐，而且也沒有會靜坐的老師，教育局和學校更沒有規定這麼做。學校不僅不教孩子靜坐，反而鼓勵孩子瘋狂地玩耍。孩子越玩耍，身心就越渙散。當然也不是不讓孩子玩耍，而是要動靜結合。現在的問題是，孩子們衹有動，沒有靜。好多孩子只知道動，動成癮了停不下來，就得了多動癥，一秒鍾不動都不行，安靜不下來。這樣下去，孩子身心無法和諧，無法打成一片，很是麻煩。

因此，從理論上講，「靜坐」必須作爲一門功課加入各級學校的課程之中。它是我們中國數千年文化的瑰寶，是儒佛道摸索出來的方便法門（途徑、門徑），操作起來極爲容易。儒家、佛家、道家各家都教人靜坐，而且總結出一個理論，叫「靜能生慧」。它是儒佛道之共見，也是儒佛道之共法，爲各家所遵守。「靜能生慧」展開來講，就是《大學》裡的「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」。概括言之，「靜能生慧」的意思是，衹有安靜下來，才能夠產生智慧。這個智慧既包括先驗智慧，也包括經驗智慧。經驗智慧不是在動盪中產生的，也是需要在安靜中才能產生的。先驗智慧更是在安靜中才能產生。因爲靜則澄，澄則清，清則透，透則明。明就是無相光明。如果我們的身心很渾濁，心性的無相光是透不出來的。衹有身心清淨了，變得像一塊透明的玻璃那樣透亮，我們與生俱來的心性的無相光才能透出來。無相光明透出來就叫「良知呈現」「道德覺醒」「先驗智慧呈現」，它們是一個意思。所以，孩子安靜不下來，怎麼可以？儒佛道之所以都這麼強調靜坐和禪修，原因就是靜則澄，澄則清，清則透，透則明。

王陽明當然也知道靜坐的重要性和必要性，因爲他本人就是在靜坐中開悟的。因此，他就教他的弟子、學生練習靜坐，以澄淨身心。這樣做非常有助於理解聖學，走進聖學，相應於聖學。

又說：「教人爲學，不可執一偏。初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，多是人欲一邊，故且教之靜坐、息思慮。久之，俟[①]（sì）其心意稍定，只懸空靜守如槁（gǎo）木死灰，亦無用，須教他省察克治。」守仁教人靜坐，後來被人視爲禪學。

這裡用詞不准。不是「後來」他纔被人視爲在教禪學，而是在當時就有很多人批評王守仁，說他是在教禪學，不是在教儒學。

我從事學術研究幾十年，通過本人的親身經歷，再加上幾十年來讀前人的書，得出一個結論：在任何時代，包括我們這個時代，包括王陽明那個時代，真正有思想、有學問、有真見地、真工夫、真才實學的學者寥若晨星，絕大多數的所謂「士林」，所謂「知識分子」，都是混飯吃的隨波逐流之輩。他們都是一些世俗之人，沒有任何深度，因循守舊，保守封閉，隨世搖擺，衹要當時的風氣往哪邊倒，他們就往哪邊倒。所以，我們不要太高看知識分子，他們沒有值得被高看的一面。對於絕大多數人來說，知識分子不過是七十二行中的一個行業而已，與鐵匠、篾匠、木匠、農民、樵夫、理髮師等沒有本質上的差別。但自古以來，知識分子

① 俟：等待。

總是把自己高看一等，這就讓世人產生了一種誤會，以爲他們好像是高於鐵匠、農民等其他行業之人。其實未必。明朝文學家曹學佺曾做過一副著名的對聯：「仗義每多屠狗輩，負心多是讀書人。」[①]事實上，很多讀書人比一般人還狡猾，比一般人的德行還差，他們自己說的話，自己都不相信、不遵守。最遵守知識分子說的話的人，往往不是知識分子本人，反倒是那些目不識丁的山野村夫，他們把知識分子說的每一句話都當聖旨一樣去遵守。

比如知識分子整天讓別人做人要有仁義道德，但其實他們自己最沒有仁義道德，他們自己是最跟風倒的人、最沒骨氣的人、最沒人品的人、最沒人格的人，可他們滿口仁義道德，教別人怎麼做人，教別人怎麼有人品。山野村夫們就真的相信了，相信以後，他們就真的去做了。所以，真正講義氣的、真正不折不扣執行聖人教導的不是知識分子，而是那些山野村夫們，他們反倒把人做得很好，把聖賢的教導做得很好。爲什麼？因爲他們的心思不「活」，沒有一肚子花花腸子，人很老實，知識分子講什麼，他們就去做什麼。而知識分子自己由於學了點文化，腦子太「活」了，一「活」就沒有底線了，就隨世變遷了，就無法做到「富貴不能婬，貧賤不能移，威武不能屈」[②]了。

在知識分子中，絕大多數人都是很保守的，他們不僅沒有什麼創新，而且普遍而言，他們的思想比一般的老百姓還要保守，他們不允許新思想、新觀點的誕生。不僅在中國是如此，在全世界都是如此。在任何一個時代，首先打擊新思想的就是知識分子，就是知識分子的同行。他們的同行最先想著各種辦法迫害、打擊新思想，包括陽明新思想，也即我們現在所說的陽明心學。和陽明心學最不共戴天的、打擊陽明心學最嚴厲的就是士林中的代表，他們誓死要把陽明心學給撲滅掉、扼殺掉。由此可見，他們的思想有多麼保守，他們有多麼不能容忍新思想、新學說的誕生。但如果你聽他們說話，他們每個人表面上都很歡迎新思想，他們經常教導別人要敞開胸懷，要擁抱未來，要擁抱新生事物，可實際上最不擁抱新生事物的人就是知識分子，最反感新生事物的人就是知識分子，就是讀書人階層。過去把知識分子和讀書人階層稱爲「士林」或「儒林」。有本書叫《儒林外史》[③]，此書把儒生們的醜陋嘴臉全部揭露了出來，他們一個個都滿肚子男盜女娼，一肚子功名利祿，比俗人還俗，但他們都戴著儒者的面具，都以孔孟之徒自居，都以聖學之徒自居。因此，我們不要太把知識分子當回事，他們醜陋起來比我們老百姓醜陋得多了。其實，最本分、最質樸的倒是那些山野村夫們，他們更可愛，他們的感情更真摯，他們的心靈更朴素，他們的爲人更真誠。

當時的知識分子爲了打擊陽明新思想，就說陽明教的內容是禪學。陽明教的內容怎麼就成了禪學了？僅僅因爲他教人靜坐，就成了禪學了？他們爲什麼不對陽明教的內容進行核實，就給人家亂扣帽子？這種做法很討厭，但它又大量存在於每一個時代，也包括我們這個時代。在我們這個時代，如果出了一個新思想、新學說，老百姓都普遍接受了，最不接受的反而是知識界，他們對此百般挑剔，百般嘲笑，百般打擊。陽明當時也遇到了這種情況，他教的內容被世人嘲笑爲禪學，說他是穿著儒家服裝的禪師等等。

其實陽明講的半點兒都不是禪學，而是正宗的孔孟之道、孔孟之學。如果連陽明都不是正宗的儒家傳人，那我真的不知道誰是正宗的了。判斷一個學說是不是儒家之正宗，就看其有沒有始終緊扣著良知說話，有沒有始終緊扣著道德覺醒而立言立教——此處的「教」指的是「教育」的「教」，不是「宗教」的「教」，因爲儒家沒有宗教。如果是，這個學說就是儒家之正宗；如果不是，哪怕不教靜坐，這個學說也不是儒家之正宗。所以，是不是儒家之正宗與教不教靜坐八竿子搭不上邊。

---

① 程慧琴、王凌：《明末循吏馮夢龍》，海峽文藝出版社 2021 年版，第 109 頁。
② 語出《孟子・滕文公下》。（楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 141 頁。）
③ 《儒林外史》：長篇小說。清代吳敬梓作。五十六回。成書於乾隆十四年或稍前，先以抄本傳世，初刻於嘉慶八年。全書以寫實主義方法描寫各類士人對於「功名富貴」的不同表現，一方面真實地揭示了人性被腐蝕的過程和原因，從而對當時吏治的腐敗、科舉的弊端、禮教的虛偽等進行了深刻的批判和嘲諷；一方面熱情地歌頌了少數人物對於人性的守護，從而寄寓了作者的理想。白話的運用已趨純熟自如，人物性格的刻畫也頗爲深入細膩，尤其是採用了高超的諷刺手法，使該書成爲中國古典諷刺文學的傑作。〔參見夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 1904 頁。〕

靜坐是聖學之本。儒家聖學教靜坐，佛家聖學教靜坐，道家聖學教靜坐，全人類的聖學，沒有哪一家聖學是不教禪修、不教靜坐的。不教靜坐的學問，一定是俗學。因爲我們普通人的身心處在心猿意馬、顛倒錯亂、氣偏質礙之中，比如有的人身心中充滿了戾氣，有的人身心中充滿了濁氣，有的人身心中充滿了病氣（這個人病懨懨的），總之，我們的氣是偏的、濁的。因此，我們要把氣給淨化掉，變成清氣。因爲自古以來，不管是儒家聖人、佛家聖人，還是道家聖人，所有的聖人都遵循著一個共有的規律：聖人秉清氣而生。也就是說，衹有氣清了，聖人才能秉之而誕生。

何謂「氣偏質礙」？「氣」是偏於心理的，比如有的人經常怒氣沖沖，有的人滿腹怨氣，有的人一身戾氣，……怒氣、怨氣、戾氣等都屬於氣。所以，「氣」在中國文化中，是偏於對精神狀態的描述。而「質」在中國文化中，是偏於對物質的描述，指的是我們這個身體。「質礙」意爲我們的身體裡充滿了雜質，我們感覺身體很沉重，患有種種疾病，身體的各項機能紊亂、虛弱老化。而且人的生物性（獸性）主要反映在身體上，所以在某種程度上，身體就等於生物性。轉化身體，主要指的就是轉化身體中所大量包含的生物性，把生物性轉化掉、淨化掉、昇華掉，否則生物性的力量是非常大的。總之，精神方面已經跑偏了的心——「氣偏」，和物質方面充滿了生物性的身體——「質礙」，合在一起就叫「氣偏質礙」。

絕大多數人，如果不進行一番文明文化的淘洗和歷練，就會野生野長，即他們不是在文明中長大，而是在野生野長的狀態中長大，最終基本上就成長爲生物化的人。生物化的力量是極其強大的，它很快就會躍升爲我們身心的主人，統攝我們的身心，而且一旦它當家做主了，基本上就改不了了。就像皇帝一樣，皇帝一旦登上了寶座，我們再想把他推下來，那就太難了！我們如果想把生物性這個皇帝換掉，換成人性或佛性坐在寶座上，極爲艱難！不是說絕對不可能，但難度係數極高，沒有一番死去活來、不經歷一番生死歷練是做不到的。因此，我們要在生物性還沒有當家做主、沒有奪取我們身心的最高掌控權之前，盡快用文明文化把生物性控制住、淨化掉、昇華掉。

我們要想把生物性控制住、淨化掉、昇華掉，就得經過文明文化的淘洗和歷練，最好是經過聖學系統地淘洗和歷練。這個淘洗和歷練不是一兩天就能完成的，而是一個系統工程，最好是從小就有童子功，從小就接觸一門聖學，不管是接觸儒學、佛學，還是道學，總之越小越好，越早越好。因爲這些文明體系，都既很系統又很完備，它們能引領我們從最低、最基礎起步，一點兒一點兒成長，直至最後成僊、成佛、成聖人，即達到生命的終極覺醒、終極圓滿。儒家、佛家、道家都各有一套非常完備的體系。經過各家文明體系的淘洗和歷練後，我們就能在生物性（獸性）還沒當家做主之時，就超越生物性而進入人性中，最好能連人性也超越而進入德性中，從此過上德化人生。否則，我們的人生就變成了獸性化人生，我們的一生將在越來越獸性化中度過。人是文明的生物，若沒有文明，人就不能被稱爲「人」，而衹是一個高級的生物，因爲其充滿了生物性。

儒家將人的生物性稱爲「獸性」或「質礙」。「質礙」的「礙」指的就是獸性當家做主。一旦獸性當家做主了，在獸性穩定了、鞏固了以後，我們基本上就完了。因爲它把我們整個身心的門給關閉了，讓我們「躲進小樓成一統」，再也不接受人性的東西，再也不接受德性的東西。也就是說，它對人性與德性形成了一個巨大的屏障。這個屏障特別堅固，極其難以突破。難到什麼程度呢？難到跟它的生死畫等號。也就是說，衹有它死的時候，這個屏障才能被拆除，衹要它不死，這個屏障就拆除不了。這就非常麻煩。

任何一個普通人（凡夫）都處在相當頑固的種種氣偏質礙之中。如果我們想要把這些氣偏（不止一個偏，而是很多個偏）質礙給正回來，把已經跑偏了的心正回來（正心），把生物性控制住、淨化掉、昇華掉，衹有一個辦法，就是在聖學的系統指引下、啟發下、啟迪下，澄清自己的身心。這裡的「聖學」既指儒家之學，又指佛家之學、道家之學，也泛指整個人類的聖學（聖人傳下來的學問）。

如果把我們的身心比喻爲一碗濁水，那麼澄清這碗濁水的過程，就是禪修的過程，儒家稱之爲「靜坐的過程」，又名「靜定工夫」，就是「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」的整個過程。但後面的「靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」取決於前面的「知止而後有定，定而後能靜」。「知止而後有定，定而後能靜」是因，先得有這個因，才能有下一步的果——「靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」。有如是之因，必有如是之果。因此，我們不用考慮果，不用操心果，我們先把因做好，因爲衹要把種子種好了，把基礎打紮實了，後面一定會有果，基礎纔是最重要的，纔是我們必須做好的。基礎是什麼？就是靜定工夫，就是「知止而後有定，定而後能靜」。

陽明教他的弟子靜定工夫，完全是秉持著《大學》的教導而做的。《大學》是儒家的還是佛家的？《大學》是儒家的「四書」之一。關於《大學》的作者，程顥、程頤認爲是「孔氏之遺言也」。朱熹把《大學》重新編排整理，分爲「經」一章，「傳」十章，認爲「經一章蓋孔子之言，而曾子述之；其傳十章，則曾子之意而門人記之也」。就是說，「經」是孔子的原話，曾子衹是將其忠實地記錄下來；「傳」文部分是曾子解釋「經」文的話，爲曾子所說並由曾子的弟子們記錄下來。自《大學》成篇以來，曾子一直被認爲是其作者，至少被認爲是其主要作者。曾子（前 505—前 435）誕生於約兩千五百年前，曾子在寫《大學》的時候，還不知道地球上有一個叫釋迦牟尼（前 566—前 486）的人，更不知道佛學。換句話說，《大學》誕生的時候，佛教尚未傳到中國[①]，更別說禪宗了。明朝中葉的陽明正是按照《大學》的「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」來教授他的弟子的，怎麼就變成禪學了呢？這與禪學八竿子搭不上邊。

再翻開《中庸》，裡面也有靜定工夫，但《中庸》裡的靜定工夫是另外一套體系，叫「誠敬工夫」。這套體系非常像《大學》的「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」，只不過換了一種表達方式，但大概意思差不多，因爲它們都是走的儒家路線。

若沒有長期而紮實的靜定工夫，我們「氣偏質礙」的「氣偏」就得不到糾正，「質礙」就得不到淨化，這個「礙」就不能被拆除，不能被昇華。因此，全人類所有的聖學都要做靜定工夫，只不過各家起的名稱不同而已，含義都是一樣的。儒家稱之爲「靜定工夫」，簡稱「工夫」，又名「踐履」或「知行合一」的「行」；佛家稱之爲「禪定體系」；道家稱之爲「內丹體系」或「修僊體系」。

爲何要靜定呢？原因就是我們的身心就像一碗濁水，非得長時間地做靜定工夫——靜則澄，澄則清，清則透，透則明，這就是原理。不能因爲道家和佛家有靜定工夫，所以儒家就不能有，儒家一有，就誣賴其爲佛老之學。說這話的人，估計連《大學》和《中庸》都沒讀過，或者說讀了但沒讀懂。在過去，不讀《大學》和《中庸》是不可能的，尤其是在王陽明那個時代，「四書五經」是官學，任何讀書人都要長期讀《四書集註》，在《四書集註》裡就有《大學章句》和《中庸章句》。

但問題就出在自從朱熹之學變成官學以後，人們學習的不是「四書」本身，而是朱熹的《四書集註》。「四書」與《四書集註》不是一回事。爲何這麼說呢？因爲讀者在讀了《四書集註》以後，對「四書」的理解就完全被朱熹帶偏了，在被帶偏了以後再去讀原著，就已經被朱熹戴上了有色眼鏡，有色眼鏡一旦帶上，看原著與沒看一樣。而朱熹這個人爲了避禪宗、避佛老，不太提倡靜定工夫。那他提倡什麼呢？他提倡「居敬工夫」，簡稱「居敬」。「居」指居家過日子；「敬」指心中常懷敬意——對聖學保持敬意，對聖賢保持敬意。「居敬工夫」意爲我們在日常生活中，心中要始終含著一個「敬」字。但若往深處講，嚴格來講，朱熹的居敬工夫其實也屬於靜定工夫，但它只是靜定工夫最表面、最表層的一種狀態。朱熹沒有把它往縱深處推進。爲何不推進呢？因爲他忌憚佛老，一旦把居敬工夫（靜定工夫）講得太多太深了，提倡得太用力了，就容易被別

① 佛教傳入中國內地的時間，一說爲東漢明帝永平十年（67），一說爲西漢哀帝元壽元年（前 2）。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 628 頁。〕

人誣陷爲：「你在教禪修，你在教佛老的禪定工夫。」這對於朱熹來說是不能忍受的，他承受不起別人對他這麼大的指責，因此他就迴避之。

朱熹這一迴避，恰好就把儒學的精髓給迴避掉了，因爲儒學的精髓就在靜定工夫裡。此即所謂「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」。不知「止」，何以得「定」？沒有「定」，何來「靜」？沒有「靜」，何來「安」？沒有「安」，何來「慮」？「慮」是什麼？「慮」原指思慮，但在這裡不做常規意義上的思慮講，而做生智慧講，而且這個智慧特指良知之智、德性之智，也就是我們現在說的先驗智慧、心性本有之智（心的自明性）。《大學》這個「慮」是「不慮而得」之「慮」，恰恰不是指思慮本身，而是不思慮。沒有「慮」，何來「得」？得什麼？得道德覺醒，得生命覺醒，得通達整個儒家的「四書五經」，這些通通是「得」。「得」了之後會怎樣呢？就如同陽明所言，它彌天蓋地，通達一切，尤其是知善知惡。之前，有很多事情到底是歸到善還是歸到惡，我們是不知道的，但現在所有的事情一來到我們的面前，我們立即知其善，知其惡。若沒有之前的「止」「定」「靜」「安」，何來之後的「慮」和「得」？這是沒有辦法實現的。《大學》這個「慮」和「得」指的就是先驗智慧。

因爲朱熹追求的是經驗智慧，故而在朱熹的學問裡先驗智慧的含量越來越低，經驗智慧的含量越來越高。朱熹不需要走「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」這條路。朱熹走的是什麼路？格物之路。而且前面講過，朱熹的「格物」與陽明的「格物」不同，他所謂的「格物」就是加強對外在事物的細緻、全面、深刻的觀察與總結。

朱熹強調格物的時候要有敬，即我們對所從事的活動要敬，用現在的話說就是要有敬業精神。敬也是德目之一，實踐敬也是獲得道德覺醒的重要途徑之一。但在此處，朱熹之學中的敬已經是變了味的敬，已經不是道德實踐和道德覺醒的敬，而衹是常規意義上的敬業精神。他強調敬的真正目的，不是爲了通過敬而實現道德覺醒，而是爲我們認識外界事物找到精神動力，因爲如果我們沒有足夠的敬，當我們在格物的時候，格著格著就疲倦了，就半途而廢了。因爲認識外界事物是一個極其複雜的事情，而且我們認識一個事物不是那麼快，我們對外在世界的探索過程是極其漫長的，即使用一年、十年，乃至二十年的時間都很難有明顯的質的飛躍。比如自然科學家研究某個課題，光做實驗可能就要做成千上萬次。再比如天文台的觀察員們爲了觀察天體，天天在望遠鏡前從早觀察到晚，一觀察就是幾十年，不僅要觀察，還要做記錄，觀察了幾十年還未必有成果。如果這個觀察員很幸運，那他可以觀察出成果；如果不幸運，那他這幾十年就白觀察了，沒有獲得任何結果。也就是說，我們認識外界事物需要經過一個極其緩慢、極其麻煩、極其複雜的過程，要有足夠的耐心。所謂的「耐心」就是我們對自己從事的行業要有足夠的熱愛和敬重，這種熱愛和敬重哪怕薄弱一點兒我們都會堅持不下去，所以我們必須非常強烈地熱愛和敬重自己所從事的行業，這樣我們才能數十年如一日、幾代人如一日地堅持做下去。

朱熹意識到了這一點——人認識外在的事物不是一蹴而就的，而是一件既緩慢又麻煩的事情，因此他就不斷地提倡敬。但對於朱熹提倡的敬是要特別解釋的，他提倡的敬不是爲了實現道德覺醒，而是爲了讓經驗智慧能夠纍積下來。因爲經驗智慧是纍積型智慧，而且這個纍積的過程是極其緩慢的，中間必須有熱愛和敬重貫穿於其中，也就是說，我們對自己的本職工作必須有足夠的熱愛和敬意才行。朱熹認爲，我們一定要有足夠的居敬工夫，做事情才能夠持續下去。

對於朱熹來說，對外，他忌諱佛老，所以不喜歡談靜定工夫；對內，由於他所追求的是建立在感性認知和知性認知之上的經驗智慧，而經驗智慧衹要有熱愛和敬重就足夠了，不需要再做靜定工夫：對外和對內這兩個原因合在一起，就使得朱熹始終在他的學問中，迴避、不談或不展開談靜定工夫。

在明朝，上至帝王將相，下至販夫走卒，由於受到朱熹之學涵天蓋地的影響，導致了明朝人不知道靜定工夫，不知道內聖工夫，對內聖工夫非常陌生。在這個前提和背景下，突然出來個王陽明教人靜坐，舉世嘩然！因爲王陽明所教的內容有兩個特點——一是違背了朱熹之學，二是十分像禪，所以世人就把「禪」這個帽子扣給了王陽明。王陽明十分冤枉，因爲他遵循的就是《大學》之道，就是《中庸》之道，而《大學》和《中庸》的核心思想就是靜定工夫，也就是說，他完完全全遵循了孔孟之道、傳統儒家之道，卻被世人誣爲禪學。而在陽明那個時代，官學就是朱熹之學，一旦把你的學說判成了非朱熹之學，而且比非朱熹之學還更嚴重一些，把你的學說判成了佛家的禪學，這個問題是十分嚴重的！你的學術生命差不多就全部斷送了，甚至你的整個人生差不多就全部斷送了！時過境遷，我們現在看來，不覺得被誣爲禪學有多麼嚴重，但在陽明那個時代，結合那個時代的現實來看，把一個人的學說誣爲禪學其實就和判這個人死刑差不多了，這是非常嚴重的一件大事。

其實他只把靜坐作爲入門的途徑，他知道如果僅僅守靜，就有流入枯槁之弊。

這裡談到了「如果僅僅守靜，就有流入枯槁之弊」。在滁州講學時，王陽明最強調的是靜坐，但靜坐容易出現一種弊端。其實不管是儒家、佛家還是道家，任何一種靜定工夫都可能出現一種弊端，佛家稱此弊端爲「枯寂之禪」，簡稱「枯禪」。「枯禪」的意思是人枯坐在那裡，就像一口枯井一樣，沒有任何生機。不僅佛家有「枯禪」，儒家和道家也有。

枯寂之禪是如何養成的？大概有三個原因：第一，理不明，法不透。修學者對自己所歸宗的這一家（不管是儒家、佛家，還是道家）的理沒有學透，經論讀得太少。第二，個人內在的原因。修學者平時就比較消極、懶惰，不願意多思考，愚癡心重，無明心重。內外這兩個原因結合起來，就容易讓修學者產生枯禪。第三，可能修學者的師父不高明，不是明師，而是庸師。師父自己都沒有任何證悟和覺悟，沒有獲得生命覺醒，完全就是一個平庸之人，而且腦子裡充滿了邪知謬見，他還把這些邪知謬見當成真理傳給他的弟子，而弟子失察，以爲師父教的是至道、真理，糊里糊塗地跟著學。

歸根結底，形成枯禪的修學者沒有明白做靜定工夫衹是爲了把我們身心這一碗濁水澄清（靜則澄，澄則清，清則透，透則明），不是讓我們變成行屍走肉，不是讓我們如同枯木死灰一般。澄清既不等於胡亂動盪，也不等於一口枯井似地靜坐，所以其實用「清明」這個詞是最準確的。如果我們做靜定工夫後，身心越來越清明（身體輕鬆，心靈清明），那就對了，說明我們在正道上；如果我們越修，身心越混濁沉重，或身心越如枯木死灰一般，沒有了生機，沒有了生命力，那就要警覺了，說明我們已經步入歧途。

衹要把道理講明白了、講通了，這是很容易避免的。此處說的衹是一種可能，並不是說他的弟子就一定進入了枯禪之中。

次年四月，守仁升南京鴻臚（lú）寺卿。五月到南京。

接上文，「次年四月」即正德九年（1514）四月，守仁升南京鴻臚寺卿，就準備離開安徽滁州了。他在滁州的時間並不長，與他任縣令的時間差不多，也就七個月，但這七個月對守仁的人生以及他的心學都是一個十分重要的階段。因爲這個時期他的官職很閑，而且他的影響力變得很大，很多人來到他的身邊，相互講說激盪，使他的思想益發透徹和清明，所以這段時期是他的思想昇華的時期。

滁州是一個很普通的城市，滁州風景最好的地方就是郊區的琅琊山[①]和琅琊寺[②]。琅琊山不高，山頂上有一座寺廟，名爲「琅琊寺」。琅琊寺十分古老，始建於唐代大歷六年（771），是滁州刺史李幼卿命山僧法琛所建。這座古寺至今仍在，但建築已經不古了，絕大多數房屋都已經變成了新式建築。在琅琊寺裡有一座著名的有著一千多年曆史的大殿，叫「無梁殿」[③]，顧名思義，這座大殿裡沒有梁。一般的大殿都有大梁作爲支撐，但這座大殿沒有梁，這就反映出古人高超的建築技藝。

在琅琊山下有一座涼亭，這就是歷史上著名的醉翁亭。爲何叫「醉翁亭」呢？北宋慶曆三年（1043），范仲淹[④]、韓琦[⑤]、富弼[⑥]等人推行「慶曆新政」，歐陽修[⑦]也參與了。慶曆五年（1045），推行慶曆新政的主要官員相繼被貶，歐陽修上書辯解，結果被貶爲滁州知州[⑧]。北宋慶曆六年（1046）山僧智僊爲滁州知州歐陽修建亭。因歐陽修自號「醉翁」，遂以此爲亭名，並做《醉翁亭記》傳世。[⑨]醉翁亭是中國四大名亭[⑩]之首。

在醉翁亭的旁邊還有一些古式建築，不是衹有一座孤零零的亭子，這樣就形成了一座古典的院落。院落裡還栽種了一些花草樹木，曲徑通幽，令人流連忘返。醉翁亭前面有一條小溪，溪水是從琅琊山上流下來的，小溪緊貼著醉翁亭的邊往下流。在離醉翁亭不遠處，在小溪邊上有一眼泉水，叫「讓泉」。據說這個泉水非常好，無論是用來釀酒、泡茶或做其他用途，都非常好。前文中，錢德洪曾提到，當時王陽明經常攜眾弟子遊玩於讓泉間。實際上，讓泉是一眼很小的泉水，它就在溪水邊上，遠看以爲是溪水，走近了纔發現它是一眼單獨的泉水。

從醉翁亭往上走，到山頂琅琊寺，中間大概有數裡路，路上鋪的全是青石頭。在過去，官宦人家是趕著馬車往山上走的，所以這是一條古老的馬路。由於來迴車輛的車輪不斷地碾壓，時間久了路面上就形成了兩條很深的溝槽。溝槽有多深呢？最深的地方有大半尺那麼深。也就是說，青石硬是被車輪磨下去了大半尺深，

---

① 琅琊山：在安徽省滁州市西南。因東晉琅琊王（元帝）避難於此而得名。最高峰海拔三百一十七米。層巒疊嶂，曲經幽泉，林壑優美，有醉翁亭、琅琊寺、歸雲洞、無梁殿等古跡和摩崖碑刻數百處。〔參見夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 1304 頁。〕

② 琅琊寺：皖東著名佛寺和旅遊勝地，是安徽省重點文物保護單位，全國重點寺觀之一。琅琊寺始建於唐代大歷六年（771），是滁州刺史李幼卿命山僧法琛所建，由唐代宗李豫賜名「寶應寺」，後曾易名「開化寺」「開化禪寺」「開化律寺」等。由於世事變遷，琅琊寺幾興幾廢，元代初年、明代和清代太平天國時期，均因戰火被毀。明代洪武六年（1373）和清代嘉慶年間，曾由寺僧進行重建，現存的建築絕大部分是清代光緒三十年（1904）以後，由琅琊寺主持達修法師重新修建，有些是近年來由琅琊山管理處仿古重建和修復的。琅琊寺古建築的景點有：大雄寶殿、玉皇殿、韋馱殿、藏經樓、醉翁亭、豐樂亭、盆景園、深秀湖、琅琊書齋、醒園、攬秀堂、積磬齋。〔安徽省地方誌編纂委員會編，張英才（卷）主編《安徽省志・第 38 卷・城鄉建設誌》，方誌出版社 1998 年版，第 229—231 頁。〕

③ 無梁殿：玉皇殿的俗稱。位於琅琊寺外東北坡上，據傳是東晉時期所建，殿高三丈三尺八寸，深二丈四尺，採用灰磚拱形壘成，殿脊兩端向上翻捲，四角爲四條栩栩如生的巨龍，正門有五個拱形門，門額有雕刻的龍鳳獅等圖案，內有走廊。琅琊寺的無梁殿，其建造年代之早，結構之堅固，氣勢之雄偉，皆可與南京靈谷寺的無梁殿媲美，歷稱「江北諸殿之冠」。〔安徽省地方誌編纂委員會編，張英才（卷）主編《安徽省志・第 38 卷・城鄉建設誌》，方誌出版社 1998 年版，第 229 頁。〕

④ 范仲淹（989—1052）：北宋政治家、文學家。字希文。蘇州吳縣（今江蘇蘇州）人。大中祥符進士。少時貧困，出仕後有敢言之名。天聖中任西溪鹽官，參與重修捍海堰。景祐二年（1035）以天章閣待制權知開封府。次年，上《百官圖》議朝政，被指爲朋黨，貶知饒州。寶元三年（1040）西夏攻延州，他與韓琦同任陝西經略副使，改革軍制，鞏固邊防。慶曆三年（1043）任參知政事，建議十事，主張建立嚴密的任官制度，注意農桑，整頓武備，推行法制，減輕徭役。因爲保守派反對，不能實現。他亦罷去執政，出任陝西四路宣撫使。後在赴穎州途中病死。工於詩詞散文，所作文章富於政治內容，詞傳世僅五首，風格較爲明健。《岳陽樓記》中「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的名句，傳誦千古。有《範文正公集》。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 574 頁。〕

⑤ 韓琦（1008—1075）：北宋，相州（今河南省安陽市）人。字稚圭。少有奇才，二十歲中進士，琦天資忠朴老成，幹大事不怕讒言，不避危難，敢言、敢任、敢當，頗得朝廷倚重。慶曆三年（1043）元昊服稱臣，召爲樞密使。與范仲淹、富弼等同時登用。琦侍三朝名震中外，兩定建儲大計，社稷以安，與富弼同稱「賢相」，卒謚忠獻。著有《安陽集》。（莊漢新、郭居園編纂：《中國古今名人大辭典》，警官教育出版社 1991 年版，第 701 頁。）

⑥ 富弼（1004—1083）：北宋河南府洛陽（今屬河南）人。字彥國。歷仕真、仁、英、神宗四朝，官居宰輔，是宋代著名賢相。少年篤學，提筆能文，范仲淹、晏殊皆奇之。著有《富鄭公詩集》等。（張毅、於廣傑：《宋元論書詩全編》，南開大學出版社 2017 年版，第 22 頁。）

⑦ 歐陽修（1007—1072）：北宋文學家、史學家。字永叔，號醉翁、六一居士，吉州吉水（今屬江西）人。天聖進士。官館閣校勘，因直言論事貶知夷陵。慶曆中任諫官，支持范仲淹，要求在政治上有所改良，被誣貶知滁州。主張文章應「明道」「致用」，對宋初以來靡麗、險怪的文風表示不滿，並積極培養後進，是北宋古文運動的領袖。散文說理暢達，抒情委婉，爲「唐宋八大家」之一。詩頗受李白、韓愈影響，重氣勢而能流暢自然。有《歐陽文忠公文集》。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 1691 頁。〕

⑧ 知州：官名。宋代委派朝臣爲州一級地方行政長官，稱「權知某軍州事」，簡稱「知州」。原意爲暫行主持本軍本州事務。元代州分上、中、下三等，上州長官稱「州尹」，中、下州長官稱「知州」。明、清以知州爲州的長官名稱。掌一州政務。知州有兩種：一爲直隸州知州，地位稍低於知府；一爲散州的知州，地位與知縣無實際區別。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2935 頁。〕

⑨ 安徽省地方誌編纂委員會編，張英才（卷）主編《安徽省志・第 38 卷・城鄉建設誌》，方誌出版社 1998 年版，第 230 頁。

⑩ 中國四大名亭：滁州的醉翁亭，北京的陶然亭，長沙的愛晚亭，杭州的湖心亭。陶然亭在北京右安門的東北，是清朝康熙三十四年（1695）工部郎中江藻所建，初名「江亭」，後以唐代詩人白居易的詩句「更待菊黃家釀熟，與君一醉一陶然」而命名「陶然亭」。愛晚亭位於湖南省長沙市岳麓山清風峽口，原名「紅葉亭」，清朝乾隆五十七年（1792）爲岳麓書院山長羅典所建，後取唐代詩人杜牧「停車坐愛楓林晚，霜葉紅於二月花」的詩句，而改名「愛晚亭」。湖心亭位於浙江省杭州市西湖中心的小島上，原名「振鷺亭」，初建於明朝嘉靖三十一年（1552），明萬曆年間重建後改稱「湖心亭」。（李延平選編：《知識之窗》，延邊教育出版社 1987 年版，第 67—68 頁。）

可見上下山的車有多少！爲何會有這麼多上下山的車呢？因爲山頂的琅琊寺是滁州最古老、最大的寺廟，當地人要想拜佛首選琅琊寺，所以去琅琊寺的人絡繹不絕，年長日久，路面上慢慢地就形成了深深的兩道車轍印，比故宮門口的車轍印還深。路兩邊還種了很多松樹，鬱鬱蔥蔥，綠樹成蔭，一路的風景都很優美，人們給它起名爲「琅琊古道」。琅琊古道的起點是醉翁亭，終點是山頂的琅琊寺。由於琅琊山不高，海拔僅三四百米，所以上坡的坡度是很緩的，人們可以一邊慢慢踱步上山，一邊欣賞沿途美景。此地現在是 4A 級景區，是滁州地區人文風景最出名的一個景點，從唐宋時期就開始出名了，當地的文人墨客時不時就踏著琅琊古道去山頂拜佛朝聖。

王守仁去滁州的時候，醉翁亭早已聞名於世，由於他的職位比較清閑，所以他有大量時間可以與自己的弟子們遨遊於琅琊古道、醉翁亭及其周邊的古式建築，暢講學問，教授靜坐。

我十幾歲時曾去過醉翁亭、琅琊古道和琅琊寺，我還喝過讓泉的水，挺好喝的。我當時不知道王守仁也曾來過此地，後來才知道他也曾來過，不過他比我早來了約五百年。

此時守仁的講學規模又有發展。他的得意弟子徐愛在南京任工部員外郎。黃宗明、薛侃、馬明衡、陸澄、季本、許相卿、王激、諸僎（chēng）、林達、張寰（huán）、唐愈賢、饒文璧、劉觀時、鄭騮（liú）、周積、郭慶、欒（luán）惠、劉曉、何鰲、陳傑、楊杓、白說、彭一之、朱箎（chí）等同聚師門，日夕請教，無有懈怠。

「此時」指的是王陽明正德九年（1514）五月到南京之時。這時候，他的得意弟子徐愛等人都聚到王陽明門下，日夜向他請教，沒有懈怠。這個場景光是想想就很令人嚮往！我爲何沒有生在那個時代？我小時候求學時，怎麼就沒有遇到這樣的好機緣？我要是生在那個時代，能和這樣一位明心見性的大師天天待在一起，朝夕請教，那該有多好啊！做學問就是這樣，在師友激盪中可以迅速成長，師和友缺一不可。光有師不行，因爲師總是高高在上，有好多問題不敢問，怕他罵自己，但不問心中又不能釋懷，所以很是麻煩。因此，一般情況下，小問題就問友，大問題就問師——小問題，師兄弟姐妹之間相互討論就解決掉了；難以抉擇的大問題，我們纔一起去問師，請師決疑。總之，師和友缺一不可。儒家稱之爲「師友提攜」。「提」指提陞。「攜」指相互感染、相互啟發。

一個人做學問特別難，所以需要同門同窗相互之間聊一聊，看看他們是怎麼理解師父的教導的。有諺語云：「一人智短，二人智長，三人智廣。」[①]我們無法保證自己對師父的教導的理解一定是最全面、最透徹、最圓滿的，因爲人免不了會有或多或少的偏見，萬一自己理解偏了呢？所以我們要去看看自己的同門同窗是怎麼理解師父的教導的，這往往會給我們帶來很大的啟迪。此外，人在初學的時候，免不了會有一些惰性，通過師友之間的相互提攜、相互激盪，可以讓自己不要懈怠。在我們想懈怠的時候，一看身邊的人都那麼用功，自己若是懈怠就說不過去了。所以，僅僅有師是不行的，還要有友（同門同窗）。

儒家早就認識到了這一點，所以儒家把同門同窗提高到了與師一樣的高度：既要有師，又要有友。何謂「友」？志同道合謂之「友」。我們有了志同道合的人，再加上有一個作爲精神支柱的師父（先生），這樣學問就逐漸提陞上來了。若是孤零零地一個人在家裡做學問，做著做著，連自己都做煩了，到底做得對不對呢？慢慢地會心生懈怠，而且懈怠之心會越來越強烈。當時陽明門下這麼多才俊聚集在一起，大家相互激盪、相互提醒、相互提攜，在這種情況下，學問會一日千里！我們蒙著頭在家裡學十年，都不如在這種環境下待上一週。

① 中國民間文學集成全國編輯委員會編《中國諺語集成・寧夏卷》，中國民間文藝出版社 1990 年版，第 78 頁。

在過去，儒佛道三家都是這樣，一些志同道合的人聚在一起，在一個大師的教導下，相互提攜，共同成長。平時，在沒有師父教導的時候，在師父不在的時候，同門同窗之間相互討論和啟迪，營造出一種濃厚的、健康的學術氣氛，這是非常好的！因爲在任何時代，社會風氣一般都是不愛學習的，尤其在我們這個時代，本來我們應該以有知爲榮，以無知爲恥，而我們這個時代卻完全反過來了，是以無知爲榮，以有知爲恥。我們這個時代是中國歷史上最不愛讀書、最不愛思考、最不愛學習的時代，也是最不走心的時代。我們做任何事情都不走心，我們接收資訊、接收知識等外界的信息，只過個眼就完了，或過個耳就完了，連大腦都很少過，更不用說過心了。我們這個時代是一個缺心的時代，是一個沒有心的時代，所有人都像行屍走肉一樣，衹有眼睛，衹有感官，衹有大腦，但沒有心。

因此，在這個時代，如果你想做一點兒學問，不僅得不到周圍人的讚揚與認可，反而會得到周圍人的嘲笑與打擊。打個比方，在過去，幾個朋友邀請你出去玩，如果你說你不去，你要讀王陽明的《傳習錄》，他們不學，但他們至少會尊敬你，會肯定你，會給你投來敬重的眼神。而在現代社會，幾個朋友邀請你去唱卡拉 OK，如果你說你不去，你要讀王陽明的《傳習錄》，他們會撲哧一笑：「你要做什麼？你要學習王陽明？學習《傳習錄》？你真是迂腐到家了！這都什麼年代了，你還學那東西？不如去唱唱卡拉 OK 多好，去跳跳舞多好，去喝喝茶多好，去公園逛一圈多好!」所以，這個時代是嘲笑聖人的時代，是嘲笑聖學的時代。他們撲哧一笑，那一笑裡面有鄙視、有嘲笑等種種意味，那一笑的意思是：你怎麼墮落成今天這個樣子了？他們把你選擇讀書視爲一種墮落。等他們走了以後，你就開始在腦子裡揣摩他們的笑了：是啊！我怎麼墮落到今天這個地步了？我怎麼墮落到連歌也不唱了，舞也不跳了，朋友聚會也不參加了，我怎麼整天在家裡學《傳習錄》了？我都覺得自己好像做了一件錯事，好像做了一件十分見不得人的事。如果明天他們再來邀請我，我肯定乾脆地答應他們，我再也不看《傳習錄》了。這就是我們這個時代的價值觀。

自從「五四」運動以後，中華民族用了一百多年的時間去聖化。去聖化的結果就是我們不僅不尊敬我們民族的聖人，而且我們對聖人越來越鄙視，越來越嘲笑，越來越貶低，越來越遠離。如果現在有哪一個人說：「我志在成爲聖賢!」周圍的人會撲哧一笑：「什麼？這個時代還有志在成爲聖賢的人？」這就是我們這個時代的現狀。現在整個時代、整個社會都瀰漫著對聖人的輕蔑、對聖學的輕蔑。我們用了一百多年的時間去聖化，終於成功了。現在的老年、中年、青年、少年、孩子等各個年齡層的人，每當提到聖賢的時候，不是用一種敬仰的語氣，而是在言語之中、眼神之中充滿了鄙視。比如很多人提到孔子，都不叫「孔子」了，那叫什麼？叫「孔老二」。「孔老二」這個詞裡充滿了鄙視之意。包括大學、中學的老師們，一提到這些聖賢，比如提到孔子，提到王陽明，話裡話外就把他們塑造成「過了時的思想家」——這就是當代人對聖賢的歷史定位、民族定位、文化定位。這就有點兒像過氣的明星一樣。當代人對待孔子，對待王陽明，就像對待過氣的明星那樣不屑一顧，因爲過氣了，當然不屑一顧。老師們就用談論過氣的明星一樣的語氣和心態來談論這些聖賢，久而久之，這種語氣和心態就轉移到了學生們這裡，在學生們的心目中，這些聖賢們只不過是「過了時的思想家」而已。

我們現代人對待聖賢，就像對待一個已經過時的東西，打個比方，就像對待黑白電視機一樣。我們眼中的黑白電視機與垃圾是同等含義。當我們看到一台黑白電視機的時候，我們的大腦馬上給它一個定位——垃圾，趕快扔掉，不然佔地方。我們現在對待黑白電視機就是這樣一種態度。爲何？因爲它已經過時了。我們現在早就看上等離子電視了，黑白電視沒法看，就是白送我們都不要，因爲佔地方。黑白電視機唯一的歸宿就是垃圾場。王陽明、孔子、佛陀、六祖慧能等聖人在我們眼中就如同黑白電視機一樣，他們唯一的去處就是歷史的垃圾堆，而且還要趕快扔掉。如果有一個人抱著一台黑白電視機把它當寶貝一樣，周圍的人肯定會投以鄙視的眼神，覺得這個人的腦子是不是有問題，把要扔到垃圾堆裡的黑白電視機當寶貝一樣抱著，天天

看黑白電視，這個人太愚蠢了，太落伍了，與他所喜歡的黑白電視機一樣落伍！這種社會風氣就導致了現在很多學儒學、佛學、道學的人，都帶著一種像做錯事一樣的心態，自己偷偷學習，不敢公開說，若是公開說，害怕別人嘲笑自己、瞧不起自己。比如同學聚會時，大家聊自己最近在做什麼。有的人說：「我正準備出國深造。」有的人說：「我正忙著賺錢。」有的人說：「我正在辦企業。」如果有一個人說：「我正在學習六祖慧能。」這一桌子的同學都會投來異樣的眼光，用看外星人一樣的眼神來看這個人。

這種情況是誰造成的？是全中國人一起造成的，不是某一個人造成的。一百多年以來，全中國人一起幹了一件「偉大」的事，我們把這件「偉大」的事概括成一句話——去聖化，既去聖賢又去聖學。所以，聖賢與聖學在我們這個時代就像一件極度不合時宜的過時物品，一個等待被投入垃圾桶中的、人們連多看一眼都不願意的垃圾。

對於中華民族的聖賢和聖學，我們何時能再回到神聖化，而不是去聖化。如果我們對自己的文化、對自己民族的聖賢都不能給予如其所是的尊敬，那我們還能尊敬誰？這個時代是一個沒有聖賢的時代、沒有聖學的時代，因爲聖賢與聖學是一回事。如果我們不尊重聖賢，就不可能尊重聖學，因爲尊師才能重道，師都不尊了，怎麼可能單獨去重道呢？這是不可能的。因此，尊師（尊重中華民族的聖賢）是前提，其次才能尊重聖學（聖賢傳下來的學問）。

在現代社會，包括我們學習陽明都有一種不合時宜之感，因爲整個社會的風氣是趨向於去聖化的，而我們現在是在回聖化，再把聖人拉回來，拉到聖人本該有的位置上來，這其實是在逆潮流而行。

守仁南都講學，主要以存天理去人欲[①]爲主。

當初爲何很多人要打倒孔家廟？其中一個重要的理由就是儒家的口號太可惡了。什麼口號呢？「存天理去人欲」。很多人把「去人欲」等同於「去人性」，說儒家殘滅人性，因此，我們要打倒孔家廟，我們不允許這種摧殘人性的學問繼續存在。這其實是在偷換概念。儒家從來沒有摧殘人性，儒家自始至終都在做重視人性、培養人性、提陞人性、淨化人性、擴大人性、美化人性之事，沒有任何一個大儒說過一句或做過一件摧殘人性之語、之事。這完全是「欲加之罪，何患無辭」[②]！這完全是栽贓和誣衊！儒家提出的是「去人欲」，儒家從來沒有提出「去人性」。一字之差，天壤之別！所以現在沒法講傳統文化，如果講傳統文化，只剩下一個聲音，這個聲音就是哭泣聲——號啕大哭，委屈地哭，憋屈地哭，失落地哭，……總之只剩下哭聲了。

儒家只「去人欲」，不「去人性」。何謂「人欲」？就是「氣偏質礙」的那個「質礙」，即人身心中的種種雜質、種種生物性的慾望等等。「去人欲」的過程大概可以分爲兩個階段：初級階段和高級階段。

初級階段：以管束、壓制爲主，即我們把自己的種種生物性管束住、壓制住，這是有爲法。高級階段：當良知（心性）呈現出來以後，在良知越來越當家做主以後，我們就由有爲階段進入無爲階段。但從有爲階段進入無爲階段中間的過渡期是很漫長的，不是一兩天，也不是一兩年就能完成的，需要很多年，甚至需要半輩子才能過渡過去，前半輩子處於有爲階段，後半輩子處於無爲階段。因此，從有爲過渡到無爲沒有那麼快，不管是在儒家、佛家，還是道家，這個過程事實上都是很慢的，動輒都要以五年、十年、二十年計。但不管怎麼說，大方向就是從有爲到無爲。

---

① 《禮記・樂記》：「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」程頤曰：「人心私慾，故危殆。道心天理，故精微。滅私慾則天理明矣。」朱熹曰：「聖賢千言萬語，祇是教人明天理，滅人欲。」（餘源培等：《哲學辭典》，上海辭書出版社 2009 年版，第 93 頁。〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，中華書局 1981 年版，第 312 頁。〔宋〕黎清德編，王星賢點校：《朱子語類》（卷第十二），中華書局 1986 年版，第 207 頁。）

② 出自《左傳》：「欲加之罪，其無辭乎？」後演變爲成語：「欲加之罪，何患無辭」。想給人加上罪名，何愁沒有藉口呢？（宋永培、端木黎明主編《漢語成語詞典》，四川辭書出版社 2001 年版，第 982 頁。）

衹要我們的良知（無相光）呈現出來，隨著它呈現的力量越來越大，良知會越來越當家做主。換言之，我們道德覺醒的力度、深度、廣度會越來越大，越來越籠罩身心，我們整個身心在道德覺醒的過程中也會越來越道德化，越來越良知化。如此，我們與良知越來越打成一片，良知越來越成爲我們的主人。當良知成爲我們的主人以後，由於良知是不慮而知，故不需要用有爲法，它是無爲法。其中包括了兩個環節：第一步，識別善惡、美丑、對錯；第二步，捨惡趨善。這兩個環節都是在良知中自發地、自然地、自覺地、自動地完成的，不需要我們來做什麼工作。我們身心中的種種雜質、種種生物性的內涵，慢慢地就會自發地、自然地、自覺地、自動地轉化、淨化、昇華了。這個轉化、淨化、昇華的過程就叫「存天理去人欲」。

何謂「天理」？天理就是良知，天理就是性理，天理就是心性內涵本有諸屬性與諸特徵。儒家稱之爲「諸理」，性中所含諸理簡稱「性理」。「存天理」的過程就是喚醒、維持、昇華、強化良知的過程。

「無念爾祖，聿修厥德」的過程就是「存天理」的過程。因爲聖賢就是天理（心性）的化身，我們念念不忘聖賢，念念不忘我們的文化之祖（如孔子、孟子等），就是念念不忘天理（心性）。我們既要念念不忘他們的人，更要念念不忘他們的教導。由於我們始終唸唸不忘他們，逐漸地，我們就與他們打成一片，以他們的境界爲境界，以他們的思維爲思維，以他們的胸懷爲胸懷，總之，以他們的一切爲我們的一切。這個過程也是「存天理去人欲」的過程。

有人說：「我沒存天理，我心中存的是孔孟。」事實上，孔孟就是天理。就像上文所做的比喻，若把聖賢的身心比喻爲油條，心性就是那鍋油，油條已經在油裡上上下下、裡裡外外都炸得透透的了，所以油條已經成了油的化身。聖賢的身心長期浸潤於心性之中，已經和心性打成一片、融爲一體了。我們與聖賢打成一片，就是與心性打成一片。

聖賢是外在的有形有相的心性，心性是內在的無形無相的聖賢。簡言之，聖賢是外在的心性，心性是內在的聖賢。這一點是儒佛道三家的共識。因此，儒佛道三家都把與聖賢打成一片、與聖賢的教導打成一片，作爲與心性打成一片的最佳途徑、最佳修行法門。儒家在《詩經》中早早地就教導我們：「無念爾祖，聿修厥德。」由於這句話極爲重要，故孔子、孟子、曾子都反覆引用這句話，王陽明也反覆引用這句話。不管我們是與外在的聖賢以及聖賢的教導打成一片，還是與內在的心性（良知）打成一片，總之，我們與聖賢、聖賢的教導、心性（良知）打成一片的過程，就是「存天理去人欲」的過程。

包括儒家、佛家、道家，乃至於基督教、伊斯蘭教在內的人類所有聖學，都有一個共性，這個共性可以一言以蔽之——「存天理去人欲」。也就是說，沒有任何一家聖學不是「存天理去人欲」的，不是衹有儒家才「存天理去人欲」，而是全人類的聖學都「存天理去人欲」。

「去人欲」的「去」有很多內涵。初級內涵就是把我們的生物性，把我們心中的雜念、妄念去掉。何謂「雜念」「妄念」？佛家與儒家對此有不同的定義。佛家認爲，一切虛假不實之念，一切與真理、真相、實相不相應之念，皆爲「雜念」「妄念」。儒家認爲，一切不善之念，皆爲「雜念」「妄念」，或者說，一切無德之念、失德之念皆爲「雜念」「妄念」。

這樣概括太籠統了，下面舉個例子來加以說明。比如你不愛學習，精神上比較懶，一讀書就瞌睡，一不讀書就清醒了。在普通人看來，這不是多大的事，但這是普通人對待這件事的態度。如果是儒家弟子（儒門之徒、孔孟弟子），這就不是小事，這是大事！大到什麼程度？大到與生死一樣重要的程度。這個問題極爲嚴重！爲什麼？因爲你的這個不愛學習、一讀書就瞌睡的念頭、習慣，嚴重失德，與德不合。在儒家，衹要是與德不合的念頭，通通屬於雜念，屬於妄念。雜念、妄念被統稱爲「人欲」。你要立即、馬上改掉這個壞習慣，變成一個精進好學之人。而且你還要隨時反省、檢視自己，在自己的內心深處，在自己的整個存在深處，還有沒有厭學、怠學之念。如果有，趕緊消除掉。這就是「省察克治」。「省」是反省，「察」是覺察。你要不斷

地反省和覺察，看看自己的身心裡還有沒有厭學、怠學的成分存在，如果有，下一步就「克治」它。「克」就是消除、克服。「治」就是像治病一樣治好它。我們要將其視爲生命之病，要盡快地把自己的病治好。先「省察」，後「克治」，合在一起就是「省察克治」。衹有這樣，我們纔能從根上消除自己厭學、怠學的問題。這個從根上消除自己厭學、怠學的問題的過程，就是「去人欲」的過程。「去人欲」，就是去雜念、妄念，但「去」的是儒家的雜念、儒家的妄念。

在儒家，判斷一個人是不是儒家弟子，是不是孔孟傳人，是有標準的。這個標準就是有沒有立志。立了志，就是儒家弟子；沒立志，就不是儒家弟子。立什麼志呢？立聖賢志，立修齊治平之志。翻譯成現在的話就是：我這輩子一定要成爲聖賢！沒有任何藉口，沒有任何理由，沒有任何原因！不准許找藉口，不准許找理由，不准許談困難！我要把立聖賢志與生死捆綁在一起——衹要不死，聖賢志就不能丟，衹要我活著一天，喘一天的氣，就要立一天的志！這就叫「生死以俟之」。這纔是真正的立志。

在當今社會，不立聖賢志的人太多了，所以誰都不會指責誰，誰都不會說誰，誰都不認爲立聖賢志是大事，在我們這個時代，掙錢纔是大事，發財纔是大事，至於立不立聖賢志無所謂。但如果我們想成爲孔孟弟子，如果我們想走儒家的覺醒之路，立不立志就是天大的事！如果我們沒有立志或立志不穩，就要不斷省察克治，把所有不穩的因素都去掉。

其實這裡面含著一個很大的修行上的奧妙：只有立志立好了，我們才能知止。立定志向的過程，就是知止的過程。志立定了，知止就完成了——這一環節就過關了，就合格了，就成熟了，就到位了，就圓滿了。衹要知止到位了、圓滿了，我們自然地就會過渡到「定」，我們的身心就安定了，就在正確的道路上了，就不會誤入歧途了。尤其是在我們這個離聖日遠的時代、嘲笑聖賢和聖學的時代，我們師無明師，友無良友，在沒有明師和良友的前提下，在這個去聖化的社會風氣中，在這個處處充滿了顛倒、錯亂與虛偽的世界中，我們的身心、我們的人生不可能不出問題，如果沒出問題，幾乎是奇跡。

我從十幾歲起就出來求學求道，一轉眼就五十歲了，半輩子已經過去了，我用我半個世紀以來的所見所聞來告訴大家：當年和我一起學佛的、好道的、學儒的人，沒有一個人在正道上堅持走到現在。如果非得說有一個人的話，那可能就是我自己了。除了我之外，所有人都已經步入了歧途，退失了道心，從正道上掉下去了。半生以來，我認識的喜好瑜伽的人、喜好道的人、喜好佛的人、喜好儒的人、喜好身心靈成長的人、喜好周易的人、喜好八卦的人、喜好風水的人等等，前前後後不下數千人，而且這些還都是比較有代表性的人，有的人都已經以師自居了，即使沒有以師自居，也已經是這個領域的傑出人物了。但在這個急速變化的世界中，他們紛紛地「與世和諧」了。

而且我還有一個更不好的發現：這些人不退失則已，一旦從正道上退出去，把自己認同成普通人，他們比普通人更壞，更無恥，更瘋狂，他們作奸犯科，坑矇拐騙，做盡壞事，無所不用其極。我就覺得很奇怪，他們好歹是學過點聖賢之學的人，怎麼一旦拋棄聖賢之學後，比普通人更壞！所以我就很感嘆，要在正道上持續走下去很難，尤其在我們這個時代，在世人的三觀嚴重顛倒錯亂的情況下，在社會急劇動盪的情況下，要在正道上堅持走下去，極其艱難！但其實說難也不難，我們衹要做到一個前提，它就不難了，這個前提就是：立志。一旦我們確確實實把志立清了，立明瞭，立住了，我們立即就會進入知止，就完成了知止。知止了以後，無論社會再怎麼動盪、再怎麼變化，無論我們的人生再怎麼曲折，都干擾不了我們，動搖不了我們，我們就會走在覺醒之路上，無論是快還是慢，都會持續地走下去。

凡是立志沒立清的人、沒立穩的人、沒立明白的人，沒有不掉下去的，沒有不步入歧途的，沒有不退失道心的。在這幾十年裡，我見到這樣的人實在太多了！當年，他們一個個情緒激昂：「我一定要修道！我一定要……」總之信誓旦旦，但沒過多久就找不到人了，我問：「你做什麼去了？」他說：「做生意去了，或做別

的什麼事情去了。」我問：「那你還修道嗎？」他說：「不不不，不修了！」我問：「爲什麼不修了？」他說：「戒了！就像戒煙一樣，我已經把修道戒了。從此我不談道了，你什麼都可以和我談，唯獨不要和我談道！我不喜歡修道了，我已經討厭它了。」這樣的例子太多了。

因此，現在我總是用保守的態度去看那些情緒激動地立志的修道人，因爲立志要經得起歲月的考驗才行，情緒化的衝動是沒有意義的。比如有的人看到別人去閉關，就也跟著去閉關，這都是被別人的氣氛帶動起來的，他看到別人去閉關就眼紅了。「爲什麼他能去閉關，我不能去閉關？憑什麼？我也要去閉關！好事爲什麼都讓他佔了，我也要佔一下。」他是用這樣一種心態去閉關的，而不是真正地理解了閉關的價值和意義而去閉關的，他是爲了爭一口氣。其實他根本就沒弄清楚什麼是閉關，他就去閉關了。他甚至把閉關作爲一種佔便宜的手段，他看到別人都佔了閉關的便宜，那他也要佔一下閉關的便宜。以這種心態來閉關的人，結果是不可能好的。爲何？因爲他心態不正，宗旨不明，立志不清，他用的是俗知、俗見、俗心來對待閉關，來從事聖學之事，「因地不真，果招紆曲」[①]。非得有聖心，才能有聖學；非得有聖心，才能有聖道。俗心之下，絕無聖心，絕無聖道。他還沒有「存天理去人欲」，他是用人欲來理解天理，而不是「存天理去人欲」。

在這裡再次強調，「人欲」是一個廣泛的概念。包括用世俗化的觀念來理解聖賢，用經驗智慧來理解先驗智慧，這些通通屬於「人欲」的範疇。若用人欲來理解天理，就會把天理人欲化，即讓天理墮落化。「存天理」的「存」字在這裡做維持講。「存天理」中就包括了維持天理，不要污染天理，讓天理時刻保持自己原本的樣子。這一點很難做到，尤其是在我們這個社會。我們要自覺地去維護天理的純正性、純潔性，讓天理時刻保持天理的樣子，不要用私情、私意、私心擅自篡改、污染、異化、扭曲天理。

現在的人都擅自用經驗智慧，用俗心、凡心、感官之心、後天之心、墮落之心、污染之心、扭曲之心去肢解聖學，沒有人積極主動地在做維護天理之爲天理這個工作。做這個工作的前提是：對聖學保持絕對的尊敬和敬仰。但我們這個時代的人做不到了。我們這個時代幾乎所有的人對聖賢和聖學都抱著一種蔑視和調侃的態度，抱著一種視之爲過時的垃圾般的存在。幾乎沒有任何人去自覺地維護聖學的純正性，去自覺地阻止、對抗、扭轉這種將聖學庸俗化、市儈化、功利化、平面化、片面化的趨勢。我們絕大多數人其實都是幫兇，幫助老師、幫助媒體、幫助書籍，不斷地對聖學進行藐視和打擊，讓聖學進一步地庸俗化、進一步地平庸化、進一步地垃圾化，總之就是去神聖化、去莊嚴化、去嚴肅化、去純潔化。

比如現在有太多的人肆意曲解和肢解聖學，不論是講的人，還是聽的人，都有過錯。講的人缺少對聖賢最起碼的敬重，完全不顧自己的粗陋無知。你的粗陋無知，你自己不知道嗎？你沒有自知之明嗎？你這一輩子沒有好好學習，沒有好好讀書，你自己不知道嗎？你怎麼可能不知道？！你這一輩子，從來就沒做過一次拜師訪友的工作（拜相關的老師，訪相關的學友），也就是說，在沒有任何準備工作的前提下，你就敢貿然登上講檯，大談孔孟，大談老莊，大談六祖慧能，誰給你的自信和勇氣？不是不准許你講學，這些學問是天下之公器，誰都可以講，當然你也有權利講，但前提是要在扎扎實實地用功以後，你才有資格講。你一天功都沒用，一天相關學問和經論都沒好好讀，誰給你的勇氣上台？無恥至極！我們爲什麼會允許這種無恥之徒肆意糟蹋聖學和聖賢？我們的媒體對這種現象爲何不給予露頭即打的輿論導向？下面的聽眾爲何對主講人的胡說八道不給予當場揭露和斥責？因此，所有相關人士都是幫兇，當然，他自己是主凶。既有主凶，又有幫兇，這就導致了這種極端無恥之行爲在中華大地上肆意橫行、暢通無阻。

這些都反映出在我們這個時代沒有人去維護聖學了，沒有人將此視爲自己的責任和義務了。即使我們在旁邊聽到有人在胡說八道，我們都裝作沒聽到，因爲我們不認爲自己有責任和義務去揭穿他、去糾正他、去斥責他，所以我們就走了。「走」這個行爲本身也是某種意義上的助紂爲虐。這就導致在我們這個時代，隨便

① 賴永海、楊維中譯註：《楞嚴經》（卷六），中華書局 2010 年版，第 245 頁。

什麼人都可以大談老子、大談莊子、大談陽明，儘管他們完全是胡說八道，講的內容簡直就沒法聽，但他們還是可以繼續講下去。

「存天理」就是讓我們要維持天理的純正性，維護聖學不被扭曲和污染。無論是講課的人，還是聽課的人，都要有這種責任心，都要有一種傳承意識，要意識到我們傳給後人的一定是純正的聖學，這既是對祖先負責，也是對子孫負責。我們給後人的東西，一定要是沒有經過我們這一代人扭曲和污染的東西。

我們這一代人哪怕不能發揚聖學，最低限度我們要能維持聖學，讓它不污染、不走樣、不變形地傳遞給下一代，因爲這是人類共同的智慧財富，不是某一個人的私有財產。我們有義務、有責任給我們的下一代送去一個純正的聖學，而不是經過我們污染的聖學。就像水源一樣，我們有責任給他們一個純淨的水源，而不是一個已經被污染了的水源。這就是「存天理」的「存」的深層含義。但我們現在連「存天理」的「存」也沒有了，只剩下人欲了。我們這個時代人欲氾濫、物慾橫流（人欲就是物慾），唯獨沒有天理。什麼時候當我華夏子民再次認識到「存天理去人欲」是生命科學中永不可磨滅的真理的重要組成部分，進而無條件地遵守它時，什麼時候我們中華民族就回歸正道了，否則，我們永無走上正道之可言，我們將一直奔跑在邪路上而不知回頭，乃至於整個人類都奔跑在邪路上而無法回頭。

一個社會文不文明，或曰文明程度如何，就看這個社會、這個時代有多少人在自覺地踐行「存天理去人欲」。若有一半以上的人「存天理去人欲」，這個社會一定是高度文明的社會；反之，這個社會的文明程度就很低或無文明可言。在文明程度低的社會裡，人類無非是一群超級動物，每天無底線、無休止地相互傾軋、相互廝殺，整個人類世界無非就是一個超級動物園、超級瘋人院，僅此而已。如果不想讓人類世界變成一個超級動物園、超級瘋人院，如果想讓人類社會達到高度文明的水平，那麼人類就必須從「存天理去人欲」下手，沒有第二條路，這是唯一的一條文明之路、覺醒之路、上升之路。因此，所有的聖賢都教育我們要「存天理去人欲」。

不僅儒家是如此，佛家所有的學問和所有的修行法門也是圍繞著「存天理去人欲」，道家所有的學問和所有的修行法門同樣是圍繞著「存天理去人欲」，因此，「存天理去人欲」不是哪一家、哪一個人的觀點，它是全人類所有聖學之共見、之共法。「存天理去人欲」不是王陽明一個人提出來的，二程之學也是「存天理去人欲」，孟子之學還是「存天理去人欲」，孔子之學同樣是「存天理去人欲」。孔子一輩子做的事情可一言以蔽之：「存天理去人欲」。

如果有人問你：「你最近在學陽明學嗎？」你說：「是的。」他說：「陽明說了那麼多話，我記不住，請你用一句話概括一下陽明學是什麼？」你怎麼概括呢？陽明學可以一言以蔽之：「存天理去人欲」。他又問：「孟子也說了很多話，《孟子》那麼厚，我讀不完，請你用一句話概括一下孟子這一生的學問是什麼？」答：「存天理去人欲」。同理，從堯、舜、禹到王陽明，數千年來，中國這麼多的士（知識分子），他們談天論地，著書立說，他們的重要成果之一就是《四庫全書》，《四庫全書》的經、史、子、集合在一起，一個大房間都裝不下，《四庫全書》的經、史、子、集在說什麼？一言以蔽之：「存天理去人欲」。我們中國是一個文明古國，五千多年的古老文明都說了些什麼？其實就說了一句話：「存天理去人欲」。所以，「存天理去人欲」不是陽明個人之見，它是我們整個中華民族五千多年的古老文明的一個根本宗旨、一個核心理念。諸子百家所有的學問都起源於這六個字，又回歸於這六個字，永遠圍繞著這六個字。包括我們做心性工夫、做致良知工夫、做靜定工夫，都是在「存天理去人欲」。因此，這六個字涵蓋了一切聖學，當然也包括王陽明的心學。

我們千萬不要再嘲笑、鄙視「存天理去人欲」了，不要像新文化運動時期的那群無知青年一樣，去狂妄地「打倒孔家廟」。實際上，「孔家廟」衹是一個象徵，象徵著一切傳統文化，特別是包括傳統儒佛道在內的

所有聖學。他們之所以要打倒聖學，主要原因之一是他們認爲聖學都「存天理去人性」。再次強調，「去人欲」和「去人性」，一字之差，天壤之別！聖學不「去人性」，聖學只「去人欲」。

總之，「去人欲」的「去」字有很多重要內涵，既有管束義、壓制義，又有轉化義、昇華義，所以，「去」字不能簡單地理解爲去除、消滅。在不同的階段，「去」字有不同的內涵：處在有爲階段，「去」爲管束義、壓制義；處在無爲階段，「去」爲轉化義、昇華義。不管是在有爲階段，還是在無爲階段，我們將其統稱爲「去人欲」。

錢德洪回憶說：「先生自南都以來，凡示學者，皆令存天理去人欲以爲本。」守仁自己亦說：「吾年來欲懲末俗之卑污，引接學者多就高明一路，以救時弊。今見學者漸有流入空虛，爲脫落新奇之論，吾已悔之矣。故南畿（jī）論學，只教學者存天理，去人欲，爲省察克治實功。」末俗的卑污在於「功利之毒淪浹（jiā）於人之心髓，而習以成性」，故守仁教人靜坐，以自悟心體，並非教人坐禪入定，不意有人放言高論，漸背師教，混淆佛儒，故守仁又強調存天理去人欲。守仁認爲儒佛的區別只在毫釐之間，即看其是否存天理去人欲。

「南都」：明代稱南京爲南都。「末俗」：低下的習俗。「卑污」：卑劣污穢。「南畿」：南京及附近地區，因爲南京是留都，故南京及附近地區也屬京畿地區。「淪」：淹沒，此處指淪陷、沉淪。「浹」：浸透。[①]

此段之大意是，王陽明到南京之前，在滁州講學七個月左右，因看到世人惡習惡俗很是卑劣污穢，用他的話來說就是「末俗之卑污」，爲「救時弊」，這一時期他主要「教人靜坐，以自悟心體」。這一條接引學者之路，在王陽明看來屬於「高明一路」。但從滁州到南京後，他發現學者「漸有流入空虛，爲脫落新奇之論」的苗頭，用上面的話來講，就是有流入枯寂之禪（簡稱「枯禪」）的危險，所以他又後悔起來，轉而教學者「存天理，去人欲，爲省察克治實功」。並且王陽明認爲「存天理，去人欲」是儒與佛之間的微妙差別。那麼，事實如何呢？我們從頭分析。

當時，「末俗之卑污」體現在什麼地方呢？體現在「功利之毒」上，也就是大家學儒是爲了考取功名利祿，不是真心想學儒，不是發自內心立志於聖賢。「功利之毒」淪浹到哪裡去了呢？淪浹到心髓中去了，就像染料已經徹底染透了布疋一樣。

這個說起來就特別讓人傷感了。在任何時代，都有一大群人處在卑污之中，他們的卑污已經淪浹於心髓了，無論誰拿這些人都沒辦法，不僅孔孟沒辦法，老子沒辦法，守仁沒辦法，佛陀來了也還是沒辦法。這種人屬於聖之棄民也。這個拋棄不是聖人拋棄了他，是他拋棄了聖人；不是聖學拋棄了他，是他拋棄了聖學。故曰「聖之棄民也」。此「棄」是自暴自棄。任何時代自暴自棄於聖學者，車載斗量。在我們的生活中，乃至於在我們每個人的家庭中，在我們的父母、兄弟、姐妹中，有幾個人不是自暴自棄的聖之棄民呢？其實所有的人都是，甚至包括我們自己都是聖之棄民也，而且我們是自暴自棄。非佛不度我，乃我不自度也；非孔孟不覺我，乃我不自覺也；非陽明棄我，乃我棄陽明也。

我們走在馬路上，來到電影院裡，來到地鐵站裡，來到飯店裡，……在在處處，我們看到的所有的人，哪一個不是聖之棄民呢？可悲的是他們還不知不覺，還自得其樂。真不知他們樂從何來！他們還覺得自己挺好。真不知他們好從何來！歷朝歷代的聖人都拿這些自暴自棄者沒有任何辦法，給他們講聖學，他們閉目塞聽，油鹽不進，所以實在是無奈！因此，陽明這句話中的悲涼感是從骨髓裡發出來的！

「故守仁教人靜坐，以自悟心體」。「心體」是「心性之體」的簡稱，也就是良知。良知既指心體，也指性體，所以良知是包含心和性的。我們不能簡單地說良知屬「心」，或良知屬「性」，其實良知既屬「心」，也屬「性」，所以良知既屬於心體，也屬於性體，良知橫跨於兩者。

---

① 本段幾處字詞的解釋，參見夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版。

「並非教人坐禪入定，不意有人放言高論，漸背師教，混淆佛儒，故守仁又強調存天理去人欲。守仁認爲儒佛的區別只在毫釐之間，即看其是否存天理去人欲。」在這個地方，守仁在見地上有些繳繞。因爲不衹有儒家教人「存天理去人欲」，佛家也教人「存天理去人欲」，道家也教人「存天理去人欲」，衹是各存各的天理，各去各的人欲（雜念、妄心）。由於各家入路不同，即上山之路不同，所以它們的學術規模和綱維不同，但最終的目的是一樣的，都是「存天理去人欲」。關於這一點，守仁自己都沒有辨別清楚。守仁單方面地以爲衹有儒家才「存天理去人欲」，而佛道兩家沒有「存天理去人欲」。其實這是對佛道兩家嚴重的誤解。

弟子王嘉秀、蕭惠好僊佛，守仁戒之說：「吾幼時求聖學不得，亦嘗篤志二氏。其後居夷三載，始見聖人端緒，悔錯用功二十年。二氏之學，其妙與聖人衹有毫釐之間，故不易辨，惟篤志聖學者始能究析其隱微，非測憶所及也。」

「弟子王嘉秀、蕭惠好僊佛，守仁戒之說」，這裡面就有門派之見了。「吾幼時求聖學不得」，此處的「聖學」專指孔孟聖學，而不是佛老聖學。「亦嘗篤志二氏」，「二氏」指佛老。「其後居夷三載，始見聖人端緒」，指的是龍場悟道。「悔錯用功二十年」，前面提到，其實他迷戀佛老迷戀了十五年左右，也就是從他十七歲結婚當天與鐵柱宮道士徹夜暢談，至三十一歲「漸悟佛老之非」，差不多是十五年。

「二氏之學，其妙與聖人衹有毫釐之間，故不易辨」，其實守仁自己也沒辨清楚佛老兩家和儒家的差別。「惟篤志聖學者始能究析其隱微，非測憶所及也」，此言可歸入胡說八道一途，他不知道自己在說什麼。這種貌似真知灼見，實則胡說八道、顛倒錯亂的言辭，在儒家、佛家、道家簡直車載斗量。我們也不要過於苛責守仁，朱熹說得更亂，二程、陸九淵也好不到哪裡去，這是儒家。反過來說，佛家談儒，也是離題萬里，還不如儒家談佛，所以彼此半斤八兩。不獨守仁如此，儒佛道三家談對方皆是如此，貌似精闢之論，實則錯亂不已，不知所云。

在南都，守仁還完成了一項重要的學術工作，這就是編定《朱子晚年定論》。守仁倡爲心學，這就不能不與朱子的理學相背離，被人視爲「立異好奇」。爲了融和與朱子的矛盾，守仁提出了一個朱子晚年定論說。

朱熹晚年[①]「大悟舊說之非」[②]，他開始後悔自己年輕時候的觀點和主張，欲立新論以匡扶聖學，但力有未逮，加上老病纏身，朱熹恐未遂願而歿也。這是他給別人的書信中所表露出來的晚年心境。守仁把散落在這些書信中的相關言論搜集在一起，編定（也說「編訂」）成《朱子晚年定論》，以佐證己學，這個「己」就是守仁自己。因爲不佐證不行，當時朱熹之學涵天蓋地，無所不在，處在最權威、最鼎盛的時期，而守仁的學說至少表面上與朱熹之學相去甚遠，在某些地方甚至相互衝突，甚至「被人視爲『立異好奇』」。就是說守仁的學說成了異端、非正宗、非主流，這就使守仁感到四面楚歌，壓力極大。他爲了緩解自己與朱熹學說之間的緊張局面而編定了《朱子晚年定論》，以淡化、融合相互之間的矛盾與衝突。

具體來說，守仁是在正德九年（1514）五月到的南京，正德十年（1515）始撰《朱子晚年定論》的序言，正德十三年（1518）始刻《朱子晚年定論》以廣爲流傳。這件事情十分重要。

他說：「間嘗以此語同志，而聞者競相非議，目以爲立異好奇，雖每痛反深抑，務自搜剔斑瑕，而愈益精明的確，洞然無復可疑；獨於朱子之說有相牴牾（dǐ wǔ），恆疚於心。」

---

① 「平心而論，《朱子晚年定論》中的許多書信是不能稱爲朱子晚年定論的。這一點，當時已有不少學者指出過。正德十五年六月，守仁在江西擒獲寧王后，至泰和，時少宰羅欽順家居以書問學，即向他指出《朱子晚年定論》考據失實，其中不乏早年之作。」（張祥浩：《王守仁評傳》，南京大學出版社 1997 年版，第 433 頁。）

② 出自《朱子晚年定論》，載〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三，上海古籍出版社 1992 年版，第 128 頁。

「間嘗」：曾經。「以此語同志」：跟同道、同修等講說他的心學（前面講過，這個時候他還沒有提出「心學」，依然是「知行合一」的理念）。「聞者競相非議，目以爲立異好奇」：人們對他的學問指指點點，各種非議，因爲人們都以爲他是立異好奇。「雖每痛反深抑，務自搜剔斑瑕」：守仁聽到這些對他的思想和學說不好的評論和指責，就痛徹反思，搜剔斑瑕——好好地反思和搜剔自己的思想和學說裡面到底有沒有與聖學不恰之處。「而愈益精明的確」：經過一番反思和搜剔，守仁發現，我不僅沒有找到斑瑕，還越發覺得自己的思想「精明的確」。「精」：孔孟之精華都在我這裡。「明」：我所有的思想學說都不是在昏沉無明中亂發議論，而是在清明自覺中自發地顯現出來的，字字句句都契合孔孟之道。「的」：箭靶的靶心。有個詞叫「有的放矢」。「矢」就是箭。「有的放矢」意爲我們在射箭的時候，先要看到「的」，即先要瞄準目標，然後才能放箭。如果我們沒有目標或看不到目標，就不能胡亂射箭，不能無的放矢。「確」：不僅射中了箭靶，還正中靶心。「精明的確」：我的每一句話都與「四書五經」妙合天成，完全合乎「四書五經」的根本旨趣，無一言不合，無一言不中，無一言是無的放矢。「洞然無復可疑」，「洞然」這個詞用得好，「洞」是洞見、洞察、洞徹。「無復可疑」：我怎麼也找不到我的學問哪裡不妥、哪裡不合適。

「獨於朱子之說有相牴牾」，「牴牾」：同抵牾，矛盾。我與諸聖賢之學都相契無間，唯獨與朱熹之學有點兒不契合，有點兒抵牾。「恆疚於心」：對此我心裡特別內疚。其實與朱熹的思想相抵牾不是出於我的本意，我不想和他對著幹，我很想成爲朱熹學說的繼承者與弘揚者，我不想成爲標新立異者，但不知怎麼回事，我就是與他不相應。我不想背叛朱熹，但事實上我背叛了他；我不想與他爲敵，但事實上我與他敵對了。

「切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾，至以爲自誑誑人之罪不可勝贖。世之所傳《集註》《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以爲舊本之誤，思改正而未及。而其諸《語類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相繆戾者。」他採集朱子強調涵養的若干書信，編爲一冊，名爲《朱子晚年定論》，以示同好。守仁的《朱子晚年定論》遭到眾多學者的非議。如羅欽順就向他指出其中有些並非出自朱子晚年。守仁覆信承認中間年歲早晚誠有所未考的事實，表白自己「不得已而然」的苦心：「『知我者，謂我心憂；不知我者，謂我何求。』蓋不忍牴牾（dǐ wǔ）朱子者，其本心也；不得已而與之牴牾（dǐ wǔ）者，道固如是，不直則道不見也。」《朱子晚年定論》的編訂表明守仁傳播心學，已由自發進到自覺。

「『切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？』」連我都能領悟到的地方，朱熹是大賢，難道他領悟不到？「『及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾，至以爲自誑誑人之罪不可勝贖。』」當我在南京任職的時候，重新取來朱熹的書籍通篇檢查研究，然後才知道他晚年本來就領悟到自己早年學說不是的地方而「痛悔極艾」，就是特別悔恨。以至於朱熹覺得因自己說的那些狂妄之語而誤導他人的罪過，無論怎樣都贖不過來。

「『世之所傳《集註》《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以爲舊本之誤，思改正而未及。』」《集註》就是《四書章句集註》，《或問》就是《四書或問》，這些都是朱熹中年的未定之說，朱熹對此深感愧疚，認爲這些中年未定之說有太多錯謬的地方，想要修正過來卻來不及了，因爲他悔悟後很快就去世了。

「『而其諸《語類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相繆戾者。』」《語類》就是《朱子語類》，「繆戾」即錯亂或違背之意。諸如朱熹《朱子語類》這樣的著作，又因他的門人懷有「攻異端、息邪說」這樣的求勝之心，胡亂添附自己的意見，所以這些本來就和朱熹平日的論說有大相違背的地方。因此，無論是朱熹中年未定之說，還是朱熹門人編訂的《朱子語類》，都不是朱熹本人的定論或觀點，不能取信。

「他採集朱子強調涵養的若干書信，編爲一冊，名爲《朱子晚年定論》，以示同好。」「同好」就是同志。「守仁的《朱子晚年定論》遭到眾多學者的非議。如羅欽順就向他指出其中有些並非出自朱子晚年。守仁覆信承認中間年歲早晚誠有所未考的事實，表白自己『不得已而然』的苦心：『「知我者，謂我心憂；不知我者，謂我何求。」』」大意是說，王陽明把他編訂的《朱子晚年定論》發給自己的同道和弟子看，卻遭到了眾多學者的反對和責難。比如，羅順欽就向王陽明指出裡面有一些書信不是出自朱熹晚年。王陽明也承認《朱子晚年定論》搜集的書信中有些在時間上的確沒有考證，不一定是他晚年所寫，但他這麼做（編訂《朱子晚年定論》）是有「不得已」苦心的。王陽明所謂的「苦心」是什麼呢？

「蓋不忍牴牾朱子者，其本心也；不得已而與之牴牾者，道固如是，不直則道不見也。」「本心」就是本意。我本意是不想抵牾朱子的，但爲什麼又抵牾了呢？「道固如是」，我在龍場大徹大悟所悟到的那個道與朱熹之學不合，不是我王陽明與他不合，而是我悟到的道與他的學說不合。但我悟到的那個道我又不能不直說，我不能爲了迎合朱子，違心地把我見到的道給扭曲了，這不是學者應該做的事情，所以我必須直說。此即「不直則道不見也」。因此，我祇能直著心腸，把我明心見性見到的道（與朱熹不一樣的道）原原本本地昭示出來。如果我不把它原原本本地講出來，「則道不見也」，我就沒有辦法使我的弟子和後人能夠見道。由此可見，陽明的一番苦心。「《朱子晚年定論》的編訂表明守仁傳播心學，已由自發進到自覺。」

在南都，也許是由於閑官閑職的緣故，守仁的歸隱思想又有所抬頭。作於此時的《書扇面寄館賓》云：「湖上群山落照晴，湖邊萬木起秋聲。何年歸去陽明洞，獨棹[①]（zhào）扁舟鑒裡行？」又《送劉伯光》云：「五月茅茨靜竹扉，論心方洽忽辭歸。滄江獨棹沖新暑，白髮高堂戀夕暉。謾道六經皆註腳，還誰一語悟真機？相知若問年來意，已傍西湖買釣磯。」翌年正月，朝廷舉考察之典，守仁上疏要求致仕，沒有得到批准。八月又上疏以疾求養病，也沒有被同意。正德十一年，以兵部尚書王瓊的特舉，升守仁爲都察院左僉（qiān）都御史，撫鎮南贛、汀漳等處。既入仕途，身不由己。此年十月，他歸越探家，次年正月，他就赴江西上任了。

「在南都，也許是由於閑官閑職的緣故，守仁的歸隱思想又有所抬頭。」這段講的是王陽明兩次想辭官歸隱都沒有得到批准。他的歸隱思想通過《書扇面寄館賓》《送劉伯光》兩首詩可以看出來。其中《送劉伯光》「謾道六經皆註腳」一句，是陽明引用了陸九淵的話，陸九淵曾言：「學苟知本，六經皆我註腳。」[②]此外，「還誰一語悟真機？」的「真機」是道家用語，也即心性的別名。餘下的就不逐一解釋了。

「翌年正月，朝廷舉考察之典，守仁上疏要求致仕，沒有得到批准。」「要求致仕」就是想辭職。「八月又上疏以疾求養病，也沒有被同意。正德十一年，以兵部尚書王瓊的特舉，升守仁爲都察院左僉都御史，撫鎮南贛、汀漳等處。」「正德十一年」即西元 1516 年。「南贛」[③]在江西的南部，「汀」[④]「漳[⑤]」在福建的西南部，也就是說，江西的南部加福建的西南部這片區域都歸屬他管。「既入仕途，身不由己。此年十月，他歸越探家，次年正月，他就赴江西上任了。」

六、巡撫南贛

① 棹：船槳、划行。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2899 頁。〕
② 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，中華書局 1980 年版，第 395 頁。
③ 南贛：巡撫名。全銜爲「巡撫南贛汀韶等處地方提督軍務」。明弘治八年（1495）始置，駐贛州府（治今江西贛州市）。轄境屢有增減，萬曆初定製。轄江西的南安、贛州、吉安三府，廣東的韶州、南雄二府及惠州府所轄和平、龍川、興寧三縣，潮州府所轄平遠、程鄉二縣，湖廣的郴州，福建的汀州、漳州二府。清康熙三年（1664，一作四年）廢。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 1632 頁。〕
④ 汀州：州、路、府名。唐開元二十四年（736）分福、撫二州置州。治長汀（今屬福建）。轄境相當今福建三明、永安、漳平三市以西地區，大歷以後屢有變動。元改爲路，明初改爲府。1913 年廢。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2265 頁。〕
⑤ 漳州：州、路、府名。唐垂拱二年（686）分泉州置州。治漳浦（今福建雲霄，後移今漳浦），乾元初移治龍溪（今漳州市）。大歷後轄境相當今福建九龍江流域及其西南地區。元改爲路，明初改爲府，清轄境縮小，1913 年廢。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2889 頁。〕

正德十二年正月，守仁由越入贛。對於此次赴任，他是不願意的，祇是身不由己。一到江西，所見滿目瘡痍，這使他的心情更加沉重。作於此時的《丁丑二月征漳寇，進兵長汀道中有感》[①]云：「將略平生非所長，也提戎馬入汀漳。數峰斜日旌旗遠，一道春風鼓角揚。莫倚貳師能出塞，極知充國善平羌（qiāng）。瘡痍到處曾無補，翻憶鍾山舊草堂。」又《祈雨》二首其二云：「見說虔南惟苦雨，深山毒霧長陰陰。我來偏遇一春旱，誰解挽回三日霖？寇盜郴（chēn）陽方出掠，干戈塞北還相尋。憂民無計淚空墮，謝病幾時歸海潯（xún）？」但是，重回鍾山草堂講學已不可能，謝病歸越亦無希望，他祇有在仕途上深一腳淺一腳地走下去。

終明之世，江西、福建、廣東、湖廣等地不斷出現農民起義。他們攻陷州縣，殺官吏，掠庫藏，焚官舍。南贛地形險峻，故義軍盡聚南贛。於是西有橫水、左溪、桶岡三寨，接湖廣桂陽；南有浰（lì）頭上中下諸寨，接廣東樂昌龍川。凡江西廣東湖廣福建之間，方圓數千里皆亂。成化二十三年，江西巡撫李昂曾以南贛險峻，奏設分守參將兵備副使於會昌縣，以福建三千戶所、江西南安瑞金二千戶所隸之。弘治中鎮監鄧原復請增設巡撫駐贛，專理民變，亦無效果。至正德，則謝志珊據橫水，藺天鳳據左溪，鍾景據桶岡，池仲容據浰頭。特別是謝志珊，號征南王，糾率鍾明貴、蕭規模、陳曰能等，並約樂昌高快馬等人大修戰具，並造呂公車，規模越來越大。開始，朝廷命文森爲贛撫進剿，但文森懼怕，稱疾不受命。於是兵部尚書王瓊擢（zhuó）守仁爲都察院左僉（qiān）都御史，巡撫其地。

農民所以起義，自是官府的殘酷剝削所致。南贛連同福建的汀漳、湖廣的桂陽、廣東的龍川，方圓數千里皆是山區，土地稀薄，易澇易旱，畝產極低，而官家徵糧依然不減。故比平原曠野之處的居民，百姓更加不堪負擔。明金汝嘉在《代編議》中指出：

夫孰有苦於贛者，以田言之，非若上游（註：此處引用缺失「上游」兩字，今據原典補上）有平原曠野阡陌之相連也。郡邑在萬山中，不過因兩山之岭（jiè），山麓之隙，聚土築沙，稍儲水而耕之，望之層層若階級然，昔人所云，山到上頭猶自耕者是也。十日不雨便已龜坼（chè），摳摳（kū kū）抱甕（wèng），什伯桔槔（jié gāo），若其治之尤覺鹵莽，壅（yǒng）之僅以野燒，以故禾僅三尺，穗止五寸，所獲甚儉，何有污邪，度其塍（chéng）廣袤不盈尋丈，積數十百塍而得一石谷，所以贛之閭產計值不曰田畝，而曰谷石，政以畝之所入者少也。可以畝多糧少計畝而加乎？且自丙辰大水，民居蕩析，其在田間，沙土若洗，上者僅存山骨，雍積爲艱，下者掩於浮沙，挑辟未易，故兩年以來米谷騰貴，……計初派之數，則谷之爲石者幾三萬，此於窮民無異剜肉，曾幾何時，又使代人再輸此數，人情安得不洶洶也。……況今日之贛非無事之國也。閩廣流民，聚居山谷爲奸作藪（sǒu），漸見蠢蠢，杞憂方切，況可以重斂毆之乎？[②]

金汝嘉在這裡指出的是，官府的厚斂是南贛人民造反的根本原因。對於這一點，守仁其實也有清醒的認識。他看到農民造反，「乃必欲爲此，其間想亦有不得已者。或是爲官府所迫，或是爲大戶所侵，一時錯起念頭，誤入其中，後遂不敢出。此等苦情，亦甚可憫」[③]。但作爲地主階級的一員，他所考慮的是地主階級的利益，即明朝廷的利益，他是不可能站在農民一邊，或者拒絕前往南贛征討的。

守仁至贛南，首先對各地的義軍概況作了充分的調查研究。並就加強官軍的軍力，採取了一系列的措施。這主要是：

⑴行十家牌法，肅清官軍內部奸細，並強化社會治安。

⑵就地選取民兵，組織地方武裝，精簡官軍，沙汰老弱，振奮士兵精神。

⑶重新編製隊伍，建立兵符，從實用出發，強化訓練。

⑷疏通鹽法，就地解決給養，足兵足食。

---

① 本段兩首詩見〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 744、746 頁。
② 《贛州府誌》卷七，嘉靖本第 75 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1244 頁。

⑸上疏朝廷，求請便（biàn）宜行事，取得作戰的主動權。

⑹申明軍紀，嚴格賞罰，激勵軍心。

⑺加強對敵宣傳攻勢，實行剿撫二者結合。

⑻立社學，舉鄉約，把軍事和社會教育結爲一體。

⑼一邊興師征討，一邊相機建立新的縣治，把軍事行動和政治設施相結合。

⑽積極爲部下請功，充分調動各級官兵的積極性。

這些措施的貫徹和實行，大大提高了官軍的戰鬥力。

守仁又以南贛義軍勢盛，移文福建、廣東等省兵備，剋期進兵。正德十二年正月，守仁首戰漳南義軍。月底，進兵長富村獲勝。義軍退守象湖山，官軍追至蓮花石，受挫。眾議退兵，俟秋後再舉。守仁說服眾將，官軍會剿，利在速決。他對義軍外示寬懈，暗裡加緊進攻準備，於二月十九日乘夜進兵，攻剋象湖山。會福建兵攻剋長富村義軍據點，廣東兵攻破水竹義軍據點，殺詹師富、溫火燒等首領，於是漳南義軍被鎮壓。守仁奏設平和縣治於河頭，以加強對地方的控制。

四月班師。九月，朝廷改授守仁提督南贛、汀漳等處軍務，給旗牌，得便宜行事。由此，守仁用兵有了更大的主動權。經過幾個月的休整後，又於此年十月進兵橫水、左溪、桶岡等地義軍。守仁不取湖廣巡撫都御史陳金三省夾攻桶岡之議，擬定了先橫水，次左溪，後桶岡的進軍方略。於十月己酉秘密進兵，至十一月，破橫水、左溪義軍據點五十餘所，擒斬義軍大首領謝志珊。後又以計襲破桶岡天險，擒斬義軍大首領藍天鳳等人。於是奏設崇義縣治於橫水，以加強對轄區的控制。

正德十二年年底班師。次年正月，又進兵浰頭。守仁利用浰頭義軍首領池仲容與已投官軍的龍川義軍首領盧珂的矛盾，以及仲容假投官軍的舉止，將計就計，襲破浰頭寨。義軍餘部退守天險九連山，守仁又以官軍裝扮逃奔的義軍，打入義軍內部，攻破了九連山。守仁又奏設和平縣，以控制其地。

正德十三年六月，守仁以功升都察院右副都御史。至此，南贛義軍被全部鎮壓。

守仁在南贛，於緊張的軍事行動中，依然沒有停止講學活動。在征橫水、三浰時，他在與門生的信中說：「破山中賊易，破心中賊難。」這句話表明，他把解決不利於封建統治的思想問題看作比解決義軍問題更爲重要。故他在戎馬倥傯（kǒng zǒng）中，依然設帳講學。在南贛，門人薛侃、歐陽德、梁焯（zhuō）、何廷仁、黃弘綱、薛俊、楊驥（jì）、郭治、周仲、周沖、周魁、郭持平、劉道、袁夢麟、王舜鵬、王學益、餘光、黃槐密、黃鎣（yíng）、吳倫、陳稷劉、魯扶歗（fú）、吳鶴、薛僑、薛宗銓（quán）、歐陽昱（yù），皆講聚不散。[①]浰頭平後，守仁迴軍休整，日與門生發明《大學》本旨，指示入道之方。正德十三年（註：原文「十二年」爲誤）七月，他把在南京編輯的古本《大學》及《朱子晚年定論》在贛州加以付印。八月，薛侃亦將徐愛編的《傳習錄》予以付印。九月，因四方學者來贛從學日多，又修濂（lián）溪書院以居學者，等等。

守仁平南贛義軍，是他一生三大事功勳業的第一項。今人評價守仁，凡貶守仁者無不突出他對義軍的血腥鎮壓，而迴護守仁者又多半對他的這一段歷史加以輕描淡寫，或一筆帶過。其實，我們既不要迴護，亦不必刻意渲染。作爲封建地主階級中的一員，敵視農民起義原是很平常的，並非僅守仁如此。可貴的是他並不以此居功自傲，而只願朝廷改良政治，輕徭薄賦，不要再造成農民起義。《迴軍九連山道中短述》云：「百里妖氛一戰清，萬峰雷雨洗回兵。未能千羽苗頑格，深愧壺漿父老迎。莫倚謀攻爲上策，還須內治是先聲。功微不願封侯賞，但乞蠲（juān）輸絕橫征。」[②]而對個人的出處，他只求歸隱越城，終老邱山，「乞身已擬全師日，歸掃溪邊舊釣台」[③]。「何時卻返陽明洞，蘿月松風掃石眠。」[④]正德十四年正月，他以祖母病上疏請求致

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1253 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 750 頁。
③ 《茶寮紀事》，載〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 750 頁。

仕歸家，但沒有被批准。他又只得在仕途上走下去。一如此前給黃宗賢書中所說：「仕途如爛泥坑，勿入其中，鮮易復出。」[①]

巡撫南贛。

這一章講王陽明巡撫南贛。南贛即江西南部，西接湖南，東接福建，南接廣東，處於四省要衝之地。有明一朝以來，南贛就是盜賊出沒的天堂，他們以贛州爲中心四處打家劫舍，嚴重破壞了該地區的秩序，民怨四起。因此，明朝派遣王陽明前往南贛巡撫，主要任務就是剿匪。

前文講到，正德十一年（1516），王陽明升任「都察院左僉都御史」，故他是以此身份巡撫南贛的。先解釋「督察院左僉都御史」「巡撫」的含義。

「督察院左僉都御史」的「督察院」是明朝設置的掌管朝廷內外綱紀、糾察諸事的國家監察機構，爲三法司（大理寺、刑部、都察院）之一，職權非常廣泛：對全國各級官吏均有權糾察彈劾，對重大刑事案件可會同刑部、大理寺一同審判。明洪武十五年（1382）始置都察院，設監察八人，正七品；下依十二布政使司分設十二道監察，正九品。明洪武十六年（1383）升都察院都御史爲正三品，十七年（1384）再升正二品，副都御史正三品，僉都御史正四品，監察御史正七品。此外，十二道監察改爲十三道監察，此即浙江、江西、河南、山東、福建、廣東、廣西、四川、貴州、陝西、湖廣（今湖南、湖北）、山西、雲南十三道，共設監察御史 110 人。掛「都御史」銜的在外有巡撫、總督，掛「監察御史」的在外有巡按。清朝沿置。總之，都察院爲最高監察、彈劾、建議機關。[②]由此可知，王陽明升任「督察院左僉都御史」，官職即爲正四品。

何謂「巡撫」？「巡撫」有兩層含義：第一，巡視、安撫地方的特遣官員。唐始設，宋成定製。凡遇災害，即遣廉訪官員，以其官職高卑或名巡撫大使、副大使等。官卑者不加「使」，只稱「巡撫」，俱爲臨時差遣。明洪武二十四年（1391）敕遣皇太子巡撫陝西，永樂十九年（1421）始以朝臣巡視地方，安撫軍民，謂之「巡撫」，或名「鎮守」，仍非專任。第二，地方長官。明宣德五年（1430）始於各省專設，成爲定員，名稱時相參錯。與總督同爲地方最高長官。清代正式以巡撫爲省級地方政府長官，總攬一省軍事、吏治、刑獄等，地位略次於總督，仍屬平行，別稱「撫台」「撫軍」，又以例兼都察院右副都御史銜，也叫「撫院」。[③]簡而言之，巡撫是當地最高的行政長官，既管當地的軍事，也管當地的民事，是軍政皆管的最高實權人物。王陽明巡撫南贛，意思就是他是南贛的最高行政長官。

正德十二年正月，守仁由越入贛。對於此次赴任，他是不願意的，祇是身不由己。一到江西，所見滿目瘡痍，這使他的心情更加沉重。作於此時的《丁丑二月征漳寇，進兵長汀道中有感》云：「將略平生非所長，也提戎馬入汀漳。數峰斜日旌旗遠，一道春風鼓角揚。莫倚貳師能出塞，極知充國善平羌（qiāng）。瘡痍到處曾無補，翻憶鍾山舊草堂。」又《祈雨》二首其二云：「見說虔南惟苦雨，深山毒霧長陰陰。我來偏遇一春旱，誰解挽回三日霖？寇盜郴（chēn）陽方出掠，干戈塞北還相尋。憂民無計淚空墮，謝病幾時歸海潯（xún）？」但是，重回鍾山草堂講學已不可能，謝病歸越亦無希望，他祇有在仕途上深一腳淺一腳地走下去。

此段講王陽明由浙江越城前往江西赴任。到了江西，他寫了兩首詩以表達心情，但這兩首詩都很一般，沒有什麼美感。

---

④ 《送德聲叔公歸姚並序》。載〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 752 頁。
① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷四《文錄一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 153 頁。
② 本段介紹，參見王伯恭主編《中國百科大辭典》，中國大百科全書出版社 1999 年版，第 1203 頁。
③ 夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2611 頁。

終明之世，江西、福建、廣東、湖廣等地不斷出現農民起義。他們攻陷州縣，殺官吏，掠庫藏，焚官舍。南贛地形險峻，故義軍盡聚南贛。於是西有橫水、左溪、桶岡三寨，接湖廣桂陽；南有浰（lì）頭[①]上中下諸寨，接廣東樂昌龍川。凡江西廣東湖廣福建之間，方圓數千里皆亂。成化二十三年，江西巡撫李昂曾以南贛險峻，奏設分守參將兵備副使於會昌縣，以福建三千戶所、江西南安瑞金二千戶所隸之。弘治中鎮監鄧原復請增設巡撫駐贛，專理民變，亦無效果。至正德，則謝志珊據橫水，藺天鳳據左溪，鍾景據桶岡，池仲容據浰頭。特別是謝志珊，號征南王，糾率鍾明貴、蕭規模、陳曰能等，並約樂昌高快馬等人大修戰具，並造呂公車，規模越來越大。開始，朝廷命文森爲贛撫進剿，但文森懼怕，稱疾不受命。於是兵部尚書王瓊擢（zhuó）守仁爲都察院左僉（qiān）都御史，巡撫其地。

「終明之世」：整個明朝時代。「成化二十三年」：西元 1487 年。「弘治中」：西元 1488—1505 年間。「鎮監」：鎮守監察。「樂昌」：明朝隸屬韶州府，今隸屬廣東韶關市。「高快馬」：人名。「呂公車」[②]：中國古代戰爭中用以破壞城牆的大型攻城器械。車分數層，層與層之間有梯子相連。配有乘員、攻城兵器和用具。車外用牛皮包覆，由牛拉或人推。作戰時，呂公車可出敵不意推至城下；因車與城有同樣高度，士兵可直接攀越城牆。呂公車雖形體龐大，對敵方具有一定威嚇作用，但車的形體笨重，易被對方攻擊，且受地形限制，實戰效果不佳。呂公車最早用於攻城戰是在元代至正十九年（1359）。

這段主要講述南贛地區農民起義的背景：「江西廣東湖廣福建之間，方圓數千里皆亂」。朝廷前後派遣了諸多官員，都沒法平定當地風起雲湧的農民起義。最後兵部尚書提拔王陽明前往巡撫其地。

農民所以起義，自是官府的殘酷剝削所致。南贛連同福建的汀漳、湖廣的桂陽、廣東的龍川，方圓數千里皆是山區，土地稀薄，易澇易旱，畝產極低，而官家徵糧依然不減。故比平原曠野之處的居民，百姓更加不堪負擔。明金汝嘉在《代編議》中指出：

夫孰有苦於贛者，以田言之，非若上游有平原曠野阡陌之相連也。郡邑在萬山中，不過因兩山之岭（jiè），山麓之隙，聚土築沙，稍儲水而耕之，望之層層若階級然，昔人所云，山到上頭猶自耕者是也。十日不雨便已龜坼（chè），搰搰（kū kū）抱甕（wèng），什伯桔槔（jié gāo），若其治之尤覺鹵莽，壅（yǒng）之僅以野燒，以故禾僅三尺，穗止五寸，所獲甚儉，何有污邪，度其塍（chéng）廣袤不盈尋丈，積數十百塍而得一石谷，所以贛之問產計值不曰田畝，而曰谷石，政以畝之所入者少也。可以畝多糧少計畝而加乎？且自丙辰大水，民居蕩析，其在田間，沙土若洗，上者僅存山骨，雍積爲艱，下者掩於浮沙，挑辟未易，故兩年以來米谷騰貴，……計初派之數，則谷之爲石者幾三萬，此於窮民無異剜肉，曾幾何時，又使代人再輸此數，人情安得不洶洶也。……況今日之贛非無事之國也。閩廣流民，聚居山谷爲奸作藪（sǒu），漸見蠢蠢，杞憂方切，況可以重敝毆之乎？

「郡」：古代行政區域名。春秋以前，縣大於郡；戰國以後，郡大於縣。「邑」：城邑，城鎮，又指縣。「岭」：兩山之間，多用於地名。「坼」：裂開，分開。「搰」：用力的樣子。「甕」：陶制的容器。「桔槔」：井上打水用具。在井旁架上設一杠杆，杆子一端繫上水桶，另一端繫上重物，以求省力。「塍」：田埂。[③]

「郡邑在萬山中」，城市被萬山包圍，多美的景色！「不過因兩山之岭，山麓之隙，聚土築沙，稍儲水而耕之，望之層層若階級然，昔人所云，山到上頭猶自耕者是也」。用現在的話說，這裡描述的其實就是梯田。我們從這裡就能看到古人的文辭之美。

---

① 浰頭山：在今廣東和平縣西北浰源，接江西龍南縣境。其近龍南者爲上浰，在嶺岡者爲中浰，和平峒爲下浰。明正德中，池仲容據此造反。十二年（1517），贛撫王守仁用兵於此，於下浰置和平縣。（中國歷史大辭典・歷史地理卷編纂編委會編：《中國歷史大辭典・歷史地理》，上海辭書出版社 1996 年版，第 767 頁。）

② 王伯恭主編《中國百科大辭典》，中國大百科全書出版社 1999 年版，第 3472 頁。

③ 本段字詞解釋，參見商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年版。

其實此文的作者金汝嘉想表達的是百姓生活之艱難。這裡的田地不像平原地區那樣一馬平川，而是處於群山萬壑之中，灌溉不易，加上水旱頻仍，朝廷橫徵暴斂，導致百姓窮困潦倒、號寒啼饑。這其實是一件很悲慘的事情，但他居然把它描述得像一首美麗的詩歌。從這麼一件小事就能看出，我們古時的文明文化是多麼的璀璨！

中國的古人可以把生活中很常見、很普遍的事情描述得特別唯美。而在現代社會，人們普遍言辭匱乏，語言缺乏美感。比如抖音上有些人到了風景名勝之處，有感於天地之大美，想描述一下自己看到的美景，但搜腸刮肚就那麼一句：「這個地方真美呀！好美呀！太美啦!」接著就沒下文了，語竭詞窮。他本來想賦詩一首的，結果就憋出了這幾句，就沒下文了。所以現代人的語言特別醜陋，特別庸俗，毫無文學修養。包括很多節目主持人也是如此，用詞之低劣、之醜陋簡直無以復加，毫無美感可言。比如有的主持人最常說的話就那麼幾句：「不會吧？」「我不信!」包括很多晚會的主持詞每年都差不多，就那麼幾句話翻來覆去地用。所以說，現代人的語言極度貧乏，貧乏是因爲不懂文學。

古代的經和論，不管是儒家、佛家，還是道家的經論，都同時具備三大特點——文學性、歷史性、哲理性，簡稱文、史、哲。從文學上來看，文辭優美、言簡意賅、筆精墨妙、回味無窮，字裡行間充滿了美感，可以讓讀者獲得藝術上的享受；從史學上來看，「五經」皆史，「五經」所記載的都是上古人民的生活情況、社會面貌等，所以我們完全可以把「四書五經」當作歷史書來讀，讀那些時代的人們的愛恨情仇、生活百況；從哲理上來看，經典中的隨便一句話都飽含哲理（義理）、飽含智慧、啟人心扉。「哲」在古代爲哲理、智慧之意。而現代人，有誰的文辭能做到像古人的經論那樣，隨便一句話、隨便一個自然段，都同時飽含文學性、歷史性、哲理性？已經沒有這樣的人了。我們現代人說話、寫文章、著書，既無文采，又不含歷史性，更沒有哲理性，什麼都沒有，都是一些水分極大的口水話。

金汝嘉在這裡指出的是，官府的厚斂是南贛人民造反的根本原因。對於這一點，守仁其實也有清醒的認識。他看到農民造反，「乃必欲爲此，其間想亦有不得已者。或是爲官府所迫，或是爲大戶所侵，一時錯起念頭，誤入其中，後遂不敢出。此等苦情，亦甚可憫」。但作爲地主階級的一員，他所考慮的是地主階級的利益，即明朝廷的利益，他是不可能站在農民一邊，或者拒絕前往南贛征討的。

在這裡，作者仍然使用「地主階級」這個詞，其實不妥。因爲在守仁那個時代也即明朝，中國是君主制（從秦至清，中國一直都是君主制），不是地主制，「地主階級」是我們後來才起的名稱。「他所考慮的是地主階級的利益」，此處對守仁的理解狹隘了，作者是以凡人之心度聖人之腹，以小我之心度大我之腹。問題不是這麼簡單的，不是說像站隊一樣，守仁站在地主階級的角度，所以要爲地主階級說話，其實守仁不是爲地主階級考慮，而是爲了國家的統一與安寧考慮。

如何維護國家的統一，這是包括王陽明在內的所有國家公務員必須做出的價值抉擇。當王陽明這種高級國家公務員在面臨這個問題的時候，他毫不猶豫地選擇了國家，這是完全正確的。因爲從某種意義上來說，國家的統一、國家的利益是高於一切的。因爲如果國家破碎了，民不聊生，那就不是南贛這一片地區的問題了，而是全民皆要遭殃。衹有國家安寧統一、富強和諧，生活在這個國家中的每一個人才能享受到生之快樂。南贛衹是中國的一小部分地區，除了南贛之外，中國還有廣大的國土。王陽明維護的是整個國家的利益，他犧牲局部小我，來成就民族、國家這個大我，因爲衹有把大我維護好了，全國人民才能安居樂業。

假設王陽明出於婦人之仁，出於無原則的同情而站在流民這一邊，和他們說：「我經過瞭解發現，你們很不容易，你們都是貧苦農民，由於連年災荒不斷，賦稅過高，你們被逼無奈而謀反。我特別同情你們！從此以後我站在你們這一邊，我們一起推翻明朝，好不好？」王陽明有這個本事。如果他反過來成了農民起義軍

的首領，說不定一鼓作氣還真的能夠把明朝推翻。但推翻了明朝又能怎麼樣呢？只會使這個國家陷於無休無止的動盪之中，那就不是南贛這個小地方的問題了，小地方的問題會放大成全國的問題。明朝疆域遼闊，版圖非常大，一旦處於戰亂之中，哀鴻遍野，民不聊生。是部分地區民不聊生好呢？還是全國民不聊生好呢？答案不言而喻，肯定是犧牲一小部分人，保持整個國家最大限度的安定團結，這何錯之有？！這不是簡單意義上的由於王陽明與皇帝是同一個階級，所以王陽明替皇帝鎮壓流民，沒那麼簡單的。

因此，若衹是把陽明看成地主階級中的一員，認爲陽明衹是爲了維護地主階級的利益而去剿匪，這是從小我、私我的角度去看陽明。但看待此事要用大局觀。陽明是有大國胸懷、大局觀之人，也正因此，他纔能把匪剿掉。爲何在陽明之前去剿匪的那些官吏都以失敗而告終呢？因爲那些官吏都沒有像他這樣的民族觀、國家觀、大局觀，他們都是以小我、私我之心去剿匪，出發之前先反覆衡量對自己是否有利，沒利就稱病在家，不去赴任。而陽明不僅沒有稱病不去赴任，還積極配合國家剿滅匪患，只有大局觀的人才會這麼做。

陽明考慮的不是地主階級的利益，而是國家、民族的利益。他從來沒有把自己認同成明朝也即朱家王朝的家臣，不是簡單地爲了維護朱家王朝的利益，而是始終把自己視爲國家的公務員，他是爲了國家的統一、民族的團結、人民的安居樂業而奮鬥，他甚至是爲了維護我們中華民族的文明和文化不至於中斷而奮鬥。

守仁至贛南，首先對各地的義軍概況作了充分的調查研究。並就加強官軍的軍力，採取了一系列的措施。這主要是：

⑴行十家牌法，肅清官軍內部奸細，並強化社會治安。

⑵就地選取民兵，組織地方武裝，精簡官軍，沙汰老弱，振奮士兵精神。

⑶重新編製隊伍，建立兵符，從實用出發，強化訓練。

⑷疏通鹽法，就地解決給養，足兵足食。

⑸上疏朝廷，求請便（biàn）宜行事，取得作戰的主動權。

⑹申明軍紀，嚴格賞罰，激勵軍心。

⑺加強對敵宣傳攻勢，實行剿撫二者結合。

⑻立社學，舉鄉約，把軍事和社會教育結爲一體。

⑼一邊興師征討，一邊相機建立新的縣治，把軍事行動和政治設施相結合。

⑽積極爲部下請功，充分調動各級官兵的積極性。

這些措施的貫徹和實行，大大提高了官軍的戰鬥力。

「十家牌法」[①]：又稱「十家連坐」，方法是「編十家爲一牌，開列各戶籍貫、姓名、年貌、行業，日輪一家，沿門按牌審察」。規定各家如「遇生面可疑，即行報官究理」，如有隱匿則「十家連坐」。「便宜行事」[②]：亦作「便宜施行」「便宜從事」，古代帝王給予下級官吏根據具體情況，不待上奏而自行處理事情的權力。這是一種很大的權力，通常皇帝只授給自己十分信賴的人。這段意思很好理解，解釋從略。

守仁又以南贛義軍勢盛，移文[③]福建、廣東等省兵備，剋期進兵。正德十二年正月，守仁首戰漳南義軍。月底，進兵長富村獲勝。義軍退守象湖山，官軍追至蓮花石，受挫。眾議退兵，俟秋後再舉。守仁說服眾將，官軍會剿，利在速決。他對義軍外示寬懈，暗裡加緊進攻準備，於二月十九日乘夜進兵，攻剋象湖山。會福

① 參見高文德主編《中國少數民族史大辭典》，吉林教育出版社 1995 年版，第 9 頁。
② 參見王健剛、張龍祥主編《領導學辭典》，廣西人民出版社 1989 年版，第 633 頁。
③ 移文：將公文發往平行的機關。〔商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年版，第 1753 頁。〕

建兵攻剋長富村義軍據點，廣東兵攻破水竹義軍據點，殺詹師富、溫火燒等首領，於是漳南義軍被鎮壓。守仁奏設平和縣治於河頭，以加強對地方的控制。

該段講述王陽明看到南贛義軍勢頭太盛，故把矛頭指向福建、廣東，向兩省發文調兵，於正德十二年（1517）正月，首次與福建的漳南義軍交戰。王陽明先後攻剋長富村、象湖山義軍據點，僅一兩個月，就鎮壓了福建漳南義軍。

四月班師。九月，朝廷改授守仁提督南贛、汀漳等處軍務，給旗牌，得便宜行事。由此，守仁用兵有了更大的主動權。經過幾個月的休整後，又於此年十月進兵橫水、左溪、桶岡等地義軍。守仁不取湖廣巡撫都御史陳金三省夾攻桶岡之議，擬定了先橫水，次左溪，後桶岡的進軍方略。於十月己酉秘密進兵，至十一月，破橫水、左溪義軍據點五十餘所，擒斬義軍大首領謝志珊。後又以計襲破桶岡天險，擒斬義軍大首領藍天鳳等人。於是奏設崇義縣治於橫水，以加強對轄區的控制。

「提督」[①]：明清武職官名，全稱「提督軍務總兵官」，負責統轄一省陸路或水路官兵。其制始於明，但當時並非固定之職官名稱，不設員額，亦不常置。至明萬曆（1573—1620）時始爲專設之官。清因之。統帥所屬綠營官兵，是一省綠營最高級軍官。「旗牌」[②]：皇帝命令的標誌。明清制度，以上面寫著「令」字的藍旗和圓牌，頒發給總督、巡撫、欽差大臣等大員，作爲具有便宜行事特權的標誌。通稱此種標誌爲「旗牌」或「王命旗牌」。

在福建獲勝後，王陽明把軍隊調迴江西。正德十二年（1517）九月，朝廷授予王陽明提督南贛、汀漳等處軍務，意思就是讓他總管江西、福建、廣東等省的軍務，並且得「旗牌」，權力很大。到了江西後，從十月進兵，十一月就相繼攻破了湖廣與江西三省交界處的橫水、左溪、桶岡三地義軍，大獲全勝。

正德十二年年底班師。次年正月，又進兵浰頭。守仁利用浰頭義軍首領池仲容與已投官軍的龍川義軍首領盧珂的矛盾，以及仲容假投官軍的舉止，將計就計，襲破浰頭寨。義軍餘部退守天險九連山，守仁又以官軍裝扮逃奔的義軍，打入義軍內部，攻破了九連山。守仁又奏設和平縣，以控制其地。

正德十三年六月，守仁以功升都察院右副都御史。至此，南贛義軍被全部鎮壓。

「浰頭」：「浰」即今之廣東省和平縣浰源鄉，附近人稱之爲「浰頭」，屬多山之地。池仲容以浰頭曲潭大本營居中稱「中浰」，其二弟池仲安據守上頭，稱「上浰」，三弟池仲寧霸佔下方，稱「下浰」。池仲容、池仲安、池仲寧三兄弟都是本地浰頭曲潭人，史稱「三浰」。「三浰之亂」就發生在廣東和平縣與江西交界的九連山一帶。

正德十三年（1518）正月，王陽明又進兵攻打浰頭義軍，當年三月就全部平定大大小小三十多個浰頭山寨。至此，南贛義軍被全部鎮壓。也就是說，從正德十二年正月，到正德十三年三月，僅僅一年多時間，王陽明就全部平定閩粵贛山區的農民起義。因此，正德十三年六月，王陽明升任「都察院右副都御史」，此爲正三品高官。

守仁在南贛，於緊張的軍事行動中，依然沒有停止講學活動。在征橫水、三浰時，他在與門生的信中說：「破山中賊易，破心中賊難。」這句話表明，他把解決不利於封建統治的思想問題看作比解決義軍問題更爲重要。故他在戎馬倥傯（kǒng zǒng）中，依然設帳講學。

---

① 中國大百科全書出版社編輯部主編《中國歷史百科全書》，中國大百科全書出版社 1994 年版，第 376 頁。
② 賀旭志主編《中國曆代職官辭典》，吉林文史出版社 1991 年版，第 274 頁。

「心中賊」指雜念、妄念、生物性的一些本能、氣偏質礙等。「破山中賊易，破心中賊難」這句話後來成爲陽明的一句名言，意爲：做聖賢工夫很難，難於破山中之賊。

「這句話表明，他把解決不利於封建統治的思想問題看作比解決義軍問題更爲重要。故他在戎馬倥傯中，依然設帳講學。」這裡需要解釋一下，不僅陽明是這樣，古代很多官吏都兼老師之職給學子講學。因爲中國自古以來就有一個傳統，叫「以吏爲師」[①]。這個傳統從秦、漢、唐、宋、元、明一直延續下來，直至清朝末年都是如此。「吏」就是官吏，用現在的話說就是公務員。過去的吏差不多都是師，除非那些不善言辭的官吏，或是不想講學的官吏。一般衹要官吏想講學，語言表達能力不太差，就可以開講，會什麼就講什麼。這與現代社會不同，在現代，吏和師是分開的，官員就好好當官，老師就好好講學，因此官員一般不講學，衹有老師才講學。打個比方，如果一個縣長不好好當縣長，把縣政府的會議室改成教室，開始每天給學子們講學，可能講不了三天就會被罷免。但在中國古代不是這樣，古代吏、師是不分的，古代的官吏和老師都講學，因爲官吏就是大知識分子，所以人們以吏爲師。

由於官吏做官不是在一個地方做，而是經常遷徙，所以官吏遷徙到哪個地方，就在哪個地方講學。比如朱熹的官當得也不小，也在多地任職，他每到一處就到當地的書院去授課或設帳講學，而且他還興辦當地書院。如果當地的書院破敗凋敝，他就出面協調，向國家申請資金，用以修葺（qì）破舊的書院，待書院修葺好之後，他會親自到書院授課。如果是在打仗期間，陽明就提刀上陣；打完仗把刀一放，就開始講學；講完學，刀一提又去打仗了。

因此，我們不要產生誤會，不是陽明好爲人師，無論走到哪裡都要講授他的學問，而是因爲中國有這個悠久的傳統，吏既是吏，也是師。到了陽明，這個傳統已經延續了兩千多年了，所以人們都習以爲常了。陽明一來，當地的士子、好學之人就湧來了，紛紛向陽明請教學問，這已經成了一種習慣。

在南贛，門人薛侃、歐陽德、梁焯（zhuō）、何廷仁、黃弘綱、薛俊、楊驥（jì）、郭治、周仲、周沖、周魁、郭持平、劉道、袁夢麟、王舜鵬、王學益、餘光、黃槐密、黃鎣（yíng）、吳倫、陳稷劉、魯扶黻（fú）、吳鶴、薛僑、薛宗銓（quán）、歐陽昱（yù），皆講聚不散。洌頭平後，守仁迴軍休整，日與門生發明《大學》本旨，指示入道之方。正德十三年七月，他把在南京編輯的古本《大學》及《朱子晚年定論》在贛州加以付印。八月，薛侃亦將徐愛編的《傳習錄》予以付印。九月，因四方學者來贛從學日多，又修濂（lián）溪書院以居學者，等等。

這裡提到了「古本《大學》」，也就是沒有被朱熹篡改的那個版本的《大學》。古本其實就是原本，被朱熹篡改的《大學》叫「新本《大學》」。守仁不喜歡新本，因此他就從《禮記》中把《大學》原本找了出來，還寫了一個註解，後來《大學》原文和他的註解合在一起出版了，叫《大學古本旁釋》（之後又出版了《大學問》）。

「八月，薛侃亦將徐愛編的《傳習錄》予以付印。」注意，正德十三年（1518）八月，《傳習錄》最原始的版本誕生了。《傳習錄》是輯錄王陽明與其弟子及友人之間的對話、書信而成，集中體現了王陽明本人的思想，是研究陽明思想的重要資料。然而，《傳習錄》的成書實則經過了一個漫長而複雜的過程。

據前文，正德七年（1512），王陽明升南京太僕寺少卿，順道回故鄉省親。王陽明的弟子兼妹夫徐愛與先生同舟歸越，途中論《大學》宗旨，徐愛記錄下了這些談話。這就是現在我們看到的《傳習錄》上卷前十四條。此外，徐愛還寫了一篇序言、一篇引言和一篇跋。

---

① 以吏爲師：秦代的教育制度。秦始皇三十四年（前213），採納丞相李斯的建議，在焚書的同時，禁止私學，規定「若欲有學法令，以吏爲師」，實行「以法爲教，以吏爲師」的教育制度。吏師除以博士官充任外，多由各級官吏充任。早在西周時期，古代典章文物，俱掌於官府；禮、樂、射、舞器，都藏於宗廟。民間無書無器，學術專爲官有，教育非官莫屬，非官莫能。當時也是學在官府，官師合一。至春秋戰國時期，學術繁榮，官學衰落，私學興起，教育衝破了「以吏爲師」的局限。至秦朝，爲了統制輿論，鉗制思想，又在全國確立了「以吏爲師」的吏師制度。（楊金鼎主編《中國文化史詞典》，浙江古籍出版社 1987 年版，第 486 頁。）

正德十三年（1518），徐愛不幸早早地就過世了。門人薛侃得徐愛所錄，加上陸澄與自己所錄文字，凡129條（其實有130條，只不過第二十五條被認爲與後面的第九十六條重複，故沒有計算此條），以《傳習錄》爲名刊刻於江西贛州，即今本《傳習錄上》。[①]這也是第一個，或曰最原始的《傳習錄》版本。

從第一版到最後定型的版本，也就是我們今天看到的《傳習錄》，時間跨度長達五六十年，中間進行了數次調整，增增減減，以增爲主，以減爲輔，最後才定型並一直流傳至今（後文還會對這個調整的過程進行詳細介紹，這裡就是提一下）。

「九月，因四方學者來贛從學日多，又修濂溪書院以居學者，等等。」由於來求學的人越來越多，沒地方住，所以他們修建了一個書院，名爲「濂溪書院」。濂溪就是周敦頤（1017—1073），字茂叔，道州營道（今湖南道縣）人，宋明理學的開山祖師，「北宋五子」之首，因晚年曾經在廬山蓮花峰下建「濂溪書堂」講學，故人稱「濂溪先生」，以一篇《愛蓮說》廣爲人知。[②]

守仁平南贛義軍，是他一生三大事功勳業的第一項。今人評價守仁，凡貶守仁者無不突出他對義軍的血腥鎮壓，而迴護守仁者又多半對他的這一段歷史加以輕描淡寫，或一筆帶過。其實，我們既不要迴護，亦不必刻意渲染。作爲封建地主階級中的一員，敵視農民起義原是很平常的，並非僅守仁如此。

這裡面的問題其實是很複雜的！我們不知道從何時起就有一個情感上的傾向：農民起義都是迫不得已，都是因爲沒飯吃才起義的。如果有飯吃，日子過得好的話，誰願意起義呢？這話從表面上看是對的，事實上也是對的，但結果不對。農民當初起義的原因就是官府的苛捐雜稅，他們實在活不下去了，不得已而起義，所以他們起義的原因值得同情，但他們起義造成的結果是很壞的。你知道他們起義以後幹過的壞事嗎？你要是知道了他們起義以後幹的壞事，你就一點兒都不會同情他們。你不知道他們有多壞！他們起義以後，一旦攻破了一個城，就開始屠城，四處燒殺擄掠，從官吏到普通老百姓，他們見人就殺，不管對方有錯沒錯。他們殺貪官污吏還可以理解，很多貪官污吏確實死有餘辜，但他們連無辜的普通老百姓也殺。而且他們自己的道德極度敗壞，把殺人、放火、強姦等視爲家常便飯，他們走到哪裡，哪裡就家破人亡、屍山血海，所以他們比惡人還惡。他們當年起義的原因值得同情，但他們起義以後的所作所爲，千刀萬剮不足以解恨！而且還不止一次是這樣，幾乎每一次農民起義都是這個原因，都是這個結果。所以，我們要瞭解歷史的真相，不要亂同情。

作者不瞭解這些真相，光強調他們是被迫起義。起義的原因雖然值得同情，但一旦起義之後，他們壞事幹盡，是人間最該殺的一群惡魔，一點兒都不值得同情。因此，王陽明對他們血腥鎮壓是完全正確的。如果不血腥鎮壓，這群惡魔們簡直什麼壞事都能做得出來。所以有些時候血腥鎮壓是必須的。這有什麼值得說的？但這些反過來都算在了王陽明的頭上，很多人說王陽明很壞，血腥鎮壓農民起義。其實這都是因爲他們不瞭解事實真相。「作爲封建地主階級中的一員，敵視農民起義原是很平常的，並非僅守仁如此。」這句話也不對，原因前文已經說過了。

可貴的是他並不以此居功自傲，而只願朝廷改良政治，輕徭薄賦，不要再造成農民起義。《迴軍九連山道中短述》云：「百里妖氛一戰清，萬峰雷雨洗回兵。未能千羽苗頑格，深愧壺漿父老迎。莫倚謀攻爲上策，還須內治是先聲。功微不願封侯賞，但乞蠲[③]（juān）輸絕橫征。」而對個人的出處，他只求歸隱越城，終老邱山，「乞身已擬全師日，歸掃溪邊舊釣台」。「何時卻返陽明洞，蘿月松風掃石眠」。

---

① 參見〔明〕王陽明著，〔明〕謝廷傑輯刊，張靖傑譯註：《傳習錄》，江蘇鳳凰文藝出版社2015年版，第7—8頁。
② 彭建池：《周敦頤》，陝西師範大學出版總社2017年版，第1頁。
③ 蠲：除去，減免。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社2009年版，第1186頁。〕

「乞身已擬全師日，歸掃溪邊舊釣台」。這句詩不錯，很有意境。「何時卻返陽明洞，蘿月松風掃石眠」。這句詩也不錯！尤其是「蘿月松風掃石眠」，使我想起了一首著名的詩，與此詩的意境有點兒接近：「秋風落葉亂爲堆，掃盡還來千百回，一笑罷休閑處坐，任他著地自成灰。」[①]大意是，秋天到了，秋風一刮，落葉紛紛揚揚飄散了一地。於是我開始拿掃帚掃落葉，但剛掃完，一回頭，一陣風吹來又是滿地落葉，於是我再掃一遍，風一吹又是滿地落葉，故曰「掃盡還來千百回」。既然怎麼也掃不盡，乾脆「一笑罷休閑處坐，任他著地自成灰」。樹葉愛落不落，我不掃了，我歇著去了，任憑落葉飄散，時間長了，落葉自己就變成了泥土，變成了灰，即不用人掃，落葉自己就不存在了。其實這就是典型的大圓滿法。我們的雜念就像秋風中的落葉一樣，怎麼都除不掉，「掃盡還來千百回」。那怎麼辦呢？「一笑罷休閑處坐，任他著地自成灰」。

「何時卻返陽明洞，蘿月松風掃石眠」這句詩很美，但如果我能有幸給王陽明當書僮，我一定會勸他：「先生，還有另外一首詩：『秋風落葉亂爲堆，掃盡還來千百回，一笑罷休閑處坐，任他著地自成灰。』所以別掃了。」王陽明的這首詩還在「掃石眠」，而後世的另一首詩境界更高。

正德十四年正月，他以祖母病上疏請求致仕歸家，但沒有被批准。他又只得在仕途上走下去。一如此前給黃宗賢書中所說：「仕途如爛泥坑，勿入其中，鮮易復出。」

「致仕」：亦作「致事」，交還官職，即辭官。[②]「仕途如爛泥坑，勿入其中，鮮易復出。」仕途就像爛泥坑一樣，一旦進入，就很難出來了，尤其是明朝的官吏。明朝的皇帝從朱元璋開始，沒有一個是明君、仁君，全部是昏君，這些昏君任用了一幫佞臣。所以，在明朝當官最難，因爲明朝的政治最污，但明朝的學問非常好。其實宋朝也是如此，宋朝的皇帝同樣沒有一個是好皇帝，一個比一個差，沒有最差，祇有更差，但宋朝的臣子賢明，要不是因爲臣子賢明，宋朝維持不了三百多年，早早地就亡國了。同樣，明朝要不是出了一些賢臣、明臣、忠臣，他們鞠躬盡瘁地守護著大明江山，大明江山連五十年都維持不了，早就改朝換代了。之所以明朝能維持兩三百年，完全是因爲出了像王陽明這樣的賢臣、明臣、忠臣。這些賢臣們，作爲帝國大廈的中流砥柱，頂起了明朝的這片天，把明朝硬生生地頂了幾百年。回過頭來看，明朝還是一個不錯的朝代，文治武功都不錯。文治武功都不錯，是因爲大臣們不錯，而不是因爲皇帝們不錯。明朝的皇帝們不僅沒做幾件好事，反而壞事做盡，大臣們在後面不停地給皇帝們收拾爛攤子，整個明朝都是這樣。

所以王陽明才有這樣的感嘆：「仕途如爛泥坑」。在明朝，如果要當賢臣、明臣、忠臣，那是要提著腦袋的，不知道皇帝哪根筋搭錯了，臣子隨時會沒命，故在明朝爲官，如履薄冰，極爲艱難。要想在明朝做成一點兒事，要付出十倍以上的努力。因此，王陽明取得的這一點兒成就，如果是在明君的領導下倒也罷了，但在昏君的領導下，他要取得這一點兒成就十分艱難，要付出雙倍，乃至十倍以上的努力，才能獲得這一點兒成就。所以，王陽明的這個感嘆，是由切膚之痛凝聚而成的文字！

七、擒獲叛藩

正德十四年，南贛亂平，守仁上疏要求致仕，沒有被批准。此年六月，福建三衛軍人進貴協眾謀叛，守仁受命前往處置。六月九日起身，十五日行至豐城，即得到寧王宸濠（chén háo）叛亂的消息，守仁立即返舟回吉安，起義兵對付宸濠。

宸濠是明太祖第十七子朱權的五世孫，明武宗之叔。朱權初封大寧（今河北平泉縣東北），成祖永樂初徙封南昌。按明代制度，皇子封親王，王府置官屬，配置護衛甲士三千人至一萬九千人。公侯大臣過府要伏而

① 南懷瑾著，練性乾編：《南懷瑾著作詩詞輯錄》，復旦大學出版社 1995 年版，第 183—184 頁。
② 夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2954 頁。

拜謁，不能違禮。當時寧府有護衛一萬三千人。明英宗天順初，寧府以罪被削去護衛。明孝宗弘治丙辰（註：應爲「弘治丁巳」），宸濠襲封王位。宸濠從小就有野心，術士李自然、李日芳言其有異表，又說城南有天子氣，使他非常高興。武宗無子，群臣數請以宗室之子過繼。宸濠結納武宗左右，企圖以第二子過繼給武宗爲後。正德初，劉瑾擅權，宸濠賄賂劉瑾，恢復了寧府被奪的護衛。正德五年，劉瑾被誅，寧府護衛又被革去。及其黨陸完爲兵部尚書，於正德九年又恢復寧府護衛。宸濠一面交通朝廷要員和武宗左右，一面又結納江湖大盜閔念四、凌十一，並不斷搜羅黨徒，日與致仕都御史李士實、舉人劉養正謀圖不軌。副使胡世寧奏請朝廷予以裁抑，反被宸濠所誣，由是世寧被謫。自此朝廷無再敢言者。

及王瓊爲兵部尚書，預料宸濠必反，乃申明軍律，督責撫臣修武備，以防不測。時御史蕭淮上疏奏寧王包藏禍心，招納亡命，私造兵器，潛謀不軌。以其事關宗社，非細微小事，建議逮其至京，或坐名罷削。學士楊廷和恐禍及己，亦主張讓宸濠上護衛以贖罪。武宗見事已危及自己的安全，就派太監賴義、駙馬都尉崔元、都御史顏頤壽前往南昌革其護衛。當時在京刺探消息的宸濠走卒林華得報，誤以爲朝廷派員逮捕宸濠，日夜兼程趕回南昌報告。是日宸濠生日，正宴請諸官員宴飲，聞報大驚。宸濠原定在八月十五日起兵，經與李士實、劉養正等密謀後，決計提前起事。於是脅迫赴宴的官員參與叛亂。都御史孫燧（suì）、按察司副使許逵不從，當即遇害。其他官員皆被囚禁。於是宸濠偽置官屬，以李士實爲太師，劉養正爲國師，閔念四爲都指揮，參政王倫（註：「倫」應爲「綸」，下文據此修改）爲兵部尚書，革年號，斥乘輿，分遣所親婁伯、王春等四出收兵。當時號兵十萬，數日即襲破南康、九江諸郡。一時人心惶惶，遠近震動。

守仁在豐城聞報，即返舟而回，一路上躲過了宸濠的追捕，經四晝夜而至吉安。他一面上疏告變，一面大張疑兵之計，假爲兵部公移，詭稱已令各路人馬，分道並進，剋期夾攻南昌，令親信四處張貼。又行反間計，假造李士實、劉養正願爲官軍內應的書信及凌十一、閔念四投降密狀，令親信打入宸濠內部，四處散佈。由是宸濠遲疑，滯留南昌達十餘日，這就爲官軍的集結贏得了足夠的時間，至七月三日，宸濠始留兵萬餘守南昌，自己率兵一百四十餘隊，分五哨出南昌直趨安慶，以期克安慶後直下南京。可是此時他已失去了最佳戰機。

面對這種情況，守仁的心情極爲沉重。他深知形勢的嚴峻倒不在寧王的反叛，而在武宗的昏庸荒唐和奸諛當道。六月二十九日（註：應爲「七月五日」），他上疏云：「陛下在位一十四年，屢經變難，民心騷動，尚爾巡遊不已，致使宗室謀動干戈，冀窺大寶。且今天下之覬覦（jì yú），豈特一寧王？天下之奸雄，豈特在宗室？言念及此，懍骨寒心。昔漢武帝有輪台之悔，而天下向治；唐德宗下奉天之詔，而士民感泣。伏望皇上痛自克責，易轍改弦；罷出奸諛，以回天下豪傑之心；絕跡巡遊，以杜天下奸雄之望；則太平尚有可圖，群臣不勝幸甚。」[①]他希望武宗通過寧王反叛這一殘酷事實，翻（註：應爲「幡」）然改悔，改良政治。不意這一疏，於武宗如同對牛彈琴，卻得罪了武宗身邊的奸諛小人，爲他日後擒獲寧王后反而蒙謗埋下了種子。

七月十五日，守仁會列郡官兵於臨江樟樹鎮，八月十日（註：應爲「七月十八日」）進兵至豐城後，分遣各路兵馬攻打南昌七門。二十日破城，擒獲宸濠留守宜春王拱㮮（tiáo）及偽太監萬銳千餘人。宸濠宮眷縱火自焚，守仁令官軍分道救火，釋放脅從，封閉府庫，收繳印信，安撫民心。然後引兵追宸濠。此時宸濠聞南昌失守，遂回兵相救，二十三日雙方戰於樵捨，次日又戰於黃家渡。宸濠敗走，退守八字腦。官軍英勇作戰，知府伍文定立於銃（chòng）砲（註：應爲「炮」，下文據此修改）之間，火燎其須，不敢退後，督促各路兵馬殊死並進。宸濠不利，又退兵樵捨，連舟爲戰。二十七日（註：應爲「二十六日」），又被守仁以火攻敗，餘眾奔散，嬪妃赴水，死者不計其數。宸濠亦爲知縣王冕所執，世子眷屬以及大小官員李士實、劉養正、劉

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十四《年譜二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1263—1264 頁。

吉、餘欽[①]、王綸、熊瓊等皆被俘獲，脅從官王宏、王金、楊璋等亦被收執。這一仗，守仁取得了決定性的勝利。他自起兵至生擒宸濠，前後不過一個多月的時間，表現了卓越的軍事才能。

六月間，當宸濠謀反的消息初報朝廷時，兵部會議命將討賊。武宗早就想巡遊江南，被大臣諫止未行。這一次正好是一個機會，遂自稱威武大將軍鎮國公，命太監張永、張忠、安邊伯許泰、平虜伯江彬、都督劉暉，率官軍一萬餘人，前往江西征討，雖說已得守仁平藩的捷音，但不予公佈，說：「元惡雖擒，逆黨未盡，不捕必遺後患。」[②]守仁具疏諫止，武宗不聽。江彬、許泰、張忠等人先領兵由大江至南昌，武宗則駐南京。九月十一日，守仁獻俘出南昌，張忠、許泰、江彬等人追索宸濠，欲把宸濠縱於鄱陽湖，讓武宗再親與接戰，而後奏凱論功。守仁不聽，乘夜過玉山、草萍驛，把宸濠交給當時在杭州的張永，自己則稱病住在西湖淨慈寺。許泰、江彬等人的陰謀未能得逞，於是又在武宗面前誣守仁先與宸濠通謀，只在後來看到形勢不利時才擒獲宸濠。他們對武宗說：召守仁必不來。武宗召守仁，守仁奔南京，中途又爲許泰、江彬等人所阻，不得進見。不得已，乃以綸（guān）巾野服入九華山。此時守仁的處境十分險惡，隨時都有被執殺的可能，賴張永調護，一再在武宗面前言其忠，才沒有讓許、江等人的陰謀得逞。由是武宗命守仁巡撫江西，守仁得以返南昌視事。

守仁返南昌，張忠、許泰等人又百般挑釁。「北軍肆坐慢罵，或故沖導起釁」[③]，守仁皆強爲隱忍，並傳示內外，告諭北軍離家苦楚，居民當以禮相待。又親自撫慰北軍，極力消解矛盾。張忠、許泰又自恃所長，邀守仁在教場比箭，以期出其洋相，不意守仁應允，竟三發三中，獲得北軍的歡呼。此舉大大打擊了張忠、許泰的氣焰。張、許無法，只好打算班師回京。

守仁以此時武宗未還京師，心裡十分憂惶。其《元日霧》云：「元旦昏昏霧塞空，出門咫尺誤西東。人多失足投坑塹（qiàn），我亦停車泣路窮。欲斬蚩尤開白日，還排閶闔（chāng hé）拜重瞳。小臣謾有澄清志，安得扶搖萬里風！」又《二日雨》云：「昨朝陰霧埋元日，向曉寒雲迸雨聲。莫道人爲無感召，從來天意亦分明。安危他日須周勃，痛苦當年笑賈生。坐對殘燈愁徹夜，靜聽晨鼓報新晴。」《三日風》云：「一霧二雨三日風，田家卜歲疑凶豐。我心惟願兵甲解，天意豈必斯民窮！虎旅歸思懷舊土，鑾輿消息望還宮。春盤濁酒聊自慰，無使慼慼幹吾衷。」[④]君昏臣暗，時事日非，忠臣烈士，泣血漣漣。守仁坐對殘燈，愁腸百結，他只望鑾輿早日還宮，以減輕江南無辜之民的痛苦！

五月，江西大水，廬舍倒塌，田野崩壞，守仁上疏自劾四罪，乞求辭職，沒有得到批准。七月，張忠、許泰等又謀圖獻俘襲功，受到張永的阻止。武宗令守仁重上捷音。守仁無法，於是乃刪改上次捷報，寫入了諸小人之名，武宗才於正德十五年底北歸還京。此時守仁心頭的一塊石頭才落了地。

經過擒獲宸濠和張、許之變以後，守仁的哲學思想也躍進到了一個新階段，提出了致良知學說。《年譜》載，十六年「正月，居南昌。是年先生始揭致良知之教。先生聞前月十日武宗駕入宮，始舒憂念。自經宸濠、忠、泰之變，益信良知真足以忘患難，出生死，所謂考三王，建天地，質鬼神，俟後聖，無弗同者。」他在給鄒守益的信裡說：「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏。往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨（lài），無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣。」[⑤]守仁自此直至逝世，專以致良知爲教，他認爲無論是龍場的知行合一，滁陽的靜坐，或南都的省察克治、存理去欲，都有弊病，唯有致良知最爲圓融，沒有弊病。致良知的提出，標誌著守仁哲學思想的成熟，也標誌著其教育思想的新發展。

---

① 「餘欽」有誤，當爲「塗欽」。（〔清〕張廷玉《明史》卷一百一十七《列傳第五》，中華書局 1974 年版，第 3595—3596 頁。）
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十四《年譜二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1267 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十四《年譜二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1269 頁。
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 762 頁。
⑤ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十四《年譜二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1278—1279 頁。

在這一時期中，守仁雖然軍務政事繁雜，但他依然指引學者，講學不倦。泰州王銀，服古冠古服，執木簡，以二詩爲禮見守仁。守仁異其風貌氣度，與之論學。王銀嘆服，遂執弟子禮。守仁易其名爲「艮」，字以「汝中」（註：應爲「汝止」，詳見下文解釋）。以後王艮成爲泰州學派的創始人，使守仁的思想在下層社會中風靡一時。進賢舒芬，以翰林謫官，自恃博學，見守仁問元聲。守仁予以心學的解釋，舒芬大服，躍然稱弟子。是時，弟子陳九川、夏良勝、萬潮、歐陽德、魏良弼、李遂、舒芬、裘衍皆日侍講席。守仁又以象山之學久抑不彰，牌行撫州府金溪縣，仿各處聖賢子孫事例，免其差役，送其俊秀子弟入學。正德十六年五月，又集門生於白鹿洞，共明心學。

此年六月武宗崩。世宗即位，以守仁功，升其爲南京兵部尚書，參讚機務。又召守仁赴京。但是，朝中的一些人，仍然沒有放過守仁，他們藉口「武宗國喪，資費浩繁，不宜行宴賞之事」，阻止世宗召守仁。是時守仁已到錢塘，被阻，上疏便道歸越省親，得到批准。此年十月，守仁被封爲新建伯。但是，由於輔臣的阻撓，朝廷卻「不予鐵券，歲祿亦不給」[①]。所謂封爵，祇是空頭支票。同事諸臣，「或不行賞而並削其績，或賞未及播而罰已先行，或虛受升職之名而因使退閑，或冒蒙不忠之號而隨以廢斥」[②]。守仁乃再三上疏辭封爵，要求普封將士，沒有被朝廷採納。

嘉靖元年（1522）二月，守仁父龍山公卒，守仁在越服喪。此後六年，一直閑居家鄉。

擒獲叛藩。

這一章講述王陽明擒獲寧王宸濠[③]的整個過程。在王陽明所譔的《奏聞宸濠偽造檄（xí）榜疏》[④]《擒獲宸濠捷音疏》[⑤]（《王陽明全集》卷十二）兩篇疏文，以及《年譜二》（《王陽明全集》卷三十三）裡，對宸濠叛亂的來龍去脈，以及王陽明平定宸濠之亂的整個事件進行了非常清楚的闡述。《評傳》作者引用這段歷史時，有一些時間、人物與史實有出入，我們將據此逐一指出。

正德十四年，南贛亂平，守仁上疏要求致仕，沒有被批准。此年六月，福建三衛軍人進貴協眾謀叛，守仁受命前往處置。六月九日起身，十五日行至豐城，即得到寧王宸濠（chén háo）叛亂的消息，守仁立即返舟回吉安，起義兵對付宸濠。

「三衛」：衛所制是明朝創立的獨具特色的軍事制度，在全國軍事要地設立衛所。衛所軍是軍隊的主體，此外還有邊兵、民兵等。衛所軍還有京軍和外衛之分，京軍是衛所軍的精銳，平時宿衛京師，戰時爲征戰的主力；外衛軍則分駐各省軍事重鎮和邊防要地，擔負屯田、戍守的重任。此處「福建三衛」指駐守在福建福州的三個衛所軍隊，「進貴」爲衛所軍人。

這一段講宸濠叛亂的時間。據《奏聞宸濠偽造檄榜疏》及《擒獲宸濠捷音疏》，正德十四年（1519）六月十三日，宸濠在寧府舉行生日宴會；六月十四日各官謝宴時，宸濠突然謀反。六月十五日，王陽明得知宸濠叛亂的消息，本來正奉命前往福建處理福州三衛軍人進貴脅迫眾人叛亂事宜的路上，結果乘船行至江西豐城時，不得不立即返迴江西吉安，起兵對付宸濠。

---

① 《明史・王守仁傳》。（原註）
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十五《年譜三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1285 頁。
③ 朱宸濠（1477—1521）：明太祖朱元璋第十七子寧王朱權後裔。襲封寧王。久蓄異志，謀奪帝位。招集亡命，私藏兵甲，於正德十四年（1519）與致仕都御史李士實、舉人劉養正等起兵叛亂，分兵陷九江、南康，圍攻安慶，聲言直取南京。爲王守仁所敗，被俘，歷時僅四十三日。次年底被處死於通州（今北京市通州區）。〔參見夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 3013 頁。〕
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷十二《別錄四》，上海古籍出版社 1992 年版，第 394—396 頁。
⑤ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷十二《別錄四》，上海古籍出版社 1992 年版，第 399—406 頁。

宸濠是明太祖第十七子朱權的五世孫，明武宗之叔。朱權初封大寧（今河北平泉縣東北），成祖永樂初徙封南昌。按明代制度，皇子封親王，王府置官屬，配置護衛甲士三千人至一萬九千人。公侯大臣過府要伏而拜謁，不能違禮。當時寧府有護衛一萬三千人。明英宗天順初，寧府以罪被削去護衛。明孝宗弘治丙辰（應爲「弘治丁巳」），宸濠襲封王位。宸濠從小就有野心，術士李自然、李日芳言其有異表，又說城南有天子氣，使他非常高興。

「宸濠是明太祖第十七子朱權的五世孫，明武宗之叔。」朱宸濠是當朝皇帝明武宗朱厚照（1491—1521）[①]的叔叔。「朱權[②]初封大寧（今河北平泉縣東北），成祖永樂初徙封南昌。按明代制度，皇子封親王，王府置官屬，配置護衛甲士三千人至一萬九千人。」皇子封親王後，在王府裡是可以設置官署並且配置護衛甲士的，「甲士」即披甲的戰士，不同於一般士兵。「公侯大臣過府要伏而拜謁，不能違禮。當時寧府有護衛一萬三千人。明英宗天順初，寧府以罪被削去護衛。明孝宗弘治丙辰，宸濠襲封王位。」「明英宗」是朱祁鎮（1427—1464），「明孝宗」是朱祐樘（1470—1505），「明孝宗弘治丙辰」即弘治九年（此處的時間有誤，據《明史》載，朱宸濠是在弘治十年，也即西元 1497 年襲封王位[③]），朱宸濠襲封祖上朱權的王位。但寧府曾因獲罪被削去護衛，因此朱宸濠襲封王位時，不能配置護衛甲士。

「宸濠從小就有野心，術士李自然、李日芳言其有異表，又說城南有天子氣，使他非常高興。」何謂「術士」？「術士」是道士的一個組成部分，屬於道士的末流。道士有高級（水平高）與低級（水平低）之分：高級的道士就叫「道士」；低級的道士被稱爲「術士」，就是俗話說的跑江湖混飯吃之人。

真正的道士是住在道觀裡的，他們研究道經，修行丹法（不管是外丹還是內丹）。在唐朝及唐朝以前，道士的重心是煉外丹（煉丹藥），唐朝以後的道士主要修內丹。道士爲什麼從煉外丹轉爲煉內丹呢？據清朝趙翼《二十二史札記》所載，唐朝有六位皇帝（唐太宗、憲宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗）都是因服用外丹而死。「上有所好，下必甚焉」，唐代因丹毒而死的大臣也不在少數，至於因服丹而死去的百姓，就更是不計其數了。到了宋朝，皇帝、大臣們都被嚇住了，朝野上下都非常排斥丹藥，人們對煉丹術的熱衷急轉直下。[④]這對於道教來說是十分嚴重的威脅，直接關係到道教能不能生存下去，所以他們只好另闢蹊徑。好在道家本來就有內丹法、內丹術，簡稱「丹法」，祇是之前不受重視，於是道士們就紛紛轉到修丹法上來，大力弘揚丹法。所以，自兩宋時期，道教內丹派開始流行與興盛[⑤]，高級的道士，是內修丹法，外研道家經論。

低級的道士（術士）居無定所，行走江湖，他們靠三寸不爛之舌，能矇騙一個就矇騙一個。術士又可分爲很多種，如看風水的術士、看陰宅陽宅的術士、算命的術士、打卦的術士、捉鬼的術士等等。現代人已經不信鬼了，所以現在已經沒有捉鬼人這個職業了。過去專門有一群行走於民間之人，他們的職業就是捉鬼。比如有的孩子爲何晚上哭？他們說那是因爲孩子撞見鬼了，需要請他們去孩子家裡做法事驅鬼，祇要把鬼驅走了，孩子晚上就不哭了。

在道士中，有些人擅長察言觀色，被地方上的官員、大戶人家聘請爲先生，他們長期居住在這些人家裡，接受供養。自古代起，中國就有一個傳統：大戶人家如果好道，就在家裡養道士；如果好佛，就在家裡養僧人。朱宸濠毫無疑問是大戶人家中的大戶人家，因爲他好道，就養了一些道士、術士。在這些人中，有兩個人頗受他青睞，一個叫李自然，一個叫李日芳，他們通過揣摩主子的心思，知道主子心術不正，就迎合著主

① 明武宗（1491—1521）：朱厚照。明代皇帝。年號正德。1505—1521 年在位。信用宦官劉瑾、谷大用和將領江彬等，婬樂嬉遊，擴建皇莊，掠奪人民的土地。曾自封「威武大將軍」，屢出巡遊，沿路騷擾，人民因此棄業罷市，逃匿山谷。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 1592 頁。〕

② 朱權（1378—1448）：明太祖第十七子，被封爲寧王。明戲曲理論家、劇作家、古琴家。信奉道家學說，在其作品和論著中均有表現。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 3016 頁。〕

③ 見〔清〕張廷玉《明史》卷一百一十七《列傳第五》，中華書局 1974 年版，第 3593 頁。

④ 徐潛主編《傳統中醫療法》，吉林文史出版社 2014 年版，第 167 頁。

⑤ 袁名澤主編《中國思想史綱要》，西南交通大學出版社 2017 年版，第 172 頁。

子說話，說「城南有天子氣」，還說主子「有異表」。「異表」意爲朱宸濠非一般人，有皇帝相。朱宸濠聽到這些話就很高興。

自古以來，無德的道士壞事已經不是一件兩件了，在中國歷史上是有傳統的。比如北宋滅亡有很多原因，宋欽宗[①]迷信道士也是北宋滅亡的主要原因之一。西元 1126 年（北宋靖康元年、金天會四年），金太宗又發兵大規模南侵，很快就再次包圍了開封。開封城裡的守軍少得可憐，朝廷上下慌作一團。宋欽宗是個昏庸而且沒有主見的皇帝，在這種危急的情況下，他還相信「法術」。兵部尚書孫傅給欽宗推薦了一個道士叫郭京。道士郭京胡說八道，吹噓自己能掐會算，會唸咒調來神兵和金兵作戰，說自己的法術叫「六甲法」，衹要讓他領兵就能打敗金軍，活捉金軍將領宗翰和宗望。欽宗信以爲真，賞了郭京許多金銀財寶，叫他帶領「六甲神兵」出城作戰。郭京好不容易拼湊了一支幾百人的隊伍，出城與金兵剛一交戰，就被打得七零八落。金軍乘勝追擊，郭京一看不好，三十六計走爲上計，帶著殘兵敗將急急忙忙地向南逃走了。金軍很快就攻進了開封城。愛國將士在城裡和敵人展開了巷戰，宋欽宗卻派人去金營求和。

西元 1127 年（北宋靖康二年、金天會五年）初，金兵先後扣留了欽宗、徽宗，金太宗下詔廢了他們的帝位，把他們倆連同宋宮裡的太后、皇后、妃子、公主、親王、大臣及各種手工業工匠等人一起押迴金國，當作奴隸使喚。除此之外，北宋都城裡儲藏的各種圖書、樂器、天文儀器、金銀財寶等也被金兵搶劫一空。就這樣，北宋王朝被金國滅亡了，宋欽宗是北宋真正意義上的亡國之君。這一年是北宋靖康二年，所以歷史上稱這次事變爲「靖康之變」。皇帝聽信道士之言，讓道士帶著所謂的「六甲神兵」與金兵作戰，這種荒唐事就發生在我們中國。[②]

這種看起來無比荒唐的事，歷史上還有很多。朱宸濠寵信術士，又是一件荒唐事。朱宸濠爲何要謀反？與他受到了術士們的蠱惑有很大關係，術士們在後面極力鼓動宸濠，天天給他灌輸「你有天子氣」，再加上宸濠本人自小就有野心，內外一結合，不謀反才怪。

武宗無子，群臣數請以宗室之子過繼。宸濠結納武宗左右，企圖以第二子過繼給武宗爲後。正德初，劉瑾擅權，宸濠賄賂劉瑾，恢復了寧府被奪的護衛。正德五年，劉瑾被誅，寧府護衛又被革去。及其黨陸完爲兵部尚書，於正德九年又恢復寧府護衛。宸濠一面交通朝廷要員和武宗左右，一面又結納江湖大盜閔念四、凌十一，並不斷搜羅黨徒，日與致仕都御史李士實、舉人劉養正謀圖不軌。副使胡世寧奏請朝廷予以裁抑，反被宸濠所誣，由是世寧被謫。自此朝廷無再敢言者。

「武宗無子，群臣數請以宗室之子過繼。宸濠結納武宗左右，企圖以第二子過繼給武宗爲後。」武宗沒有兒子，大臣們就上疏，奏請武宗在宗室中找一人作爲繼子。朱宸濠藉機結納武宗身邊有影響力的人，想要把他的第二子過繼給武宗，實際上他是想讓自己的兒子當太子，這樣一來，武宗一死他就能順利地當上皇帝了。

「正德初，劉瑾擅權，宸濠賄賂劉瑾，恢復了寧府被奪的護衛。正德五年，劉瑾被誅，寧府護衛又被革去。及其黨陸完[③]爲兵部尚書，於正德九年又恢復寧府護衛。」「黨」就是黨羽。朱宸濠有一個黨羽叫陸完，

---

① 宋欽宗（1100—1161）：趙桓。北宋皇帝。徽宗之子。1126—1127 年在位。受禪時金兵已南下。靖康元年（1126）金兵攻汴（biàn）京（今河南開封），軍民紛紛要求抵抗，他被迫任用主戰派李綱，擊退金兵，但仍答應割太原等三鎮及河北、河東等地，向金屈辱求和並制止各路援軍前來。不久金兵再度南下，汴京城破。次年他和徽宗一同被俘，北宋滅亡。後死於五國城（今黑龍江依蘭）。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 2153 頁。〕

② 參見王志艷主編《文化復興・五代十國和兩宋》，內蒙古人民出版社 2007 年版，第 159—161 頁。

③ 陸完（1458—1526）：字全卿，號水村，長洲甫裡（今江蘇蘇州）人。正德元年出爲江西按察使，爲寧王朱宸濠賞識。陸完才氣雄傑，急於功名，善交權勢。劉暉、許泰、江彬均爲其部將，後並寵幸用事。時寧王朱宸濠已萌異志，聞陸完任兵部尚書，致書盛陳舊情，欲復護衛及屯田。適逢奏下，陸完遂爲復請，而以屯田屬戶部，請付廷議，其越職辦事，舉朝嘩然。十年，改吏部尚書。十五年，朱宸濠謀反被執，其與陸完交往書信於南昌府邸被查獲，武宗大怒，命捕陸完。嘉靖五年（1526）卒於戍所泉州。（李峰：《蘇州通史・人物卷・中・明清時期》，蘇州大學出版社 2019 年版，第 43—44 頁。）

陸完此人有一些才華，故被擢升爲兵部尚書，他直接掌管軍隊，是軍隊的最高行政長官，是真正的重臣。由於宸濠的黨羽陸完等人做了一些調解工作，故「於正德九年又恢復寧府護衛」。[①]「宸濠一面交通朝廷要員和武宗左右，一面又結納江湖大盜閔念四、凌十一，並不斷搜羅黨徒，日與致仕都御史李士實、舉人劉養正謀圖不軌。副使胡世寧奏請朝廷予以裁抑，反被宸濠所誣，由是世寧被謫。自此朝廷無再敢言者。」

這段文字爲什麼要提寧王府護衛的廢革與恢復呢？因爲沒有人馬就難以發動叛亂，提寧王府的護衛，意在說明寧王朱宸濠的「司馬昭之心」是「路人皆知」。按明代官制，王府可以開辦官署，配護衛甲士，但寧府因獲罪，於明英宗時期被褫（chǐ）奪了護衛之權。因此，朱宸濠剛襲封王位時，王府並沒有配備護衛之權。但他並不甘心，於是想方設法，賄賂朝廷官員，一番打點下來，終於在正德九年（1514），重新獲得了擁有護衛的權利，這爲他後來發動叛亂提供了便利條件。

及王瓊爲兵部尚書，預料宸濠必反，乃申明軍律，督責撫臣修武備，以防不測。時御史蕭淮上疏奏寧王包藏禍心，招納亡命，私造兵器，潛謀不軌。以其事關宗社，非細微小事，建議逮其至京，或坐名罷削。學士楊廷和恐禍及己，亦主張讓宸濠上護衛以贖罪。武宗見事已危及自己的安全，就派太監賴義、駙馬都尉崔元、都御史顏頤壽前往南昌革其護衛。當時在京刺探消息的宸濠走卒林華得報，誤以爲朝廷派員逮捕宸濠，日夜兼程趕回南昌報告。是日宸濠生日，正宴請諸官員宴飲，聞報大驚。宸濠原定在八月十五日起兵，經與李士實、劉養正等密謀後，決計提前起事。於是脅迫赴宴的官員參與叛亂。都御史孫燧（suì），按察司副使許逵不從，當即遇害。其他官員皆被囚禁。於是宸濠偽置官屬，以李士實爲太師，劉養正爲國師，閔念四爲都指揮，參政王綸爲兵部尚書，革年號，斥乘輿，分遣所親婁伯、王春等四出收兵。當時號兵十萬，數日即襲破南康、九江諸郡。一時人心惶惶，遠近震動。

這一段講宸濠早已有造反之心。他原本計劃於正德十四年（1519）八月十五日起兵，卻因林華誤傳情報，提前在自己生日宴會的第二天（六月十四日）起兵謀反，並脅迫赴宴的官員一起參與叛亂。當時孫燧、許逵兩個官員誓死不從，當即被斬，其他官員或是被囚禁，或是參與謀反。宸濠號稱有兵力十萬，很快攻破了南康和九江等郡。

守仁在豐城聞報，即返舟而回，一路上躲過了宸濠的追捕，經四晝夜而至吉安。他一面上疏告變，一面大張疑兵之計，假爲兵部公移，詭稱已令各路人馬，分道並進，剋期夾攻南昌，令親信四處張貼。又行反間計，假造李士實、劉養正願爲官軍內應的書信及凌十一、閔念四投降密狀，令親信打入宸濠內部，四處散佈。由是宸濠遲疑，滯留南昌達十餘日，這就爲官軍的集結贏得了足夠的時間，至七月三日，宸濠始留兵萬餘守南昌，自己率兵一百四十餘隊，分五哨出南昌直趨安慶，以期克安慶後直下南京。可是此時他已失去了最佳戰機。

王守仁的確是一個軍事奇才，這個時候就能看出他排兵佈陣的卓越才能。他聽說寧王造反之後，不但自己成功躲過了寧王的追捕返回吉安，還一面上疏報告寧王叛變，一面不斷使用疑兵之計，借此來迷惑敵人、分散敵人、瓦解敵人。在王陽明各種疑兵之計下，朱宸濠遲疑了，滯留南昌達十多天，這十多天太重要了！時間就是戰機，「這就爲官軍的集結贏得了足夠的時間」。「至七月三日，宸濠始留兵萬餘守南昌，自己率兵一百四十餘隊，分五哨出南昌直趨安慶，以期克安慶後直下南京。」寧府就在南昌，朱宸濠只留了一萬餘人守著他的大本營寧府，他自己親自帶著主力部隊一百四十餘隊從南昌出發，一路往北，過九江（位於江西北部，與長江、鄱陽湖爲鄰，水運便利），準備打下安徽的安慶。因爲安慶是長江沿岸的一個重鎮，在歷史上，安慶

① 柯繼銘編著：《圖說中國歷史》第三冊，吉林出版集團有限責任公司 2013 年版，第 438 頁。

長期作爲軍事上的戰略要地而存在。衹要把安慶拿下，從水路順著長江而下，過蕪湖，就能直抵南京了。南京是當時的留都，也即二都之一，衹要能把南京攻打下來，差不多江南半壁江山就掌控在他的手裡了。這就是朱宸濠謀反的作戰計劃。

面對這種情況，守仁的心情極爲沉重。他深知形勢的嚴峻倒不在寧王的反叛，而在武宗的昏庸荒唐和奸諛（yú）當道。六月二十九日（應爲「七月五日」），他上疏云：「陛下在位一十四年，屢經變難，民心騷動，尚爾巡遊不已，致使宗室謀動干戈，冀竊大寶。且今天下之覬覦（jì yú），豈特一寧王？天下之奸雄，豈特在宗室？言念及此，懍骨寒心。昔漢武帝有輪台之悔，而天下向治；唐德宗下奉天之詔，而士民感泣。伏望皇上痛自克責，易轍改弦；罷出奸諛，以回天下豪傑之心；絕跡巡遊，以杜天下奸雄之望；則太平尚有可圖，群臣不勝幸甚。」他希望武宗通過寧王反叛這一殘酷事實，幡然改悔，改良政治。不意這一疏，於武宗如同對牛彈琴，卻得罪了武宗身邊的奸諛小人，爲他日後擒獲寧王后反而蒙謗埋下了種子。

「輪台之悔」：漢武帝時，爲平息邊患，開拓邊域，曾派將軍李廣利率大軍多次遠征輪台（今新疆輪台東南），戰鬥十分慘烈，最終滅掉輪台，置使者較尉，在西域駐兵屯田，長年駐守。軍旅連年出征，使國內人力物力消耗極大。武帝晚年對這種遠征之舉感到內疚和悔悟，就發佈《輪台罪己詔》，表示追悔，並不再向西域發兵征伐，封丞相車千秋爲「富民侯」，意爲要讓百姓休養生息、安居樂業。後以「輪台詔」爲典，詠皇帝追悔往事、引咎自責。①

「奉天之詔」：唐德宗建中四年（783）九月，淮寧節度使李希烈反叛中央，出兵包圍襄城，東都洛陽告急。同年十月，德宗李適（742—805）徵調涇原（治所在今甘肅涇川縣北）兵五千名援助，以解洛陽之急。涇原兵出發前大都攜帶子弟親屬一起上路，希望在長安得到賞賜後，挾賜物返回涇原。但到達京師長安時，德宗卻一無所給，衹有京兆府供應了一頓簡單飯食。於是，涇原兵士一怒之下，在長安嘩變，攻入京城，此即「涇原兵變」。德宗倉皇逃至奉天（今陝西乾縣）。涇原兵公推朱泚（cǐ）爲首，入居含元殿，即皇帝位，改國號大秦，改年號應元，署置百官。德宗在奉天很快被涇原兵包圍。②興元元年（784）正月，在陸贄的多次勸諫下，德宗痛下《奉天改元大赦制》的罪己詔，承認是自己失道而導致天下大亂，對自己之所作所爲進行了深刻反思和強烈譴責。此詔雖由陸贄代筆，但德宗之言辭懇切、情感真摯、懺悔痛徹躍然紙上，故此詔頒下後，「四方民心大悅」，德宗再次得到擁護，局勢很快穩定下來。

「面對這種情況，守仁的心情極爲沉重。他深知形勢的嚴峻倒不在寧王的反叛，而在武宗的昏庸荒唐和奸諛當道。」明武宗於十五歲（1505）繼位，朱宸濠造反時（1519）他已繼位十四年，從年齡上推斷，當時的武宗二十九歲，武宗短命（1491—1521），這時候距離他去世也就一兩年時間了。武宗之昏庸和任用奸佞小人，是導致明朝禍患不斷的最根本原因，王陽明非常憂慮，因此上疏勸諫武宗。

不過，《評傳》作者說王陽明是「六月二十九日」上疏，此處日期有誤，應爲「七月五日」。因爲王陽明所上此篇奏疏名曰「奏聞宸濠偽造檄榜疏」，所署日期爲正德十四年七月五日。他勸諫武宗說：「陛下在位一十四年，屢經變難，民心騷動，尚爾巡遊不已，致使宗室謀動干戈，冀竊大寶。」皇帝巡遊的陣仗是非常大的，特別靡費錢財，擾動百姓。皇帝的巡遊可不像我們現在的背包客，一個人背個包就可以四處遊玩。皇帝的巡遊，光是隨從就少則數百人，多則成千上萬，這麼多人的吃喝用度都需要當地的政府來出錢、出物、出人。而且過去的交通不像現代這麼便捷，在現代，比如從北京到南京坐飛機衹要幾個小時，而在古代無論是坐船還是坐轎，都特別慢，皇帝一巡遊，一去一回可能就要大半年。因此皇帝巡遊一次，當地八年到十五年的稅賦就被他一次巡遊給花掉了，當地的經濟狀況因此倒退多年，後果就有這麼嚴重！所以我們可不要小

① 參見陳振江主編《二十六史典故辭典》，天津人民出版社 1994 年版，第 236 頁。
② 參見張永祿主編《唐代長安詞典》，陝西人民出版社 1990 年版，第 237 頁。

看這「巡遊」二字。可能因爲明武宗比較年輕，在皇宮裡待不住，沒事就喜歡出去玩。巡遊一次就不得了了，「尚爾巡遊不已」，他不但「巡遊」，還「不已」，說明他接二連三地巡遊，回到皇宮還沒多久，他又要出去巡遊，可見他有多麼的恣意妄爲、荒嬉無度。後面半段很好理解，不再解釋。

七月十五日，守仁會列郡官兵於臨江樟樹鎮，八月十日（應爲「七月十八日」）進兵至豐城後，分遣各路兵馬攻打南昌七門。二十日破城，擒獲宸濠留守宜春王拱橚（tiáo）及偽太監萬銳千餘人。宸濠宮眷縱火自焚，守仁令官軍分道救火，釋放脅從，封閉府庫，收繳印信，安撫民心。然後引兵追宸濠。此時宸濠聞南昌失守，遂回兵相救，二十三日雙方戰於樵捨，次日又戰於黃家渡。宸濠敗走，退守八字腦。官軍英勇作戰，知府伍文定立於銃（chòng）炮之間，火燎其須，不敢退後，督促各路兵馬殊死並進。

在古代，調動兵力需要先把調兵的信件發到各個郡，各個郡再調兵過來。當時步兵行軍主要靠走路，哪怕晝夜不停地趕路，各郡人馬到齊前前後後也得要十天半個月的時間。守仁爲了爭取這非常關鍵的十天半個月的時間，巧施疑兵之計，寧王朱宸濠果然上當。本來寧王一起兵就要帶著大部隊出江西首府南昌往北打，但由於他中了王守仁的計，遲遲疑疑沒有及時發兵，直到十多天以後才決心發兵，這個時候王守仁已經調兵成功，即守仁手中已經有軍隊了。「七月十五日，守仁會列郡官兵於臨江樟樹鎮」，守仁調動江西以及江西周邊省份（如福建、廣東、湖南等）的官兵於江西臨江樟樹鎮，協助他擒賊止叛。

「八月十日進兵至豐城後，分遣各路兵馬攻打南昌七門」，據《擒獲宸濠捷音疏》，該處日期有誤，應爲「七月十八日進兵至豐城」。此時南昌只剩下一萬多守軍了，兵力空虛，守仁拿下豐城後，分遣各路兵馬攻打南昌。「二十日破城，擒獲宸濠留守宜春王拱橚及偽太監萬銳千餘人。」七月二十日，守仁就攻破南昌。宸濠在南昌留下了萬餘人，守仁俘獲了千餘人。「宸濠宮眷縱火自焚，守仁令官軍分道救火，釋放脅從，封閉府庫，收繳印信，安撫民心。然後引兵追宸濠。」宸濠此時正帶著一百四十餘隊兵馬在從南昌去安慶的行軍路上。守仁乘勝追寇，先把他的老本營南昌打下來，打下來以後，把之前被宸濠囚禁的官員都釋放了出來，封府庫，收印信，安撫民心，然後乘勝往北追擊宸濠。

「此時宸濠聞南昌失守，遂回兵相救」，宸濠聽聞南昌失守，顧不得去攻打安慶了，趕緊回兵南昌救自己的大本營寧府，因此守仁和宸濠肯定會在半路上的某個地方迎面相遇。「二十三日雙方戰於樵捨」，七月二十三日他們第一次相遇，交鋒於樵捨。「次日又戰於黃家渡。宸濠敗走，退守八字腦。官軍英勇作戰，知府伍文定立於銃炮之間，火燎其須，不敢退後，督促各路兵馬殊死並進。」七月二十四日交鋒於黃家渡，宸濠敗退。官軍作戰英勇，知府伍文定站在銃炮之間，即使鬍子都被燒著了，也仍不退後。「銃炮」：最早的火炮，起源於 13 世紀末 14 世紀初的中國。銃炮是一種又粗又黑的管形火器，雖其貌不揚，但威力巨大。其製作材料是銅，又被稱爲「銅火銃」。[①]

宸濠不利，又退兵樵捨，連舟爲戰。二十七日（應爲「二十六日」），又被守仁以火攻敗，餘眾奔散，嬪妃赴水，死者不計其數。宸濠亦爲知縣王冕所執，世子眷屬以及大小官員李士實、劉養正、劉吉、塗欽、王綸、熊瓊等皆被俘獲，脅從官王宏、王金、楊璋等亦被收執。這一仗，守仁取得了決定性的勝利。他自起兵至生擒宸濠，前後不過一個多月的時間，表現了卓越的軍事才能。

宸濠戰事不利，退兵樵捨，他把舟都連在了一起，這就有點兒像赤壁之戰時曹操把艦船首尾連接起來。「二十七日，又被守仁以火攻敗，餘眾奔散，嬪妃赴水，死者不計其數。」這裡的日期也有誤，實際是七月二十六日，守仁就在這裡用火攻擊敗並擒獲了宸濠，七月二十七日守仁再各個追擊了宸濠四處逃散的士兵。

① 參見卜翔宇：《揭秘武器》，北京工藝美術出版社 2021 年版，第 62 頁。

歷史上有火燒赤壁，王陽明也用火攻，火燒宸濠的連舟。宸濠大敗，被知縣王冕抓住了，世子家眷及手下大小官員也都被俘獲了。從六月十四日宸濠起兵造反，到七月二十六日守仁生擒宸濠，整個過程不過四十三天。

「他自起兵至生擒宸濠，前後不過一個多月的時間，表現了卓越的軍事才能。」這是王守仁一生中最天才的戰績，在中國戰爭史上，乃至在世界戰爭史上，他這一戰都足以彪炳史冊！據說國外有很多將領，在一百多年前就研究王守仁戰朱宸濠的戰術戰法。也就是說，守仁的這一戰震驚世界，就連幾百年以後的世界名將都還在不斷地學習他的戰術戰法，可見他這一戰的影響力有多麼巨大！

六月間，當宸濠謀反的消息初報朝廷時，兵部會議命將討賊。武宗早就想巡遊江南，被大臣諫止未行。這一次正好是一個機會，遂自稱威武大將軍鎮國公，命太監張永、張忠、安邊伯許泰、平虜伯江彬、都督劉暉，率官軍一萬餘人，前往江西征討，雖說已得守仁平藩的捷音，但不予公佈，說：「元惡雖擒，逆黨未盡，不捕必遺後患。」

六月份，當宸濠謀反的消息初報朝廷時，兵部開會命將討賊。武宗給自己封了個名號，叫「威武大將軍鎮國公」。堂堂一代皇帝，自己封自己爲「威武大將軍鎮國公」，這件事真的是太荒唐了！其實他根本不是爲了去征討叛軍，祇是想借著這個平叛的機會去江南巡遊。後來守仁上報了叛首寧王已被擒獲的捷報，但朝廷不予公佈此捷報，藉口說首惡雖已被擒，但他還有一些餘黨沒有完全肅清，若不剷除殆盡，必定後患無窮。

守仁具疏諫止，武宗不聽。江彬、許泰、張忠等人先領兵由大江至南昌，武宗則駐南京。

守仁爲何要上疏直言規勸武宗停止巡遊呢？因爲在守仁接手剿匪之前，贛南匪患已經持續了一百多年了。一個地方受匪患騷擾一百多年，可以想見老百姓的生活是多麼的淒苦。守仁剛平定匪患還沒多久，江西中部的南昌又發生了寧王之亂，寧王之亂剛剛被守仁平息，民心仍未穩，也就是說，整個江西一百多年來一直就沒消停過。本來江西百姓就已不堪重負，在這種大亂剛停之時，皇帝如果帶著成千上萬人去巡遊，必然帶來地方上又一次巨額的靡費，這麼多人的吃喝用度幾個月下來比匪患還嚴重，匪患都沒有皇帝巡遊帶來的後果嚴重。守仁感念當地百姓不易，故而極力勸諫：「反正叛首我已擒獲，皇上您就別來了，我北上把叛首獻給您，這件事情就到此結束了。」但皇帝一意要南巡，故把守仁的捷報按下不予公佈，以便自己繼續前進。皇帝讓幾個太監率兵由大江至南昌，他自己則駐守南京。讓幾個太監領兵，這本身就很不正常，所以這個明朝的皇帝真的是太荒唐了！他不找幾個身經百戰的大將軍領兵，反而找幾個太監領兵。太監怎麼會打仗呢？太監平時在皇宮裡侍候皇帝、嬪妃等人，他們從沒學過打仗，不可能會打仗。接下來還有比這更荒唐的事情。

九月十一日，守仁獻俘出南昌，張忠、許泰、江彬等人追索宸濠，欲把宸濠縱於鄱陽湖，讓武宗再親與接戰，而後奏凱論功。

守仁已經獻俘出南昌，但太監張忠等人卻還要追索宸濠。他們爲何要追索宸濠？因爲他們想故意把宸濠放掉，給他幾條船，把他放到鄱陽湖裡，讓「威武大將軍鎮國公」率兵在鄱陽湖上與宸濠繼續開戰。因爲他們心裡知道，此時的宸濠已經意志渙散，不可能有戰鬥力了，到時皇帝隨便一打，肯定就能親手擒獲宸濠，皇帝肯定高興得樂開花。所以這幾個太監爲了哄皇帝開心，才特意去追索宸濠。

守仁不聽，乘夜過玉山、草萍驛，把宸濠交給當時在杭州的張永，自己則稱病住在西湖淨慈寺。許泰、江彬等人的陰謀未能得逞，於是又在武宗面前誣守仁先與宸濠通謀，只在後來看到形勢不利時才擒獲宸濠。他們對武宗說：召守仁必不來。武宗召守仁，守仁奔南京，中途又爲許泰、江彬等人所阻，不得進見。不得

已，乃以綸（guān）巾野服入九華山。此時守仁的處境十分險惡，隨時都有被執殺的可能，賴張永調護，一再在武宗面前言其忠，才沒有讓許、江等人的陰謀得逞。由是武宗命守仁巡撫江西，守仁得以返南昌視事。

守仁已經窺破了這幾個太監的意圖，所以搶先把宸濠交給當時在杭州的張永[①]，自己則稱病住在西湖的淨慈寺。這些人的陰謀沒能得逞，於是在武宗面前誣陷守仁與宸濠通謀，並對武宗說：「召守仁必不來。」武宗遂召見守仁，本來這些人料定守仁不敢來，但守仁真的奔赴南京了。在守仁奔赴南京期間，這些人又中途阻撓守仁進見。守仁「不得已，乃以綸巾野服入九華山」。「綸巾」：用青絲帶做的頭巾。「野服」：村野平民的服裝。不得已，守仁衹能頭戴綸巾，身穿村野平民的衣服進入九華山。「此時守仁的處境十分險惡，隨時都有被執殺的可能，賴張永調護，一再在武宗面前言其忠，才沒有讓許、江等人的陰謀得逞。由是武宗命守仁巡撫江西，守仁得以返南昌視事。」

守仁返南昌，張忠、許泰等人又百般挑釁。「北軍肆坐慢罵，或故沖導起釁」，守仁皆強爲隱忍，並傳示內外，告諭北軍離家苦楚，居民當以禮相待。又親自撫慰北軍，極力消解矛盾。張忠、許泰又自恃所長，邀守仁在教場比箭，以期出其洋相，不意守仁應允，竟三發三中，獲得北軍的歡呼。此舉大大打擊了張忠、許泰的氣焰。張、許無法，只好打算班師回京。

這一段講守仁以誠意感化北軍。「守仁返南昌，張忠、許泰等人又百般挑釁。『北軍肆坐慢罵，或故沖導起釁』」。由於此時張忠、許泰等人正率官軍一萬餘人鎮守南昌，尚未班師回朝，所以他們正好和返回南昌的守仁相遇了。「北軍」指「威武大將軍鎮國公」帶來的一萬多名交給張忠、許泰等人率領的官兵。北軍對守仁及守仁的手下百般挑釁、肆坐慢罵，或故意沖導起釁。「守仁皆強爲隱忍，並傳示內外，告諭北軍離家苦楚，居民當以禮相待。又親自撫慰北軍，極力消解矛盾。張忠、許泰又自恃所長，邀守仁在教場比箭，以期出其洋相，不意守仁應允，竟三發三中，獲得北軍的歡呼。此舉大大打擊了張忠、許泰的氣焰。張、許無法，只好打算班師回京。」張忠、許泰欲帶領北軍回京，已經是正德十四年的年底了。

守仁以此時武宗未還京師，心裡十分憂惶。其《元日[②]霧》云：「元旦昏昏霧塞空，出門咫尺誤西東。人多失足投坑塹（qiàn），我亦停車泣路窮。欲斬蚩尤開白日，還排閶闔（chāng hé）拜重瞳。小臣謾有澄清志，安得扶搖萬里風！」

這首詩前四句簡單明瞭，主要寫遭逢大霧天氣，濃霧瀰漫，天色昏暗，出門難辨方向，有人甚至不小心失足落入坑塹，而自己也停車感傷找不到出路。這裡既是現實寫景，也有借濃霧喻世路艱難之意。後四句則轉爲抒寫自己空有遠大抱負卻壯志難酬。此處重點解釋後四句：

「欲斬蚩尤開白日」：蚩尤是與炎黃二帝齊名的中華古帝，傳說中的製造兵器之人，又傳爲主兵之神。一說爲東方九黎族首領。蚩尤有兄弟八十一人，相傳以金屬（銅）作兵器，後與黃帝戰於涿鹿（今河北涿鹿東南），失敗被殺。[③④]此處借指興亂之人。全句意爲斬殺那些興風作浪的奸佞小人，讓朝堂、世間重見天日。

---

① 張永（1465—1529）：御用監太監。字德延，別號守庵。成化十一年（1475）選入宮，後升爲內官監右監丞。張永與同在東宮侍候武宗的劉瑾、馬永成、高鳳、羅祥、魏彬、丘聚、谷大用都受到寵幸，在宮中勢力很大，人們把他們統稱爲「八虎」，但他是「義宦」。武宗先後賜給張永蟒衣、玉帶，准許他在宮中騎馬、乘轎，每年給祿米十二石，并命督顯武營兵馬。張永原來是劉瑾的黨羽，後來不滿劉瑾的所作所爲，有了矛盾。正德十四年（1519），寧王朱宸濠在江西謀反，武宗親征，命張永率邊兵兩千人爲前鋒。但大軍未到，而提督南贛汀漳軍務的副都御史王守仁已經擒獲朱宸濠，正把他押送京師。張永爲了討武宗的歡心，所以在途中攔住了王守仁，讓他把朱宸濠放到鄱陽湖，等武宗來和他交戰。王守仁不答應，親自到杭州見張永，張永不肯相見。王守仁叱開了守門者，直闖入內，大呼：「我是王守仁，來和你商議公事，爲什麼不見？」張永被他的氣勢鎮住，只好走出來。王守仁於是對他說：「江西已經遭戰亂，損失很大。大部隊到來，恐怕會出亂子。」張永這纔假惺惺地說：「我來祇是爲了保護皇上，並非要搶功。」並指著囚禁朱宸濠的檻車說：「這要歸我。」王守仁立即把檻車給了他，並和張永一同返江西。這時太監張忠等人已經到了南昌，正在以追查朱宸濠餘黨爲名，大肆騷擾地方。張永到後安撫了地方，盤查了倉庫，搜得了朱宸濠和吏部尚書陸完勾結的罪證，並催張忠和自己一同回京，江西這纔免了一場災難。張忠等人曾屢次誣告王守仁，亦多虧張永化解，王守仁才得以免遭陷害。（參見王春瑜、杜婉言：《明朝宦官》，商務印書館 2016 年版，第 172—173、176—177 頁。）

② 元日：1）農曆正月初一。2）吉日。〔商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年版，第 1843 頁。〕

③ 夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 292 頁。

「還排閶闔拜重瞳」：「排」爲排列之義。「閶闔」：傳說天上有閶闔門，是天帝所住的紫微宮的門。後以此典指天宮之門，也用以借指皇宮大門。[①]「還排閶闔」：在這裡我們可以把它理解爲重振朝綱（朝廷的綱紀），只不過此處的用詞特別委婉，委婉到了大腦要轉幾個彎才能理解它真正的言外之意，其實此處就是在委婉地批評皇上，讓皇上重振朝綱。

何謂「拜重瞳」？這裡先要區分兩個概念：聖人與聖王。在古代，聖人與聖王不是一回事。如果一個人，他既是聖人，又是王（國家的最高首領），聖人與王合二爲一，謂之「聖王」，比如堯、舜、禹。我們中華民族的文明文化起源於聖王，是由聖王一代一代傳承下來的。到了孔子，孔子是歷史上第一個不是王的聖人，或曰沒有政治權力的聖人，所以他衹是聖人，不是王。後人覺得過意不去，覺得孔子之前的聖人都是王，但孔子這位聖人不是王，那就尊稱或追封他爲「王」，他不就是王了嗎？故後人尊稱孔子爲「素王」[②]。「素」在古代是空白之意，翻譯成現在的話就是「沒當過王的王」。宋真宗大中祥符五年（1012）加封孔子「至聖文宣王」尊號。元大德十二年（1308），武宗即位尚未改元，便璽書加封孔子爲「大成至聖文宣王」。[③]因此，在有些塑像或畫像中，孔子戴著皇帝的冠冕（miǎn），特別是上面的冕旒（miǎn liú）衹有皇帝、君王才有資格佩戴。爲何孔子可以戴呢？因爲孔子是素王，素王也是王。雖然現在看起來這似乎有點兒像一個笑話、一個鬧劇，但在當時給孔子封王是一件很嚴肅的事情。總之，孔子之前，聖就是王，王就是聖；孔子之後，孔門七十二賢人及孟子等人都沒有稱王，最多做個官吏，離王還很遠。

在先秦時期，傳說這些聖王們與眾不同。哪裡與眾不同呢？他們是重瞳。「重瞳」的意思是他們每隻眼睛裡都有兩個瞳仁。「重」就是二的意思。一般人的每隻眼睛裡衹有一個瞳仁。據古代傳說，從小就不是重瞳的人，長大後就是普通人；從小就是重瞳的人，長大後就一定是聖王。在這裡，「拜重瞳」就是拜聖王的意思。過去的人不敢直接批評皇帝，但如果非批評不可，就會繞很多彎子，比如「還排閶闔拜重瞳」。「還排」就是再一次排列。排列什麼呢？排列宮門。宮門好好的，爲何要重新排列呢？其實這是一個隱喻，是希望皇帝重振朝綱的意思。「重瞳」在這裡暗指武宗，「拜重瞳」就是希望武宗能成爲一代聖王，好好治國理政，別像孩子一樣自己給自己封一個「威武大將軍鎮國公」的名號，簡直就是胡鬧！

「小臣謾有澄清志，安得扶搖萬里風！」「小臣」指守仁自己。「謾有」：空有。[④]此句意爲：我空有澄清海內、廓清乾坤的志向，但我得有萬里長風才能夠飛起來，就像《莊子・逍遙遊》裡的大鵬一樣，乘風展翅高翔，「扶搖直上九萬里」[⑤]。「風」指的是守仁希望皇帝不要再打擊他，給他一展抱負的機遇。

又《二日雨》云：「昨朝陰霧埋元日，向曉寒雲迸雨聲。莫道人爲無感召，從來天意亦分明。安危他日須周勃[⑥]，痛苦當年笑賈生[⑦]。坐對殘燈愁徹夜，靜聽晨鼓報新晴。」

---

④ 北京魯迅博物館編《太平有象》，大象出版社 2017 年版，第 71 頁。
① 陸尊梧、李志江主編《歷代典故辭典》，作家出版社 1992 年版，第 62 頁
② 素王：後代儒家對孔子之特稱。杜預《春秋左傳序》：「說者以仲尼自衛反魯，修《春秋》，立素王。」孔穎達疏：「漢魏諸儒，皆爲此說。董仲舒《對策》云：『孔子作《春秋》，先正王而系以萬事，是素王之文焉』……《孔子家語》稱齊大夫子餘嘆美孔子言云‘天其素王之乎！』素，空也，言無位而空王之也。」（顧明遠主編《教育大辭典・9・中國古代教育史・下》，上海教育出版社 1992 年版，第 151 頁。）
③ 汪高鑫：《傳統史學與中國統一多民族國家》，河南人民出版社 2019 年版，第 101 頁。
④ 陶爾夫編著：《宋詞百首譯釋》，商務印書館 2021 年版，第 186 頁。
⑤ 司徒博文主編《中國詩詞名句鑒賞辭典》，當代世界出版社 2005 年版，第 58 頁。
⑥ 周勃（？—前 169）：沛縣（今江蘇沛縣）人，西漢開國功臣，秦末隨劉邦起兵反秦，率軍轉戰各地。漢高祖元年劉邦稱漢王，封他威武侯。入漢中後，拜爲將軍。高祖死後，事惠帝，爲太尉。高後死後，與陳平設計誅殺諸呂，擁立文帝。文帝元年以功遷右丞相，任相十餘月，自感才能不如陳平，遂稱病免相。文帝二年，丞相陳平卒，文帝遂複用他爲丞相。（參見呂紹綱、呂美泉編著：《中國曆代宰相誌》，吉林文史出版社 1991 年版，第 8—9 頁。門歸主編《二十六史精要辭典》上，人民日報出版社 1993 年版，第 510 頁。）
⑦ 賈誼（前 200—前 168）：河南洛陽人，西漢初年著名政論家、文學家，時稱賈生。賈誼少有才名，十八歲時，以善文爲郡人所稱。文帝時任博士，遷太中大夫，受大臣周勃、灌嬰排擠，謫爲長沙王太傅，故後世亦稱賈長沙、賈太傅。三年後被召回長安，爲梁懷王太傅。梁懷王墜馬而死，賈誼深感愧疚，抑鬱而亡。（《根在河南》編委會：《名人璀璨 根在河南》，大象出版社 2020 年版，第 50 頁。）

《三日風》云:「一霧二雨三日風，田家卜歲疑凶豐。我心惟願兵甲解，天意豈必斯民窮！虎旅歸思懷舊土，鑾輿消息望還宮。春盤濁酒聊自慰，無使慼慼幹吾衷。」君昏臣暗，時事日非，忠臣烈士，泣血漣漣。守仁坐對殘燈，愁腸百結，他只望鑾輿早日還宮，以減輕江南無辜之民的痛苦！

第一首詩就不解釋了，簡單解釋一下第二首。

「一霧二雨三日風，田家卜歲疑凶豐。」大霧塞道，風雨交加，陽明滿腹愁思，徹夜難眠。在世間風雲莫測的情景下，陽明仍然憂國憂民，關心國家的安危、百姓的疾苦。「我心惟願兵甲解，天意豈必斯民窮！虎旅歸思懷舊土，鑾輿消息望還宮。」「鑾輿」指皇帝乘坐的車駕，也用以代稱皇帝。他只希望武宗趕緊回宮，澄清天下，解甲息兵，以減輕擾民之苦。「春盤濁酒聊自慰，無使慼慼幹吾衷。」何以解愁，唯有濁酒。[①]後面的內容通俗易懂，解釋從略。

五月，江西大水，廬舍倒塌，田野崩壞，守仁上疏自劾四罪，乞求辭職，沒有得到批准。七月，張忠、許泰等又謀圖獻俘襲功，受到張永的阻止。武宗令守仁重上捷音。守仁無法，於是乃刪改上次捷報，寫入了諸小人之名，武宗才於正德十五年底北歸還京。此時守仁心頭的一塊石頭才落了地。

「五月，江西大水，廬舍倒塌，田野崩壞，守仁上疏自劾四罪，乞求辭職，沒有得到批准。」正德十五年（1520）五月，守仁自己彈劾自己，列了四個罪名，說自己實在不能勝任，乞求辭職，但沒有得到批准。「七月，張忠、許泰等又謀圖獻俘襲功，受到張永的阻止。」同年七月，張忠等人還是不死心，還是想獻俘，想以此邀功。

「武宗令守仁重上捷音。守仁無法，於是乃刪改上次捷報，寫入了諸小人之名，武宗才於正德十五年底北歸還京。此時守仁心頭的一塊石頭才落了地。」其實這些太監們帶著一萬多名官兵入駐南昌的時候，南昌已無戰事，朱宸濠已被擒獲，他們在南昌住了小半年時間[②③]。而明武宗則在南京遊樂，一住就是九個月，到正德十五年（1520）年底才還京。在這期間，這些太監及其帶領的北軍一件好事也沒幹。因痛恨沒有得到宸濠，便想冒功，以窮搜逆黨爲名，大肆抓捕誣陷中傷無數士民，被誅殺判刑的人也不在少數，搞得民不聊生。而且他們放縱北軍騷擾地方軍，淨挑王守仁的刺，想方設法排擠他。武宗令守仁重新上報捷音，守仁無奈，只好刪改上次的捷報，把張忠、許泰等人的名字放在首位，把他自己的名字放在末位，這纔算了結此事。所以平叛本來是件好事，但結果實在是糟糕。

經過擒獲宸濠和張、許之變以後，守仁的哲學思想也躍進到了一個新階段，提出了致良知學說。

此處「張、許」就是張忠、許泰二人。至於「守仁的哲學思想」，我們在前文已經說過，不應該將守仁的學問稱爲「守仁的哲學思想」，因爲守仁不是一位哲學家，守仁是一位傳承「十六字心法」的大儒，他志在成爲聖賢，而不是志在成爲哲學家。而且在王守仁那個時代，「哲學家（philosopher）」和「哲學（philosophy）」這兩個詞還沒傳入中國，這兩個詞是在「五四」運動前後才進入中國的，也就是說，是在王守仁之後的約四百年才傳入中國的。當時守仁沒有意識到自己要像西方的哲學家那樣創造一個邏輯自洽的哲學體系，守仁連這個念頭都沒產生過，何來「守仁的哲學思想」？這完全是後人硬加給前人的一個稱呼，也就是說，在守仁離世幾百年以後，後人給守仁的學問硬加了一個稱呼叫「守仁的哲學思想」。

後人不僅給守仁硬加了這個稱呼，而且給儒佛道各家的代表人物（比如老子、孔子等）也都硬加上了「古代哲學家」之名。孔子是什麼時候成爲「古代哲學家」的？如果孔子從墳墓中爬出來，他會說：「我只見到

① 華建新：《王陽明詩歌研究》，安徽人民出版社 2008 年版，第 233 頁。
② 張祥浩：《王守仁評傳》，南京大學出版社 1997 年版，第 34—39 頁。
③〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1269 頁。

『仁』不息而已，我從未聽說過『哲學』這個詞，我也不知道什麼叫『哲學』，我從來沒有明裡暗裡模仿西方哲學家創立一個所謂的哲學體系，我沒有創立任何體系，我也不想創立任何體系。我提出的這些觀念和思想都是從我的心性中流淌出來的，從我的『仁』中流淌出來的。一旦遇到事情，它就會自動流淌出智慧，這種智慧又通過我變成了語言，僅此而已。」

我們現在動不動就把孔子、孟子、老子、莊子等聖人稱爲「古代哲學家」，說他們有自己的哲學體系。錯！他們沒有創立任何哲學體系。因爲西方的哲學是建立在知性（經驗智慧）之上的；而東方的儒家體系、佛家體系、道家體系都是建立在理性（先驗智慧）之上的，是建立在內在的無相光之上的，是從無相光中流淌、顯化出來的。無相光有一個特點就是「聖人之道，吾性自足」的「自足」。「自足」反映在這些聖人的語言中就變成了自洽。何謂「自洽」？就是沒有內在的矛盾和衝突，又名「內在的和諧統一性」，即內在是充滿了和諧統一的，而不是矛盾衝突的。聖人的這種自洽不像西方哲學家那樣後天硬創造出一個邏輯自洽的思想體系。如果我們主動地編造出一個邏輯自洽的思想體系，這就屬於有爲編造，屬於刻意而爲之，屬於後天自洽；而聖賢們從心性中流淌出來的這些語言，語言與語言之間、觀念與觀念之間所形成的天然自洽性則屬於先天自洽，而不是後天自洽。我們可以換一個稱呼，稱之爲「先驗智慧中內涵的本有自洽性的外化」，它與後天經驗智慧中通過知性推理營構出來的自洽有著本質上的差別。簡而言之，一個是先天、無爲、天然的自洽，一個是後天、有爲、人爲的邏輯自洽。

所有的東方聖賢，無論是孔孟、老莊、佛陀，還是其聖弟子，他們的經論完全自洽，沒有任何內在的矛盾和衝突。所有東方聖賢的言教，以及他們的智慧體系，全部暗合邏輯，他們從來沒有刻意去追求邏輯性，尤其是儒家和道家。在佛家，由於釋迦牟尼還學過因明學，還懂後天的邏輯學，所以他的語言中充滿了邏輯思維，這與他從小就學過因明學有關。而儒家、道家的創始人從來都沒刻意學過邏輯學，但在他們明心見性成爲聖人之後，他們的言語中都充滿了自洽性，這種自洽性是先天自帶的自洽性，不是他們刻意編造出來的自洽性。他們不需要刻意，因爲心性的自足性、自律性、自覺性、自然性、自在性等特性中都暗含著自洽性。如果不自洽，它就不會自足；如果不自洽，它就不會自覺；如果不自洽，它就不會自在；如果不自洽，它就不會自律；……所以儘管我們沒有說自洽，我們只說自律，只說自足，只說自發，只說自然……但在這些性理中，已經暗含著自洽性了。這種自洽性向外呈現爲語言就是這些聖人們說的話，在他們的語言中沒有任何衝突，完全自洽。

當西方文化、西方哲學進入中國以後，我們中國人就發現西方的思想家、哲學家，他們都非常注重邏輯性，因此在他們的語言中沒有內在的矛盾和衝突，他們的思想體系是自洽的。但我們回過頭一看，我們中國的這些聖人們的思想體系也是自洽的，也是合邏輯性的。自洽就是合邏輯性。也就是說，東西方文化都是合邏輯性的。既然西方人稱他們的思想體系爲「哲學體系」，那麼東方的思想體系也應該叫「哲學體系」。相當於人們在依稀恍惚中，在沒有詳細論辯的基礎上，覺得兩者都差不多，都合邏輯性，既然一個叫「哲學」，那麼另一個當然也該叫「哲學」。所以人們就把儒家的思想體系稱爲「儒家哲學體系」，把道家的思想體系稱爲「道家哲學體系」，把佛家的思想體系稱爲「佛家哲學體系」，把儒家陽明的思想體系稱爲「陽明哲學體系」。這就鬧出了一百多年的誤會。至今，此誤會尚無消除之跡象，看樣子這些錯誤的稱呼還不知道要被沿用多久。至少到現在爲止，絕大多數的學者、學人都沒有辦法分清西方的哲學體系與東方的儒佛道體系在本質上有著怎樣的差別。我們不能因爲它們在表面上有那麼三五點貌似相似之處，就把它們合爲一體，覺得它們都應該被稱爲「哲學」，這是不可以的！

因此，「陽明哲學」是一個偽概念，這個世界上從來就沒有「陽明哲學」這個東西，這是後人在對前人誤解的基礎上得出的誤論、謬論，後人把一個充滿了錯誤和誤導的概念強行加在陽明的頭上。所以，「守仁

的哲學思想也躍進到了一個新階段」這種表達方式是錯誤的。如果按照儒家的傳統，正確的表達方式應該是：陽明的先驗智慧又獲得了一次長足的彰顯與呈現，陽明的道德覺醒工夫又獲得了一次質的飛躍。這樣的表述纔是合乎傳統儒學的表述。這裡其實是想說王陽明的思想境界又有所提陞。

估計有的人又有疑問了，王陽明不是在龍場悟道了嗎？他怎麼還要躍進到新階段呢？在龍場時，王陽明的確是理明法透，明心見性了。明心見性是什麼意思呢？打個比方，太陽出來之前，天地間一片漆黑，我們看不到太陽；天亮了太陽一出來，我們就看到了太陽：從天黑到日出時看見太陽就是明心見性（此太陽不是在我們心外某個地方有個太陽，而是它就在我們心內，之前它被身心的烏雲遮蔽，現在烏雲散去，心中的太陽現了出來）。但看到太陽與擁抱太陽中間還有很遠的距離。從看到太陽到擁抱太陽這個過程就是證悟之過程，所以，從明心見性到證悟圓滿中間還有很遠的距離。因此，不要以爲明心見性以後就萬事大吉了，事實並非如此。明心見性只是義理通透，即此人在義理上再也沒有疑問，徹底明白了孔孟在說什麼，徹底明白了「四書五經」在說什麼，徹底明白了儒家的心性、仁、本心、本性的含義。

姑且把明心見性比喻成茅塞頓開，但它是終極意義上的茅塞頓開。明心見性之前都是在思慮領域內用功，之後就可以不慮而知；之前是強探力索，之後就是自如、自發、自生、自覺地呈現心性，呈現良知。也就是說，一旦明心見性，就意味著我們從有爲階段躍升到無爲階段，由深陷經驗智慧領域躍升到先驗智慧領域，由後天用功進入到先天用功（後天返先天），由形而下層面用功改爲形而上層面用功。由形而下到形而上、由後天返先天、由經驗智慧到先驗智慧（般若智慧）、由感官認知及知性認知到理性認知、由現象世界到本體世界，每一種轉變都是一個質的飛躍。而這些質的飛躍在儒家、佛家、道家統名曰明心見性，俗稱「開悟」。

開悟以後，相當於太陽出來了，我們時刻沐浴在陽光中，接受著陽光的照耀，無論我們走到哪裡，陽光就照耀到哪裡。從此，我們就生活或沐浴在光明之中。這個光明指的是智慧的光明、無相的光明、道德的光明、良知的光明、心性的光明、生命的光明。

見到光明後，下一步要做的工作就是和這個光明進一步地打成一片，慢慢地走進太陽，最後融入太陽、成爲太陽。這個過程就是證悟。開悟以後，粗大的習氣、煩惱就消失了，但是還有非常多的深層的、不易發現的、微妙的煩惱和習氣需要消除。不過不用刻意去消除，衹要認真用功自然就會消除。當我們擁抱太陽、融入太陽以後，包括所知障在內的最細微、最深沉的煩惱、痛苦、迷茫、顛倒、錯亂都會徹底消除，獲得圓滿，也就是進入到了大化之境，簡稱「化境」。「大化之境」的「大」，意思是圓滿、徹底、究竟。未達到圓滿、徹底、究竟，不能稱之爲「大」。所以「大」含有「化境之極至也」之意。儒家通常把大化之境叫作「大化流行」。

衹有通過上述的解讀，我們纔能明白爲什麼王陽明龍場悟道已經將近二十年，還有「守仁的哲學思想也躍進到了一個新階段」這一說。此處的「躍進」是指證悟境界的進一步深化、拓展、純化和提陞，可以將其理解爲王陽明擁抱太陽、融入太陽的程度，又有了一個質的飛躍。

由於儒家的階梯感或者層次感很弱，所以它不太強調層次感。不像佛家那樣，把從見道到成道（證道）中間的各階段劃分成詳細的次第。見道、修道均是指菩提道的階次名稱。「菩提」意爲「覺悟」，「道」指「方法」，「階次」指次第階級，「菩提道的階次」即覺悟的次第。

菩提道的階次由低到高依次爲：資糧道、加行道、見道、修道和無學道。①資糧道、加行道屬於凡夫地；②見道即明心見性，一般稱此爲登地菩薩，或曰一地菩薩、初地菩薩；③修道指從明心見性開始直至證悟成佛的整個過程，佛家將此過程分爲十地，即從一地菩薩到二地菩薩、三地菩薩、四地菩薩，一直到十地菩薩；④無學道意味著成佛了，換言之，十地菩薩再往上就不叫菩薩了，因爲成佛了，但有時候也說十一地菩薩，所以佛就是十一地菩薩。更多的時候，佛家只劃分到十地菩薩。這十地菩薩依次爲：一者歡喜地、二者離垢

地、三者發光地、四者焰慧地、五者難勝地、六者現前地、七者遠行地、八者不動地、九者善慧地、十者法雲地。這十地菩薩之間有什麼區別呢？佛家從習成、修行、清淨、證悟、所斷、威力等多個方面清晰地說明了各地之差異，比如二地菩薩的禪定力、智慧、能力等都比一地菩薩要高很多，總之把每一地的特點都說得很詳細。但儒家就沒有像佛家這樣劃分修道的過程，儒家衹是籠統地說，明心見性（見道）以後要不斷地用功，一直用功到大化之境或曰聖境，就圓滿了。

那麼，衹要明心見性，就登入聖境。這點被包括中國和印度在內的整個東方文明各家所公認，即道家、佛家、儒家都是這麼認爲的。

要是在佛家，一旦明心見性，就成爲登地菩薩（一地菩薩）。也就是說，如果按照佛家體系來看，王陽明在龍場悟道的那一瞬間，就已經成爲登地菩薩了。菩薩就是聖人，成爲登地菩薩即成爲聖人，佛就更是聖中之聖了——聖之極致謂之佛。

要是在道家，一旦明心見性，則進入了僊境，也叫登僊境，簡稱「登僊」。「僊」可細分爲幾個層次，不同的流派有不同的分法，最常見的是五僊之說。《鐘呂傳道集》載：「修煉超凡入聖而脫質爲僊也，僊有五等，法有三成，修持在人，而功成隨分者也。呂曰：法有三成，而僊有五等者何也。鍾曰：法有三成者，小成、中成、大成之不同也。僊有五等者：鬼僊、人僊、地僊、神僊、天僊。」[①]此處，道家把僊分爲五個等級，從低到高依次爲：鬼僊、人僊、地僊、神僊、天僊。

何謂「鬼僊」？這裡不能依字面意思來理解，說一個人死後成爲鬼中之老大即鬼僊。所謂「鬼僊」，指從此從鬼道中解脫出來，也可以說是從中陰、生死中解脫出來，不再進入輪迴。《鐘呂傳道集》載：「鬼僊者五僊之下一也，陰中超脫，神像不明，鬼關無姓，三山無名。雖不入輪迴，又難返蓬瀛，終無所歸，止於投胎就捨而已。」[②]

何謂「人僊」？指人的肉體得以百邪不侵，百病不生，返老還童，延年益壽，長壽不老，能延壽幾百年至幾千年不死。但再長壽，有形之軀最終必壞。

何謂「地僊」？指在大地上獲得徹底解脫，也即在大地的地水火風中自由自在，且能長生不死。「大地」就是指我們這個常人的世界。舉個例子，古代有一個人名叫列子（約前 450—前 375），他是道家的一位真人。列子有一個本事叫「御風而行」，就是像風箏一樣，衹要來一陣風，他就能乘著風飄起來。這個事情被莊子（約前 369—前 286）知道後，莊子還把他嘲笑了一番，說：「風箏衹有借助風才能飛，如果哪一天不颳風了，你這個風箏怎麼飄上天呢？有本事你在不颳風的時候再給我往天上飄一下試試。」所以莊子是一個幽默感非常強的人。嚴格地講列子算是他的前輩，列子和莊子同是道家之人，但他們不是生活在同一時代，列子比莊子要早上幾十年。但是莊子聽說他的前輩可以御風而行，突然來一句：如果不颳風了，你怎麼辦？《莊子・逍遙遊》載：「夫列子御風而行，泠（líng）然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。」[③]莊子是說，列子御風而行的境界還不是終極境界。

按照道家傳統的劃分方法，列子就是地僊。地僊就是指在地球上他是老大，也即地球上的地、水、火、風，他完全可以自在地駕馭：駕馭風就是御風而行，駕馭水就是入水不溺，駕馭火就是入火不焚，駕馭地就是山、牆等障礙物他可以自在出入。所以地僊就是至少在地球上他沒有問題了，但衹是在地球上沒問題。地僊之上是神僊。

何謂「神僊」？神僊是一切鬼神中的老大，就是他可以自如地出入天、地、人三界。這個「三界」不是佛家的三界，雖然佛家、道家都有「三界」這個概念，但兩家的所指是不太一樣的。佛家的三界就是欲界、

① 《修真十書鐘呂傳道集》，載《正統道藏》第四冊，第 657 頁。
② 《修真十書鐘呂傳道集》，載《正統道藏》第四冊，第 657 頁。
③ 方勇譯註：《莊子》，中華書局 2010 年版，第 3 頁。

色界、無色界。三界又等於凡夫界，跳出三界之外就意味著解脫了，在三界之內就意味著還沒解脫。佛家爲什麼要跳出三界外？爲瞭解脫。這是從佛家的三界角度來講。那麼，道家的三界不同於佛家的三界，道家的三界指天界、地界、人界。而神僊就是在三界中實現了徹底的自在自由者，故神僊乃三界之主，徹底了知了三界的所有內涵和奧秘。正因了知了三界的所有內涵和奧秘，因此得以在三界中徹底自由自在地當主人。

何謂「天僊」？天僊是最高的境界。天僊就不是跳出三界了，而是了知所有存在的全部奧秘，而在所有的客體與主體世界、現象與本體世界、形而下與形而上世界中，徹底自由自在。天僊完全等同於佛家所說的佛，或者基督教所說的上帝、耶穌。注意這幾者不是類似，也不是差不多，而是徹底等同。

比照著佛家講，道家的天僊就是佛，神僊相當於大菩薩，地僊相當於小菩薩，鬼僊、人僊相當於剛剛登地的小小菩薩。這就是道家的五僊境界。但五僊是有前提的。

怎麼證明一個人進入五僊？或者說成爲五僊的標誌是什麼？在道家，這個標誌是十分清楚的，即見到「黃芽白雪」，又叫作得「玄關一竅」或開「玄關一竅」，「黃芽白雪」就是「玄關一竅」。「玄關一竅」就是凡聖分水嶺。不管你修行上如何用功，如果沒有得玄關一竅，眼前沒有出現黃芽白雪，就說明你還沒有進入僊界，依然是凡夫一個。

在道家，明心見性時的那個「黃芽白雪」是由小到大逐漸增長的。開始時，眼前出現一個小米粒大小的黃色（有少數人出現的是白色、綠色、藍色、青色等顏色）光點，俗稱「金粟」；然後，黃色光點慢慢地增大，依次長到綠豆大小、黃豆大小、指甲蓋大小、乒乓球大小，一步一步變大，最後大到涵天蓋地、徹天徹地、「其大無外，其小無內」。與道家有所不同，佛家、儒家不是由小到大，而是由弱到強，那個明體或無相光從一開始就是涵天蓋地，但是此涵天蓋地很弱，這個「弱」既指力量上的弱，也指清晰度上的弱。

剛開始看到無相光時，它衹是表現爲精神深處一種淡淡的清清明明、清清爽爽。若是對此沒有清晰認識，你會誤認爲自己腦子之所以如此清晰，整個身心之所以感覺清清爽爽，可能是因爲最近睡眠比較好，或者是因爲最近心情比較好。其實都不是。此處的清清明明或清清爽爽，就是無相光，又叫良知、德性、佛性、天性，中國人習慣上把它叫作「道」。

它剛出現時，通常持續不了多久，只有幾分鐘，甚至更短的時間；隨後，很快就會被我們的情緒，尤其是不良的情緒所覆蓋。過一段時間，精神又清爽了，接著又被情緒覆蓋；再過一段時間，精神又清爽了，轉瞬又被情緒覆蓋；……如此反覆，無相光就這樣明明滅滅（生生滅滅），若隱若現。就像多雲的天空，太陽一會兒出來了，一會兒又被雲彩遮住了；過一會兒太陽又出來了，旋即又被雲彩擋住了；……這種情況會持續很久。至於這裡的「很久」是多長時間？不確定，因人而異。有的人可能會持續一二十年，甚至更久，也就是他始終處在這種一會兒清楚一會兒糊塗的精神狀態。有的人非常精進用功，即便如此，這種狀態也得持續上幾年。但總體趨勢是太陽出來的時候越來越多，被雲彩擋住的時候越來越少，這就叫進步。越來越進步，越來越進步，直到天空中一絲雲彩都沒有，也即晴空萬里。（王陽明龍場悟道也即明心見性時，一下就見到了晴空萬里的境界。而我們一般人由於沒有王陽明深厚的詩書傳家的底子，以及數十年如一日地苦讀儒佛道經典的童子功，故我們明心見性時，見心性見得較爲朦朧與模糊，若隱若現。所以，我們與王陽明同樣明心見性，但同中又有異。）

此時，我們對心性的屬性和內涵，一目瞭然，徹底瞭解。因爲心性就是本體，所以，對心性的屬性和內涵一目瞭然、徹底瞭解，就是對本體世界一目瞭然、徹底瞭解。現在，我們又給心性起了個新名字——生命，那麼對心性的屬性和內涵一目瞭然、徹底瞭解，就是對生命的屬性和內涵一目瞭然、徹底瞭解。

但這種瞭解也衹是停留在形式上，並沒有深入到具體細節。打個比方，我們翻過了一道山梁，站在山崗上，將山梁那邊的世界盡收眼底，但這並不能代表我們已經進入到了那個世界。我們衹是看到了新世界，還

沒有進入那個世界。等我們什麼時候走下山崗，踏遍之前看到的每一寸土地，瞭解它的每一個細節，乃至在那裡居家過日子，終老一生，這叫證悟。而剛翻過山梁看清山梁後面的新世界的狀態，叫明心見性。王陽明在龍場悟道就是這種情況。所謂悟道，是指看到了一個新世界，就像我們乘坐飛機去一個新國家，飛機落地之前，我們是坐在機艙裡俯視這個新國家。等飛機落地後，我們實地走遍每一個地方，用心瞭解每一個細節，最後對這個新國家瞭如指掌，並且在新國家裡安家落戶，結婚生子，甚至是子子孫孫在此繁衍，徹徹底底地成爲新國家的主人而不是客人。那麼，從飛機降落，到子子孫孫生於斯、長於斯，徹徹底底地成爲新國家主人的整個過程叫證悟的過程。

之前提到，明心見性叫「理悟」，理悟時多少會夾雜一些證悟。在儒佛道三家之中，相比較而言，儒家的證悟含量會少一點兒，佛家、道家的證悟會多一些。如果把證悟分成十分，佛道兩家在明心見性的同時，證悟至少達到五分，儒家最多兩三分。那麼儒家剩下的七八分怎麼辦？在接下的時間裡繼續做工夫，最終把該證悟的全部證悟到。儒家每證悟一成，就相當於佛家每增加一地菩薩，如此由一地菩薩變成二地菩薩，二地菩薩再變成三地菩薩，不斷地往上提陞。而道家則是由鬼僊升晉到人僊、地僊、神僊、天僊。

可以看出，對於明心見性後如何修行的問題，佛道兩家都劃分了清晰的成長層級，唯獨儒家沒有劃分，既沒有佛家的十地，也沒有道家的五僊，衹是籠籠統統地來一句：擁抱太陽。儒家說，太陽就在那裡，你不是看到了嗎？既然看到了，下一步就去擁抱你看到的太陽吧。因此，在儒家，我們最多知道一個人正處於「看見太陽到擁抱太陽、融進太陽」的過程中，至於具體進展到什麼階段，無從知曉。因爲儒家不像佛家那樣，每一地都劃分得清清楚楚，我們可以根據他表現出來的特徵一一對應，準確地判定他處在哪一地，儒家則很含糊，很籠統。所以，《評傳》作者衹能籠統說「王守仁的哲學思想也躍進到了一個新階段」。至於「新階段」是什麼階段？說不清。

我們讀儒家的書籍時，經常會看到一些模糊、籠統的詞彙。比如：「某人最近由於勤奮用功，他的義理（指理論）與工夫（指實踐）又精熟了很多。」「很多」是多少？不知道。類似於這樣的詞，並沒有確切所指，衹能籠籠統統表述，因爲儒家沒有一個清晰的次第。我們衹能根據王陽明講學的內容來推測，此時的他由「看到太陽」到「很融入太陽」了。「很融入太陽」又可以進一步細分爲「身心同時融入太陽」和「衹是精神融入太陽」。

之前提到，佛家、道家都強調性命雙修，即身心同時融入太陽；由於受到學派的偏見和影響，儒家只給精神開門，讓精神融入太陽直至成熟，卻不給身體開門，不讓其融入太陽，所以身體還被擋在太陽也即心性的門外。這就是儒家的傳統。儘管儒家也說轉化氣質，尤其是轉化質（指身體），但事實上，儒家對氣質的轉化是非常有限的。王陽明一生都有病，而且病得還很嚴重，以至於最後病死，而且不長壽。單從這點來看，王陽明像所有的大儒或聖賢那樣，沒有把身體也邀請到心性之內。如果王陽明允許身體進入，或者主動邀請身體進入心性之門，那麼，他明心見性的「心」和「性」也即良知，會非常容易地淨化掉他身體內的氣脈雜質。就算他淨化不到道家的純陽之體——純陽之體是百分之百的陽（沒有任何雜質、清淨無染的光態存在），但淨化到百分之八九十的陽是沒有多大問題的，如果達到這種程度，幾乎可以把身體上的疾病全部消除，尤其是道家的小週天、大週天，一旦真正打通以後，百分之九十以上的疾病都可以不藥而癒。

有的人由於長期受疾病折磨，身體差不多都乾枯了，馬上就快死了。他就死馬當活馬醫，跑去修行。這樣的人修行最容易獲得成就。爲什麼？因爲能夠放下萬緣，沒有雜念。都快死的人了，還能有什麼雜念呢？沒有雜念，正好入道。在平時，這放不下，那放不下，全都是因爲還沒到火燒眉毛的地步。你要是快死了，哪怕讓你提，你都提不起來，何談放不下？

我見過很多修道家工夫的人，他們之前是普通人，在快要病死的時候，正好有機緣碰到懂道家內丹的人，對方跟他說：「看你這樣子也快死了，我傳你一套丹法，如果你跟我有緣，也跟丹法有緣，說不定你就可以起死回生。」接著就傳了丹法。他想著反正也活不了，死馬當活馬醫，即使有問題大不了也是一死。於是就開始修行丹法。他哪兒也沒有去，就待在家裡，竟然在丹法傳完之後不到兩個月的時間裡，就打通了小週天、大週天。小週天、大週天一旦打通，就意味著煉精化氣、煉氣化神成功了。之後，他從一個病怏怏（yàng yàng）的人，變成一個比常人還要有精神的人，僅僅用了一週時間，十分神奇！這是真正意義上的脫胎換骨，真正意義上的起死回生。這樣的人我見過不止一個，陸陸續續見過不少。

這就說明良知、明體、光明一旦被喚醒，它祛除身體疾病的效果是相當神奇、相當驚人的。當然，內聖法（禪修打坐、丹法修行、明心見性等方式的統稱）也不能包治百病。這個世界上沒有任何東西包治百病，衹能說它一旦對癥，就有十分神奇的效果——身體內絕大部分的疾病會痊癒，甚至脫胎換骨。此處的「絕大部分」是指百分之七八十，甚至百分之九十。

如果王陽明當時不把他的身體排除在良知之外，而是也納入良知之中，讓良知作用在他的身體上，那很可能就像道家的丹法或佛家的禪修效果一樣，會極大地改善他的健康，也不敢說能讓他獲得百分之百的痊癒，至少可以讓他恢復一大半。總之，他的身體不至於那麼差。但事實上，王陽明的身體一直很差。

儒家的明心見性主要作用在精神上，所以對身體的作用收效甚微。這是儒家的先天不足。而不像佛家、道家那樣，同時作用在身心兩方面，可以實現無死金剛虹身或者純陽之體。如果哪一天，儒家認識到自身的不足，彌補上這一塊，是否可行？完全可以。如何彌補呢？不要像之前那樣痛恨身體、排斥身體，在精神上把身體包括進來，讓身心同時成長，有這樣一個念頭就行了。但是，儒家就缺少這個念頭。總是把身體排除在外，只讓精神進門，不讓身體進門，這是儒家學派、儒家學問體系中的一個缺陷。這不是小缺陷，而是一個重大缺陷。因爲人的存在包括精神和身體，也就是身心兩個方面，而儒家把整整一半都擋在門外，只讓另外一半進入心性中，這不是一個可有可無的小問題，而是一個十分嚴重的問題。

《年譜》載，十六年「正月，居南昌。是年先生始揭致良知之教。先生聞前月十日武宗駕入宮，始舒憂念」。

據《年譜》載，正德十六年（1521）正月，王陽明居住在江西南昌。這一年王陽明開始揭示致良知教。當他聽說皇帝終於在前月的十日（也即正德十五年十二月十日）返迴皇宮的消息之後，王陽明心中的憂愁才得以排遣。這裡重點介紹何謂「致良知」。

王陽明提出「致良知」時，距離他於正德三年（1508）在貴陽龍場悟道已經有十四年了，也就是說，他在明心見性十四年後才正式提出「致良知之教」。那麼他最初提出的是什麼呢？根據前文，正德四年（1509），他在貴陽的文明書院提出了「知行合一論」；到了正德九年（1514），他在南京提出了「存天理去人欲論」，亦名「省察克治論」；在南昌剿滅朱宸濠後，他的主張、學術中心發生了第三次轉移和飛躍，正德十六年（1521），他正式提出了「致良知之教」。「致良知之教」的「致」有多重含義：

第一，「致良知之教」的「致」可釋爲：我們要立下「致良知」之志，並且要把志立清、立定。首先，我們要把「致良知」設爲自己的奮鬥目標、立志目標。我們要先立良知志：我這一生就衹有一個志向——讓我的良知彰顯、呈現。王陽明認爲，學者先需立志。他在《傳習錄》中一再強調，學者若立志不清，則學術無下手處。學者要做的第一件事情就是先把自己的志向立清，一旦志向立清了，自然就知道如何下手了，否則，天下學問、思想紛繁複雜、茫無涯岸，無從下手。因此，王陽明一再強調，學者先需立志，而且還要把志立清，不能朦朦朧朧地立志。其次，志向要立定，要能定得住。也就是說，我們一旦立志，就要一竿子插

到底，別又想立又不想立，含含糊糊、朦朦朧朧、左右搖擺都是不行的。我們一定要把志給立定了，把自己的志向立在磐石之上，而不是立在沙石之上，就像鐵板釘釘一樣，釘在鐵板上就不能移動了，這才叫「立定志向」。

第二，「致良知之教」的「致」可釋爲：我們要扎扎實實地做喚醒道德的實踐工夫。如何做？籠統來說就是做省察克治之工，不斷地省察，不斷地克治。省察什麼？省察非善、無德、缺德。儒家對「惡」的定義是非常清楚的：不善就是惡，無德就是惡，缺德就是惡。因此，我們要不斷地內外省察，發現自己有哪些失德之處、不善之處，就改正過來，這個過程就叫「省察克治」，先省察，後克治。

儒家的做工夫是非常嚴厲、非常莊嚴、非常神聖的一件事情。我們剛開始做工夫時，可以先從大的方面入手，從外在的言行入手。爲何呢？因爲外在的言行比較醒目，我們比較容易從中發現問題，它已經表露出來了，所以比較好發現。剛開始時，我們的心智沒受過訓練，一下子讓我們下潛到細微深處去發現問題，對我們來說有難度，所以我們先從外表、外在的言談舉止上來發現問題。

外在的言談舉止是什麼呢？就是五倫，就是五種生活和社會關係——君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友。我們先從這五倫上開始發現問題。這就是爲何儒家如此注重倫理道德之所在，因爲它就是從倫理下手的。儒家爲何要先從倫理下手呢？因爲倫理是外在的，相對比較明顯，這上面的問題比較容易被發現。我們發現一個問題，就克治一個問題。

剛開始做工夫時，我們走的是有爲路線。我們怎樣才能知道自己的生活和社會活動中有問題呢？或者說我們判定對錯、是非的標準在哪裡呢？就是他律道德。剛開始時，我們還沒有自律道德，我們衹有他律道德。他律道德主要有三個來源：第一，王法（過去叫「王法」，現在叫「法律」）；第二，世間公理（指社會公認的是非對錯之理）；第三，聖賢的教導和言行感染（如「四書五經」）。我們嚴格地以王法、世間公理，以及聖賢的教導和言行爲標準來省察我們生活中、社會活動中的一切，哪些是對的，哪些是錯的，錯的就改正，對的就肯定、發揚。此時，我們還處於他律道德階段，還沒上升到自律道德階段。

在省察克治工夫不斷深入之後，我們內在的良知（心性）就逐步地彰顯出來了。良知的彰顯不是一蹴而就的，而是慢慢地、逐步地彰顯出來的，如此良知慢慢地開始取代他律道德。良知就是自律道德，自律道德和良知是同義詞。良知的彰顯就是心性中自律道德的自律性的彰顯，就是自律道德的彰顯。我們給「彰顯」又起了一個名字叫「覺醒」。良知的彰顯就是道德的覺醒，良知彰顯多少，道德就覺醒多少。有人會問：「心性本來不就是覺醒的嗎？怎麼又來一個覺醒呢？」前文提過，這次的覺醒叫「始覺」（覺醒的是「始覺」，這是站在凡夫角度立論；而「本覺」本來覺醒，這是站在聖賢或心性角度立論）。如此，始覺覺本覺，始覺慢慢擴大，最後和本覺合一，這就叫「始覺本覺會」，又名「子母光明會」。

儘管從理論上講，自律道德（道德的自律性）是心性的組成部分，心性本來就處在覺醒之中，它從來就沒有不覺醒過，因此叫「本覺」。但這個本覺相對於現實中的具體的我這個人而言，它衹是一種潛在性存在，並沒有成爲現實性存在。它爲何不能成爲現實性存在呢？答：它被一些東西封閉著、壓制著。什麼東西呢？一是「氣偏」，也即偏了的氣；二是「質礙」，也即有雜質、有障礙的身體——這個身體是有雜質的，所以身體變成了障礙，或者說身體本來不是障礙，但它有了雜質後就變成了障礙；三是比「氣偏質礙」更嚴重的自我，儒家沒有「自我」這個詞，儒家稱之爲「小我」「私心」；四是種種生物性。這些東西合在一起，形成了對先驗智慧的覆蓋和障礙，使它不能呈現。因此，我們要做靜定工夫，做省察克治工夫。

不管我們是有爲（開始時是有爲，但有爲工夫也是工夫）還是無爲，隨著我們不斷深入地做省察克治工夫，工夫做得越深、越廣、越徹底、越快速，我們這個身心的障礙就越被淨化、轉化、昇華掉，在障礙被逐

漸淨化、轉化、昇華掉以後，心性就能夠從無到有、從弱到強、從朦朧到清晰、從無力到有力地彰顯出來了。總之，會有這麼一個彰顯的過程。

彰顯出來的就叫「始覺」。剛開始時，「始覺」先彰顯出來一點點，持續的時間還很短，強度也很弱，但它畢竟彰顯了。「始覺」在儒家的專用名就叫「良知」，所以「始覺」和「良知」是同義詞。良知不是一下就能百分之百都彰顯出來的，除非是頓悟，但這樣的人萬里挑一、百萬里挑一。絕大部分像我們這樣的普通人，都是漸悟（漸漸地領悟、證悟）。漸悟有一個從無到有、從弱到強、從抽像到具象、從模糊到清晰的過程。這個過程會持續多久呢？根據我們的精進程度而定。如果我們在省察克治工夫上非常精進，晝夜不停，盡心盡力，每一天都拼盡全力，使盡自己所有的精力，用盡自己最後一點兒力氣，來做省察克治工夫，那速度就會快得多。這個從無到有、從弱到強、從朦朧到清晰、從無力到有力的過程也許三年就完成了。反之，如果我們不精進不努力，那這個過程也許需要十三年、三十年，甚至一生，這就不好說了。做省察克治工夫，就是「致良知」。「致」在這裡做彰顯、呈現、喚醒講。自從提出「致良知之教」後，陽明的思想再也沒有變過，一直到他去世，他的講學宗旨都圍繞著致良知。致良知換一種表達方式就是「存天理去人欲」。

當良知（始覺）開始比較清晰地呈現的時候，也就是無相光比較清晰地呈現的時候，我們就迎來了開悟期，從此我們就進入了開悟。

開悟又分爲兩種：頓悟和漸悟。絕大多數人都是漸悟。當我們的悟境越來越大、越來越強、越來越清晰的時候，慢慢地良知（內在的自律道德）就會逐步取代外在的他律道德，我們在道德覺醒上就進入了無爲階段（無爲期）。如果是漸悟，它就有一個從弱到強、從小到大的發展壯大過程，不是一蹴而就的。在良知達到百分之百呈現之前，我們或多或少還是需要他律道德來協助的。

總之，在絕大多數時候，自律道德並不違背他律道德，它衹是對他律道德的一種昇華而已，它們之間並不是你死我活、你存在我就不能存在的關係，而是相輔相成的。如果我們覺得某些他律道德，因爲朝代的變更、時代的進步、觀念的轉變，已經對人們產生了一種束縛和制約，已經成了一個落後的絆腳石，這個時候我們就可以以自律道德（先驗道德）爲標準來修改他律道德，把他律道德裡不好的部分，要麼剔除，要麼修改一番。總之，我們最終是以自律道德爲主，他律道德爲輔。

到了最後的最後，當自律道德徹底彰顯、良知百分之百地圓滿的時候，我們就不需要任何他律道德了，我們所有的言行完全遵守自律道德的指引即可。這個時候自律道德就會成爲我們的真主人，我們一切聽自律道德的。之前，他律道德是我們的主人，它指導我們該怎麼做，我們就怎麼做，我們一切聽他律道德的。現在則是反過來。

喚起良知、彰顯良知、成熟良知、圓滿良知的整個過程，統名曰「致良知」。所以致良知是一個動態概念，不是一個靜態概念。從最初的喚起、喚醒良知，到喚起以後，良知由弱到強、由模糊到清晰，到我們的身心言行與良知越來越打成一片——這就叫「成熟良知」，到最後，我們的整個身心內外與良知徹徹底底地合二爲一，融爲一體，打成一片——這就叫「圓滿良知」。

良知是孟子對心性的稱呼。在孔子之前的時代，沒有「良知」這個詞，那叫什麼呢？叫「道心」，也即「人心惟危，道心惟微」的那個「道心」。所以如果我們生活在孔子之前的時代，「致良知教」應該被稱爲「致道心教」。在孔子那個時代也沒有「良知」這個詞，因爲孟子的誕生比孔子晚了一百多年。孔子用了另外一個詞——「仁」，故孔子學被稱爲「仁學」，就像陽明學被稱爲「心學」或「致良知教」一樣。「良知」與「仁」意思完全相同，所以彰顯良知就是彰顯仁，「致良知教」也可以換一個詞叫「致仁教」。孔子的孫子孔伋寫了《中庸》。何謂「中庸」？中庸就是孔子的「仁」。所以到了孔伋這裡，孔伋稱之爲「中庸」[①]。

① 雖然在《尚書》《左傳》《國語》《易經》等孔子之前的上古典籍裡，「中」與「庸」二字皆是關鍵詞語而屢見不鮮，但直到孔子，才正式將「中」與「庸」二字連用爲一個獨立的名詞，「子曰：『中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。』」（《論語・雍也》）因有先聖孔子對「中庸」的傳承與盛

《中庸》曰：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」「中」是乾坤萬物的終極根本。「庸」則含著工夫之義。如果我們致「中」、領悟「中」、領悟心性到了完美的狀態，就達到了「庸」的境界——完美的境界、成聖的境界。聖境就是庸境，庸境就是聖境。其實庸境就是佛家所說的「涅槃境界」，就是道家所說的「與道合一境界」。儒家的孔伋稱之爲「庸的境界」，簡稱「庸境」。證悟「中」達到圓滿的狀態就叫「庸」，「中」和「庸」合在一起叫「中庸」。如果用孔伋的語言來表達，「致良知教」應該被稱爲「致中庸教」。而孟子是孔伋的再傳弟子（弟子的弟子）[①②]，到了孟子這裡，他就喜歡用「良知」這個詞。因此，「致道心教」「致仁教」「致中庸教」「致良知教」是一個意思，只不過不同時代不同的人喜歡使用不同的術語。

到了王陽明這裡，他也偏愛「良知」這個詞，所以他就給自己的思想、學說、智慧體系起名爲「致良知教」，又名「陽明心學」。因爲良知就是心，但這個「心」指的是本心本性之心、心性之心、先天之心。這個「心」也來自孟子，孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」[③]所以「本心」一詞來源於孟子，具體來說，來源於《孟子・盡心上》。孟子的著作就叫《孟子》，《孟子》裡分很多篇，其中最著名的一篇叫《盡心》篇，《盡心》篇由於內容太多、太長，又分爲《盡心上》和《盡心下》。《盡心上》和《盡心下》最集中地彙集了孟子的心性之說，最能代表孟子對心性的理解，因此談心性一定會談到《孟子》的《盡心》篇。

《盡心》篇這個名字就很有意思。「盡心」的「盡」在此處是彰顯之意，從喚醒到彰顯，剛開始彰顯時比較模糊，慢慢地從模糊到清晰，到最後圓滿彰顯，徹底與身心打成一片、融爲一體，這整個過程就叫「盡」。「盡心」就是陽明的「致良知」。「致良知」的「致」和「盡心」的「盡」是同義詞。「盡」的是什麼「心」？「盡」的是本心、先天本有之心、與生俱來之心。此「心」從哪裡來？從性中來，從本性中來。性覺爲心，性動爲心，性用爲心，性明爲心，所以心就是性之明，就是性之覺，就是性之宰——性之宰爲心，性是天地之主宰，因此，性就是天地之心。這個極度抽像，對於長期經過思辨訓練和義理訓練的人來說，一聽就懂；反之，對於沒有長期經過儒佛道義理訓練的人來說，乍一聽這些內容會「丈二和尚摸不著頭腦」，不知如何理解，但聽久了，慢慢地就聽明白了，這需要有一個熏習的過程。

何謂「熏」？古代沒有香水，古人就用艾草來熏衣服。由於艾草有一股淡淡的香味，人們就把衣服架在點著了的艾草上面，用艾草的煙來熏衣服，慢慢地艾草的清香味就會滲透進衣服裡。但香味很快就沒有了，所以需要反覆熏，熏久了，香味就能長期留存在衣服上了。古人不僅用艾草來熏衣服，還用薰衣草、沉香等香料來熏衣服。穿著香薰衣的人走到街上，就可以招蜂引蝶。爲何？因爲蝴蝶和蜜蜂聞到香味就會追著香味飛。過去的王公貴族、文人雅士、有錢的大戶人家家裡經常熏衣服，所以這些人出門後，如果是夏天，就容易招來蝴蝶和蜜蜂在後面追。它們本來是要追花的，因爲花有香味，但大街上沒有花，衹有衣服的香味，蝴蝶和蜜蜂的智商低，錯認衣香爲花香，追花就成了追衣。「招蜂引蝶」本來是用來誇人的衣服香（過去一般衹有王公貴族、文人雅士、富貴之家的人衣服才香），不僅吸引人，還吸引蝴蝶和蜜蜂，但後來這個詞慢慢地變成了貶義詞，形容此人不檢點。

後來，「熏衣」這個詞被借用到了學術中，就變成了「熏修」「熏學」，意爲做學問要慢慢地熏，別那麼急，要以五年、十年爲期，沒有五年、十年是連門都進不去的，急也沒用，我們要耐住性子，要有恆心，要有決心，在經典中慢慢地熏久了，我們的氣質才能發生變化，氣脈才能淨化，心性才能喚醒。

讚，才引發了其孫述聖憤而著《中庸》，以成千古名著。（潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版，第 37 頁。）

① 李瑾：《孟子釋義》，中國青年出版社 2021 年版，第 569 頁。

② 仝冠軍：《先秦諸子傳播思想研究》，中國書籍出版社 2014 年版，第 172 頁。

③ 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 301 頁。

聖學在我們這個時代是不合時宜的，與我們這個時代是不相應的，因爲我們這個時代追求速度，什麼都要快，時間就是金錢，速度就是金錢。在時代浪潮的裹挾（xié）下，慢慢地人們的思想變得特別浮躁，特別沒有耐心，做事情急急火火地試了兩三次，發現不行就直接放棄了，我們現在已經失去了最起碼的耐心。如果用這種態度來學習聖學是學不好的，因爲學習聖學恰好就不能講時間，要慢慢地熏。比如，致良知是急不來的，我們對自己、對聖學、對良知要有耐心，若是急急躁躁的，用「良知你出不出來？不出來拉倒！」這種態度肯定是不行的，要慢慢來。學習聖學是一個慢活，而我們在這個時代下都被培養成了急躁的性格，並且非常容易煩躁，這根本就與聖學對我們的要求不合，或者說我們的性情與聖學的性情不能相應、不能相合。因此，我們這個時代的人，少有能把聖學學好的，原因就在於我們過於煩躁，過於急切，沒有了熏修的耐心和恆心。

我們首先要與良知（仁）建立一個很好的關係，要用非常友善、親切、溫柔的態度去對待良知。不管是男人還是女人，在對待良知上，都非要有這樣的態度不可，就像我們對待自己最愛的人一樣，就像父母疼愛孩子一樣，捧在手裡怕摔了，含在嘴裡怕化了。因爲父母太愛孩子了，所以對孩子極盡溫柔、極盡耐心、極盡愛心、極盡親切，就怕傷著孩子。對孩子尤其要極盡耐心，因爲養大一個孩子是很麻煩的事，孩子天天哭，父母都不覺得煩，總是耐心地去引導孩子、哄孩子。而且要一哄再哄，今年哄，明年哄，後年還得哄。因爲孩子不是一天就能長大的，孩子要長到好幾歲才能懂事，在這期間，當父母的要有足夠的耐心。我們對良知也要有這樣的態度，就像父母對待我們或像我們對待孩子那樣。

我們不能太過急切，不能用「你聽不聽話？不聽話就把你扔了！」這種態度去對待良知，我們要極盡耐心，慢慢地，慢慢地，良知才能顯現出來，這才叫「致良知教」。在這個顯現的過程中，我們會經歷無窮的曲折。就像我們養育孩子一樣，從我們把孩子生下來到把孩子撫養成人，中間有無窮的事情會發生，過程無窮複雜，完全超出我們的想像，所有想不到的事情都發生了，而且還不止發生一件，而是無數件。但這是我們的孩子，我們又不能把他捏死，所以我們只好耐心地去解決孩子成長過程中身心內外無窮無盡的問題。

致良知也是如此，良知從無到有，從小到大，從模糊到清晰，從抽像到具象，在這個過程中有無窮的事情在等著我們。怎麼辦？來什麼事情，就處理什麼事情。在這個過程中，我們可以請教師長，但更主要的是靠自己，就像我們養育孩子一樣。我們養育孩子時，可以買一些育兒書來看，但那都是輔助性的，最主要的還是靠自己去用心。「用心」這兩個字是最好的，如果我們自己不用心，光指望育兒書能把我們的孩子育好，不把孩子育壞了纔怪！育兒書衹能作爲參考，因爲每一家有每一傢具體的情況，育兒書無法涵蓋每一家的具體情況，所以我們要根據自家孩子的實際情況來因材施教，具體事情具體對待。

怎樣才能具體事情具體對待呢？這就沒法再說了，衹能靠用心。衹要我們用心了，就能把具體的事情一件一件地處理好，不用心就處理不好，沒有什麼招，沒有什麼現成的辦法。這就如同《大學》所言：「未有學養子而後嫁者也。」這句話很俏皮，哪有一個姑娘在嫁人之前，就先把生孩子、養育孩子都學會了再去嫁人的？沒有的。姑娘們都是嫁了人以後才生孩子、養育孩子，具體問題具體對待，慢慢地就把孩子養大了，再生一個孩子再養大，都是遇到什麼現實問題就解決什麼問題，沒有現成的答案。而且即使我們生了第一個孩子，把第一個孩子養大了，總結了一些育兒經驗，這些育兒經驗就可以用在第二個孩子身上嗎？不能。因爲第二個孩子的性格與第一個孩子不同，我們從第一個孩子那裡總結的經驗不適用於第二個孩子，所以第二個孩子又要具體問題具體對待。比如第一個孩子特別活潑，第二個孩子特別不活潑，我們把帶活潑的孩子的經驗放在帶不活潑的孩子身上，肯定不好使，所以我們又要重新根據這個不活潑的孩子的具體情況，另外摸索出一套新的育兒經驗。每一個孩子都是不一樣的，沒有任何一個孩子與其他孩子是一樣的，就如同每一朵花都是不一樣的，每一片葉子都是不一樣的。

在致良知的過程中，沒有任何一個人與另外一個人的成長道路是一模一樣的。你的成長道路是你的，我的成長道路是我的。就像你家孩子是你家孩子的成長方式，我家孩子是我家孩子的成長方式，不能百分之百地相互模仿，這是不可能的。就連我家第一個孩子與第二個孩子的成長方式都不能相互模仿，不能相互套用，更何況是你家孩子與我家孩子，差別就更大了。因爲不同的家庭、不同的父母、不同的環境、不同的性格等種種差異，孩子的成長方式都是不一樣的。致良知也是如此，沒有任何一個人與另外一個人的致良知百分之百脗合、百分之百一樣，每一個人都有自己的致良知之道。王陽明的致良知之道是王陽明的，你可以學習王陽明，但不能模仿王陽明，因爲你有你的現實情況。如果你現在跑到王陽明的玩易窩裡待一段時間，你能不能悟道？你肯定悟不了道。除了被小蟲子叮得全身都是包，你什麼收穫都沒有，你這是「致包之道」，而不是致良知之道，但王陽明在玩易窩裡一待就能悟道。所以每個人都不一樣，無法完全模仿，衹能學習，衹能借鑒，不能照搬，不能照套。包括佛陀也是如此，佛陀在菩提樹下坐著坐著就悟道了，你也到菩提樹下坐坐試試，你坐三年都悟不了道，但可能你剛一離開菩提樹就悟道了。因爲每個人有每個人不同的實際情況，沒有百分之百一樣的。

每個人的成長道路都充滿了個性色彩，充滿了個性化，所以每個人必須勤奮地找到自己的成長之路，他人之路衹能學習，衹能借鑒，不能照搬，不能照套。我們不能像考試時抄別人的卷子一樣抄襲別人的方法，這是不可以的，但學習和借鑒是沒有問題的。致良知的過程就是凡夫成聖的過程，用佛家的話說，就是凡夫成佛的過程，這整個過程統名曰「致良知」。致良知的過程充滿了個性差異，充滿了驚險曲折，每個人都不一樣。

上文衹是籠統地闡釋一下何謂「致良知」。後文的整部《傳習錄》都是在討論「致良知」過程中內內外外、上上下下的問題，我們在學習《傳習錄》的時候，就可以進一步地學習致良知。

「自經宸濠、忠、泰之變，益信良知真足以忘患難，出生死，所謂考三王，建天地，質鬼神，俟後聖，無弗同者。」

「『自經宸濠、忠、泰之變，益信良知真足以忘患難，出生死』」，自從經歷朱宸濠、張忠和許泰等人引發的系列事情之後，王陽明越發確信良知真的讓人做到在患難、生死來臨之際，不爲所動。此處著重介紹「忘患難」「出生死」「考三王」「質鬼神」「俟後聖」。

何謂「忘患難」？「忘患難」就是消除煩惱和痛苦。用什麼消呢？用良知來消，也就是用無相光來消，用心性來消，這是消除煩惱和痛苦的終極辦法。不僅儒家如此，所有的聖人都異口同聲地說：我們如果要根除痛苦，必須讓無相光顯現，必須讓心性彰顯。這是生命固有的法則，誰都不能例外，當然守仁也不能例外，因此守仁說「忘患難」。此處的「忘」也可以理解成「亡」。「患難」是儒家的用詞，佛家稱之爲「煩惱」。消患難就是消煩惱。下一個「出生死」更應該注意。

何謂「出生死」？「出生死」就是涅槃，就是永恆，就是一滴水融入心性永恆的海洋之中。衹要良知（心性）彰顯出來，生死的幻覺就會消除，從此以後，我們再也不受生死的威脅，尤其是不受死亡的威脅。死亡的痛苦衹能用心性來消除，心性一彰顯，死亡隨之消失；但在心性尚未彰顯之時，死亡會無比真實地壓在我們的心中。一般人只知道死亡的威脅和壓力是人所不能承受的，是人在一生中所必須面對的極大痛苦之一，但很少有人能理解生之苦。生之苦是什麼？生之苦就是生、老、病三種苦。生既包括出生，也包括成長。我們剛出生時很幼小，連路都不會走，也沒法吃飯，因爲沒有牙，不得不靠父母餵食。生的過程就是成長的過程，成長的過程是非常痛苦的，一直要成長到十七八歲、二十歲，生的苦才過去。但生的苦剛過去，馬上我

們又面臨著老苦，身體各種機能逐漸衰退，我們一步步走向衰老。伴隨著老苦的還有病苦，我們開始疾病叢生，全身內內外外、上上下下各種疾病不約而至。

生、老、病這三種苦還不是最主要的，最主要的是折磨我們一生的「終極關懷缺失癥」之苦（如漂泊感、空虛感、恐懼感、不安全感、無聊感等）。終極關懷缺失癥之苦也可以劃歸到生苦之中，它比生、老、病、死之苦還要深刻，還要頑固，還要無孔不入、無處不在地徧佈我們身心內外，時時像螞蟻一樣啃噬著我們的骨頭，如附骨之疽（jū）一般地瀰散在我們整個身心內外，折磨著我們。最難受的是它不給我們一個痛快，要是給個痛快，人一死那這些苦也就都不存在了。但它就那麼不緊不慢地把我們折磨得半死不活，既不把我們一下就折磨死，也不讓我們活得很好，就像鈍刀子割肉一樣，一天割一點地慢慢割，讓我們生不能生、死不能死。這就是終極關懷缺失癥之苦。總之，生、老、病、死四種苦，再加上比生、老、病、死這四種苦更深沉、更微妙、更無處不在的終極關懷缺失癥之苦，這些人生的不良體會、惡性體會分分秒秒地折磨著我們。

這些苦衹有通過無相光的呈現（良知的呈現）才能解決。如果我們把良知比喻成太陽，這些苦就是黑暗。太陽照到哪裡，黑暗就消失在哪裡；陽光所及之處，就是黑暗消失隱遁之處。我們不要問黑暗到哪裡去了，黑暗哪裡都沒去，黑暗變成了陽光。同理，我們不要問：「我的良知之太陽出來以後，我的生老病死、終極關懷缺失癥之苦以及種種煩惱到哪裡去了？」它們哪裡也沒去，它們就地消失，就地煙消雲散。因爲陽光是黑暗的天敵，無論是多麼黑的黑暗，一縷陽光就能讓它們當下消失。生老病死、終極關懷缺失癥之苦以及種種煩惱就是我們內在生命中的黑暗，衹要良知（心性、無相光）一呈現，衹要良知的太陽一升起，哪怕衹有一絲陽光初現，它們就會瞬間消失。爲什麼它們會消失？沒有爲什麼，這就是一物降一物，在這個地方問爲什麼是沒有意義的。

「出生死」這三個字特別關鍵，特別重要！很多人說，衹有佛家纔講了生脫死，衹有道家纔講了生脫死，而儒家不講了生脫死。錯！如果儒家不講了生脫死，那此處的「出生死」三個字是何意？了生脫死就是「出生死」。這是儒佛道之共見、之共法，衹是儒家不像佛家和道家那樣過於強調了生脫死，但不強調不代表儒家沒有。

「『所謂考三王，建天地，質鬼神，俟後聖，無弗同者』」語出《中庸》：「故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」[①]

何謂「考三王」？「三王」：上古的三位聖王，此處指的是夏商週三代君王，即禹、商湯、周文王、周武王、周公等聖君賢王。[②]「考三王」就是拿自己所有的言行與夏商週三代君王相互參照。

何謂「建天地」？重建天地就叫「建天地」。「建」即重建，在此處有重現、重構的意思。此處的「天地」有三重含義，或曰有三重天地：第一，內在的身心、生命世界的天地，即主體世界。生命世界就是主體世界。第二，外在的文化天地和社會天地，因爲文化與社會是捆在一起的，改變文化天地的同時也是在改變社會天地。第三，外面的自然界的天地，包括日月山河等萬物。一旦我們內在的無相光彰顯出來，它彰顯到哪裡，哪裡的三重天地就變化了，或者說致良知的結果就顯現出來了。

致良知的第一個結果是：我們身心內在的氣質（氣偏質礙）被轉化。被轉化成什麼呢？儒家沒有說清楚，只說會被轉化掉。我們在此處參照佛家和道家把它補上：主體的身心淨化到極致就是純陽之體（道家）、無死金剛虹身（佛家）。重建天地的「重建」不是從無到有地建，而是它本來就有。純陽之體（又稱「純陽之身」）、

---

① 這句話字面意思是：君子在踐行內聖外王之道時，首先是對自己的起心動念之反省與自察；其次是看看他人和百姓對我的評論與態度；復次是參照此前三代聖君賢臣們的各種言行，皆能符合而無差謬；復次是師法天地，比照萬有，皆能若合符節而無違悖；復次是將我的內外所有參照於往昔（業已涅槃）之聖賢和傳說中的天神（他們都是與心性打成一片、化爲一體之化身，參照他們就是參照心性），能夠妙合天成，全然相應，沒有任何疑問和不符之處；復次是待百世以後，設有聖人出世，相信他對我種種之言行和一生之行狀，也不會有否定和驚怪之處，經過一番瞭解之後，默而識之，領首肯之（引申之義爲：我相信自己的言行能經得起百世以後的反思，能經得起歷史的質問和考驗）。（參見潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版，第 403 頁。）

② 王國軒譯註：《大學 中庸》，中華書局 2006 年版，第 125—126 頁。

無死金剛虹身本來就潛含在我們這個血肉之軀中，它不是一個新東西，而是一個舊東西。衹要我們把這個血肉之軀淨化，淨化到了一定的時候，潛含在血肉之軀中的純陽之體就會佔據主導地位，而不是像之前那樣血肉之軀佔據主導地位。也就是說，到時候就反過來了，我們的血肉之軀隱沒，純陽之體呈現，從此以後，我們就是純陽之體了。用佛家的話說，尤其是用佛家金剛乘佛法的話說，我們就成了無死金剛虹身。其實無死金剛虹身才是我們這個身體的本來面目，而現在的這個血肉之軀並不是我們這個身體的本來面目，它衹是一個臨時的身體，並不是我們真正的身體。我們真正的身體是純陽之體或無死金剛虹身，那纔是我們的原本之身。但這個原本之身怎樣才能由潛到顯地呈現出來呢？衹有一個辦法，這個辦法用儒家的話說就是致良知。總之，致良知的第一個結果就是讓我們本有的內在的純陽之體呈現出來，讓這個臨時的血肉之軀轉化、淨化、消失。

致良知的第二個結果是：良知進一步地擴大，內在的無相光不斷地超越身心，不斷地往外拓展，拓展到什麼程度呢？拓展到涵蓋整個文明文化和社會的程度。當它覆蓋了整個文明文化和社會的時候，我們就能把文明文化和社會中最本質的內涵清清楚楚地洞察出來。這個時候，文明文化中、社會中所有的真善美和假惡醜都會完全如其所是地呈現在我們面前。原來我們要很費勁地才能發現文明文化和社會中的一些真假、善惡和美丑，但現在不需要這麼費勁了，也不需要強探力索了。爲何？因爲不慮而知謂之「良知」。衹要良知（無相光）涵蓋到哪裡，哪裡的文明文化和社會中所有的好與壞全部會呈現出來。

這就是儒家主張「聖王論」的原因，儒家堅持要讓聖人當皇帝。無獨有偶，西方的哲學家柏拉圖也有一個著名的主張叫「哲人王」，他認爲衹有哲人（智者）去當人類的王纔是最合適的，除此之外誰當都不合適。此思想與我們中國儒家的觀點不謀而合，或者說很類似。

儒家自始至終堅持一個政治觀念：聖王觀念。皇帝被稱爲「聖上」，也是由儒家的這個觀念演變而來的。但事實上皇帝是不是真的聖人就不好說了，因爲哪怕是最昏庸的皇帝，人們也稱其爲「聖上」。所以「聖上」這個詞已經脫離了它的本意，變成了一種對皇帝的專用稱呼。這個「聖」已經不是孔孟以及孔孟之前所說的那個原汁原味的本意之「聖」了。事實上，聖人當皇帝是人類在政治上最佳的選擇，誰當皇帝都不如聖人當皇帝好。爲什麼呢？儒家認爲，聖人的良知（無相光、心性、先天本有的自律道德）一旦彰顯到成熟和圓滿的程度，天下人、天下事在他面前一目瞭然。老子在《道德經》裡說了一句著名的話：「不出戶，知天下；不窺牖（yǒu），見天道。」[①]「不出戶，知天下」：不出家門就能知天下。「不窺牖，見天道」：從一個不起眼的角度看過去叫「窺」，「牖」就是窗戶，「不窺牖，見天道」就是不從窗戶往外看就能見天道。這是怎麼做到的呢？爲何不出戶，就能知天下呢？爲何不窺牖，就能見天道呢？因爲這已經超越了感官認知。「出戶」「窺牖」指的是通過感官來認知世界，而智者們不需要感官，或者說他們超越了感官，他們深知感官的局限性。

有人可能會問：「僅僅用感官來認識自己和世界確實太有限了，但如果上升一級，上升到知性的高度，用邏輯推理來認識自己和世界可不可以？」可以。通過知性來認知世界比僅僅依賴感官來認知世界強多了，認知的範圍、深度、廣度、複雜程度都不可同日而語。其實這就是自然科學家和社會科學家的工作，他們對這個世界的認識比老百姓借助感官來認識世界要大大地深化、昇華多了。但僅僅有知性仍然不夠，知性先天本有的局限性還是很明顯，所以我們要進一步超越知性。在超越了知性以後，我們就進入了先天的先驗智慧。先驗智慧對事物的瞭解是沒有任何封限的，但它也有局限性，它的局限性在哪裡呢？它衹能認識事物的存在之理，不能認識事物的結構之理，這是它的根本缺陷。反之，經驗智慧恰好能認識事物的結構之理，但不能認識事物的存在之理。它們正好可以互補。

① 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經註》，中華書局 2011 年版，第 130 頁。

這樣闡述太抽像，下面還是以「不出戶，知天下；不窺牖，見天道」爲例來進一步解釋。「知天下」具體知的是什麼？知的是天下（事物）的存在之理，而不是天下（事物）的結構之理。打個比方，一個真人（道家的稱謂）不出戶就能知天下（事物）的存在之理，但他永遠無法知道從山裡隨便撿來的一塊石頭的化學組成和每一種成分的分子結構式，因爲這些必須通過自然科學家借助顯微鏡才能研究出來。一個真人無論他的造詣、修爲有多高，哪怕高到和老子、莊子一樣，也永遠不會知道這些。那他知道的是什麼呢？他知道這座山的存在之理。存在之理到底是什麼理？這個特別難以表達清楚，這就涉及東方文化的玄論了，這就是爲何很多人說東方文化是玄學之所在。在老子看來，這座山衹是以光態存在的一片淨土，他可以很輕易地走進這座山裡，享受這座山所帶來的與水不同的難以形容的快樂、智慧，以及美的享受。他可以隨便在這座山裡進進出出，并生存於這座山裡，這座山對他來說是沒有任何障礙的，衹是美的一種存在形式，衹是善的一種存在形式，衹是真的一種存在形式，他生活在其中，其樂融融，享受這裡無窮無盡的真善美。

但老子看到的這座山的真善美我們凡人是看不到的，我們凡人打開顯微鏡看到的都是由分子、原子組成的堅硬的石頭，而且我們無法進入這座山，我們如果強行進入這座山，只會發生一個結果——頭上撞個包，除了這個結果，不會有第二個結果。這座山對我們來說是由石頭組成的，我們是進不去的。我們對它的瞭解只限於它的結構、形狀、顏色、高度等方面的知識，這些知識統名曰「事物的結構真理」，但不是事物的存在真理。只有打開了先驗智慧的人才能看見事物的存在真理。真理就是真相，事物的存在真理就是事物的存在真相。過去把打開、呈現了先驗智慧的人、彰顯了心性的人稱爲「具備了慧眼（智慧之眼）之人」。衹有具備了慧眼之人，才能看見事物的存在之理、存在之真相，從而走進存在的世界。自然科學家打開了分子和原子，衹能說是走進了事物的微觀世界——此處特指走進事物結構的微觀世界，而不是事物存在的微觀世界，這是完全不同的兩個世界。

東方文化一直在強調，在我們這個世界的深處還有一個世界（姑且這麼表達，其實這種表達也是錯誤的，但一時半會兒找不到合適的言辭來表達），佛家把這個世界深處的世界稱爲「極樂世界」「淨土世界」「佛國世界」「涅槃世界」「實相的世界」（《金剛經》所言的「實相」，指的就是「實相的世界」），道家稱之爲「神界」「僊界」「神僊世界」，儒家稱之爲「聖賢化境」。佛家、道家、儒家的這些稱呼完完全全是一個意思，指的都是同一個世界。但由於過去的術語飽含宗教味和神秘味，一使用就馬上讓人聯想到宗教、神秘主義，因此我們爲了避免誤會，就不太使用「佛國世界」「僊界」等詞，我們稱之爲「本體世界」「存在的世界」「生命的世界」。

生命的世界又分爲生命的主體世界和生命的客體世界。無論是生命的主體世界，還是生命的客體世界，都是生命的世界。上文中舉的山的這個例子就是生命的客體世界，我們的身體化成純陽之體就是生命的主體世界。在生命的世界中，我們所體會的是存在之理。在存在之理中沒有結構，因此進入存在世界的人，永遠不懂事物的結構之理。但他懂事物的存在之理，比如他十分清楚事物的善惡、美丑、對錯，因爲善惡、美丑、對錯都屬於存在之理，不屬於結構之理。

結構之理是可以通過顯微鏡、望遠鏡等儀器觀察到的，人體的結構是可以通過解剖學看到的，但我們能解剖出善和惡嗎？不能。我們永遠無法從一個事物裡面解剖出善和惡來，我們衹能觀察到事物的物理結構，如分子、原子等結構。比如自然科學家解剖一只狗的屍體，但無論他們怎麼解剖，都永遠不可能在狗的身體裡找到一塊叫「善」的物質。同理，希特勒是一個全人類都公認的大惡人、大惡魔，是惡的化身，但如果我們解剖希特勒的屍體，我們能從他的頭顱裡面、脊椎裡面就像取出一個腫瘤一樣地把惡給取出來嗎？肯定不能！我們從他的身上永遠取不出惡。那麼惡在哪裡呢？如果我們的良知呈現了，我們一眼就能看出一個人是惡人還是善人，做的事情是惡事還是善事。

爲什麼良知一呈現，我們就能看出善惡來呢？因爲良知裡面自帶智慧、自帶洞察、自帶眼睛——這個眼睛就是我們現在所說的「洞察力」，但當時沒有「洞察力」這個詞，所以古人用了一個很形象的比喻：「慧眼」。良知裡自帶慧眼，或者說良知就是慧眼。衹要良知一呈現，我們就具備了慧眼。

慧眼有哪些功能呢？或者說良知有哪些功能呢？王陽明有一個非常著名的四句教：「無善無噁心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」其中的第三句就是「知善知惡是良知」。良知有一個與生俱來的能力——「知善知惡」，它不僅知我們內在的善惡，也知我們外在的文明文化中、社會中所存在的善惡，更知天地之間的善惡，所以它知三大類善惡。良知不僅能知善惡，它還有另一個與生俱來的功能：自發地、自動地、自覺地去惡趨善。也就是說，良知不僅能發現、省察、洞察善惡（因爲它有慧眼），下一步它還能自動地提供一系列的辦法、方案來指導我們去除惡、趨向善、融入善、成爲善。天下所有的惡都逃不過慧眼；天下所有的惡，良知都有無限種辦法來解決——要麼消除它，要麼超越它，要麼轉化它，讓惡不再爲惡，讓善由小到大、由弱到強。最後，我們就會進入一個純善無惡（至善）的世界，這個純善無惡的世界既在我們的身心內部，也在外在的文明文化和社會中，也在天地自然、山水萬物中。實際上，用我們現在的話說，它發現的是事物存在的那一面，並讓我們的身心進入和生活在存在的世界中，而不再生活在結構的世界中。

如果我們急切地想在良知尚未呈現之時就理解那個存在的世界，要怎麼理解呢？此處舉一個例子來協助理解。中醫認爲，不同的中藥有不同的藥性，藥性可分爲寒、熱、溫、涼四種。比如有的植物是寒性的，有的植物是熱性的。爲何西方人瞧不起中國文化呢？因爲他們無法理解中國文化。西方人說他們用顯微鏡觀察不同的植物，觀察了無數遍，無論如何都看不出植物性熱或性寒，不知道熱在哪裡或寒在哪裡，不知道爲何中國人就認定它們性熱或性寒。但如果病人把這些植物煎了吃下去，它們就發揮了性熱或性寒的作用。如果病人得的是寒證，就要吃性熱的中藥，藥一吃下去，病人體內的寒氣就被驅散了，病就好了。所以西方人通過他們的方法無論如何也理解不了中國文化，完全不知道中國文化在說什麼。平心而論，站在西方人的角度，他們真的理解不了中國文化，哪怕要了他們的命他們都理解不了。因爲不理解，所以誤解，因爲誤解而產生蔑視之心，認爲中國文化不叫文化，而是胡說八道，所以西方人不承認中國有文化，不認爲中國文化博大精深。其實，中藥的種種藥性就是藥的存在之理或存在的特性。古人是如何發現中藥的藥性的呢？通過良知發現的。衹有當良知（心性）展現出來了，我們纔能具有慧眼，才能發現這些事物的存在之理、存在之性、存在的真相和存在的世界。

因此，任何一個事物都有兩面：一面是它的結構之理，一面是它的存在之理。東方文化探索、發現的是事物的存在之理，西方文化探索和發現的是事物的結構之理。這兩種真理都十分偉大，不可相互取代。

舉個例子，釋迦牟尼永遠製造不出一輛自行車。爲何？因爲製造自行車需要的是經驗智慧，需要瞭解事物的結構之理，比如要瞭解鋼材、橡膠等材料的特性，要對力學瞭如指掌，並把這些知識綜合起來有機地運用在一起，才能制造出一輛合格的自行車。同理，造飛機、造原子彈、造航母、造登月飛船等都是如此。釋迦牟尼是佛，他的慧眼當然開了，他的慧眼開到什麼程度了呢？開到老子說的「不出戶，知天下；不窺牖，見天道」的程度了，但他見的是天道，天道是事物的存在之理，不是事物的結構之理。

西方的自然科學家，比如化學家、數學家、物理學家等，他們所發現的是事物的結構真理，他們永遠發現不了事物的存在真理，比如善惡、美丑、是非、對錯、佛國、化境等，他們永遠理解不了儒家的化境到底是什麼。他們理解的「化」就是化學、化合等，但化境不是化學之境，與化學週期表、化合作用等八竿子搭不上邊，完全不是一回事。儒家的「化境」是什麼？就是聖賢化境，就是孟子所言的「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」[①]。他們對此一無所知，無法理解。

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 334 頁。

因此，東西方文化其實永遠沒有辦法匯通，永遠沒有交接點。如果兩者有了交接點，那就是災難；如果沒有交接點，各自就要慶幸。因爲它們是完全不同的兩個世界，用的是完全不同的兩套術語、兩套體系，它們就像火車的兩條軌道一樣，如果哪一天兩條軌道並軌了，那麼火車就要翻車了。所以，我個人堅決反對東西方文化匯通、東西方文化交流，因爲這就等於強行讓火車的兩條軌道合并到一起去，一旦并軌，火車開到那裡必定翻車。正確的辦法是什麼呢？讓兩條軌道各自往前延伸，你往前延伸你的，我往前延伸我的，我們井水不犯河水，各自發揮各自的功能。就像讓女人生孩子，讓男人掙錢養家，各幹各的事。如果反過來，非要讓男人去生孩子，非要讓女人去掙錢養家，這不合適，這是違背天道的，不會有好結果的。因爲男人先天就生不了孩子，女人的體力先天不足，如果讓她出去幹活，特別是幹體力活，對她來說是非常困難的。因此，我們要順應天道，讓男人去幹體力活，讓女人去生孩子，各自做各自本分的事，這是最好的。

再回到「建天地」上。「建天地」特別難以表達。上文提到「建天地」的「天地」有三層含義：第一，內在的身心和生命世界的天地，即主體世界；第二，外在的文化天地和社會天地；第三，外面的自然界的天地。故「建天地」也有三層含義，下面重點闡述前兩層含義。

第一，重建內在的身心、生命世界的天地，即重建主體世界。我們內在的身心變成了純陽之體，好像重新有一個身體誕生了似的。但這個「重新」的「新」字需要解釋一下，這個「新」不是從無到有的新，而是從潛到顯的新，本來是潛藏，現在是顯化。

第二，重建外在的文化天地和社會天地。我們要想改變這個社會，要想推進社會的發展，要想淨化這個社會，要想把社會中種種脫軌、岔路的事情導向正軌、導向正道，非得通過良知不可。爲何？因爲衹有良知能夠知善知惡、知是知非。這是良知的第一個功能。既然良知能知善知惡、知是知非，那麼我們就把惡的、非的去掉，把善的、是的留下，這個社會當然就淨化了，當然就會往越來越好的方向發展。良知還有第二個功能：自動地提供一系列的辦法、方案來指導我們去惡趨善。良知有無窮多種解決惡的能力，能夠把外在的文化天地和社會天地中惡的事物要麼消除，要麼避免，要麼拋棄，要麼解構，要麼轉化，要麼昇華，總之就是把它們解決，如此這個社會只剩下真善美，沒有假惡醜，當然就會越來越好。

說實話，關於人類的未來，關於人類的社會、人類的文明文化下一步要往何處去，最終要走向何方，這個世界上絕大多數人都是不知道的。大部分人連猜都懶得猜，就這麼暈暈乎乎地活一輩子，永遠不去思考、不去探索人類的未來；即使偶爾有少數探索的人，但他們所謂的「探索」其實就是瞎蒙瞎猜，到底猜得對不對，他們自己也不知道。也就是說，到現在爲止，人類對於自己的未來、國家的未來、民族的未來、文明的未來、文化的未來到底是個什麼樣子，是沒有思考、沒有洞察、沒有遠見的，是稀裡糊塗的，這是很大的一塊空白區域。但這又是一個不能迴避的問題，因爲衹有知道未來，我們纔能更好地處理現在。未來不是將要到來，未來對我們現在的意義是極大的。因爲如果不知道目標，我們就做不好當下的事；反過來說，我們要想做好當下的事，前提是先把目標弄清楚，目標決定當下，決定每一件事的每一個環節和人的每一個舉動。如果沒有目標，我們現在所有的舉動都勢必進入無意識和非理性狀態，所以未來不是未來，所有的未來都指向現在、決定現在、規範現在，給我們現在所有的言行賦予價值和意義。如果沒有未來給我們引導與規範，給我們現在所有的言行賦予價值和意義，那麼我們現在所有的言行都是沒有價值、沒有意義的，都是一種本能驅動下的慌亂盲從、不知所措和胡作非爲，僅此而已。所以洞察未來不是一件小事，但我們恰好又不懂未來，不瞭解未來。

那我們要怎樣才能瞭解未來呢？衹有讓良知呈現、讓自己成爲聖賢這一個辦法。因爲良知自帶慧眼，知是知非，知善知惡，知生知死，知過去知未來。良知就是慧眼，它能夠給個人、民族、人類、文明、歷史、時代洞察出一個真實的未來和真實的歸宿。當人類有了未來，有了歸宿，又會反過來給自己此時做的每一件

事的每一個環節、給自己的每一個舉手投足賦予價值和意義，給予指引，給予方向，給予種種規範。規範就是不讓我們做無謂的活動，讓我們的每一個活動都有的放矢。這不是小事，這件事太大了！祇有良知（慧眼）才能夠給我們帶來對未來如觀掌紋般的洞察與瞭解。

爲什麼祇有我們的先驗智慧能做到？爲什麼我們的經驗智慧做不到？因爲先驗智慧和經驗智慧的功用不同。反過來說，爲何良知無法讓我們製造出自行車，也是同樣的道理。一個普通工人都能製造出自行車來，而佛陀卻製造不出來，難道一個普通工人比佛陀更偉大嗎？當然不是。那爲何佛陀製造不出自行車來呢？因爲他們各自使用的智慧不同。佛陀祇有先驗智慧，他沒有製造自行車相關的經驗智慧，他從沒學過，當然製造不出來。那他今天製造不出來，明天能製造出來嗎？後天能製造出來嗎？答：佛陀一萬年都製造不出來。佛陀製造不出自行車來，那孔子能不能製造出來？答：孔子同樣一萬年都製造不出來。因爲他們與普通工人各自所發現的真理不同，運用的智慧不同。

先驗智慧發現的是事物的存在之理。古人理解存在之理不是很困難，因爲他們長期浸婬在儒佛道文化之中，被這三家聖學所籠罩。在古代，祇要是生活在中華這片土地上的人，一定會浸婬在這三家中的某一家，要麼浸婬在儒家，要麼浸婬在佛家，要麼浸婬在道家。總之，祇要是中華兒女，祇要粗通文墨，粗讀了點書，一定接觸過這些聖學，一定讀過或是儒家經典，或是佛家經典，或是道家經典，祇要接觸過，就會被這些古聖先賢的智慧所籠罩。古人由於從小就耳濡目染，所以理解儒家的化境、佛家的佛國、道家的僊境不會很困難，不會覺得奇怪，不會覺得有多麼神秘。儘管他們並沒有真真切切地進入這些領域和境界，但至少在他們的情感和感受中，他們不會覺得很隔閡，不會覺得距離自己很遙遠、很陌生。這是古代的中國人普遍具有的一種感受、一種體驗。

西學東漸以後，我們學的是建立在經驗智慧之上的西方的自然科學和社會科學，其中沒有先驗智慧。西方好不容易有一點點先驗智慧被保存在了基督教中、《聖經》中，但西方人已經幾百年不信基督教也不看《聖經》了——此處的「不看」是指不用心看，他們可能會掃一眼，但這種看和沒看其實差不多。現在西方人的信教已經不同於中世紀[①]以及中世紀之前西方人的信教了。以前的西方人是用性命來信教的，所以真的能信出一些內容來，但現在的西方人是用腦袋來信教的，祇是單純的外在行爲，信不出什麼內容來。他們把信教作爲一個習俗，就像我們到了清明節就去親人的墳墓前燒幾張紙表達哀思一樣，沒有爲什麼，祇是遵循習俗而已。其實幾乎所有燒紙的人對燒紙這個習俗都不會深究，但一方面不深究，一方面到了清明節的時候又會按照習俗去做。其實通過燒紙來表達哀思的這種行爲是說不通的。不燒紙難道就不能表達哀思了嗎？不燒紙也能表達哀思。既然不燒紙也能表達哀思，那爲何還要燒紙呢？如果我們去問燒紙的人，他們也答不上來，雖然答不上來，但是他們第二年依然會去燒紙。爲何呢？因爲大家都這麼做，這是一種習俗、一種習慣。現在的西方人去教堂與我們去親人的墳墓前燒紙是一樣的。如果我們問去教堂的人：「上帝是誰？你理解上帝嗎？」他說：「我從來就沒想過這些問題。」我們問：「既然你從來就沒想過這些問題，那你去教堂做什麼？既然你不理解上帝，那你爲何要對上帝做這些事、說這些話？」他說：「老祖宗就是這麼傳下來的，我從小就是這樣的，沒有爲什麼，不要問爲什麼，這是一種習俗。」所以進教堂祇是誰都不理解、誰都不深究的一個習俗而已，裡面什麼內容都沒有。就像我們燒紙一樣，他們去教堂也是一種講不通的行爲，他們的這種行爲是無理性的，是找不出原因的。

西方人僅有的一點點先驗智慧原本被保存在基督教裡，但隨著基督教的習俗化、表面化、形式化、去內容化、去上帝化、去生命化，他們那僅有的一點點先驗智慧自然也被去掉了。因此，自文藝復興之後，西方

① 泛指西歐自西元 476 年西羅馬帝國滅亡，至西元 14、15 世紀文藝復興運動興起這段歷史時期，其地域範圍有時亦外延至整個歐洲乃至全世界。中世紀西歐文明的基礎主要來自古希臘羅馬的遺產、基督教的傳統以及日耳曼和斯堪的那維亞的社會模式。（參見蔣廣學、朱劍主編《世界文化詞典》，湖南出版社 1990 年版，第 491 頁。）

的人文變成了完完全全、不折不扣、徹徹底底的經驗智慧，沒有任何一點兒先驗智慧了。隨著由經驗智慧所催生出來的西方的自然科學與社會科學在中國的迅速普及，西方的人文文化取代了中國以儒佛道爲代表的傳統文化，變成了近一百多年來中國最主流的文化，佔據了我們所有人的身心，成了我們三觀（世界觀、人生觀、價值觀）的唯一基礎與來源，它塑造著、規範著我們的三觀，以致於「五四」運動以後的一百多年來的幾代人對存在的世界（又名「生命的世界」「心性的世界」「形而上的世界」「先天的世界」「道德的世界」「實相的世界」）越來越沒有感覺了，越來越不相應了，越來越陌生了，越來越遙遠了。所以，當代人一聽到僊界，馬上就覺得這是迷信，這是神秘主義——這種亂扣帽子、亂打棍子的行爲背後是我們全體國民對先驗智慧的極度陌生，因爲陌生而帶來的難以言說的恐懼和厭惡。

比如有很多人說自己相信唯物主義，不相信唯心主義，不相信有靈魂的存在，但有一個現象他們自己都解釋不清，就是在半夜經過墳墓的時候，那些所謂的唯物主義者比誰都恐懼，比誰都怕鬼。他們不是真的相信這個世界上沒有鬼嗎？既然沒有鬼，衹有幾個土堆，那他們怕什麼呢？其實他們怕的是未知，因爲晚上天黑，不知道墳墓中、荒草中會不會突然竄出一條毒蛇或其他什麼來。人類對未知的事物有一種本能的畏懼，這是人類的特點，是人類幾百萬年進化出來的一種本能，這種本能潛含在人類的 DNA 中。所以，他們不是怕什麼具體的東西，而是怕未知，就像一個人不敢去森林、一個人不敢去墓地、一個人不敢去無人區、一個人不敢去深海一樣。哪怕這個人明明會游泳，他也不敢去深海。爲何？他不是怕被淹死，而是怕未知，他不知道這一片深海中會不會突然之間冒出什麼未知的東西來。這也是爲何人們會怕宇宙深處的深空之所在，人們怕的不是深空，而是未知。

「五四」運動之後的這幾代人產生了一個新的畏懼：對存在世界的畏懼。他們會說：「你別和我說僊界、佛國等那些看不見、摸不著的東西，神神秘秘的，我挺害怕的，我挺反感的，你一說我就煩。」其實他們不是懼怕佛國本身，也不是懼怕僊界本身，更不是懼怕化境本身，而是他們出於本能地懼怕未知。所以，在這個時代，我們再重新談論佛國、僊界等是要冒很大的風險的。因爲相當多的人會出於本能來圍剿我們、打擊我們、給我們扣帽子，總之，要置我們於死地而後快，要把我們剷除掉。因爲衹有把我們剷除掉了，他們才能遠離佛國、僊界等這些自己未知的東西，他們就像遠離充滿了未知的原始森林、無人沙漠一樣地遠離佛國、僊界。這就是爲何在當代絕大多數人都不能接受我們大談特談僊界、佛國之所在。但不能談也要談，因爲這是我們必須去的家園和歸宿，不談是不行的。我們非要談到像「五四」運動之前那樣，大家對這些內容不管瞭解還是不瞭解，不管瞭解多少，至少在情感上不是太排斥、太陌生、太隔閡、太憎恨，而是反過來，一聽就覺得比較親切、比較沒有隔閡、比較能相應，或多或少能理解一點兒。我們一定要再回到這樣的一種文化心理和社會狀態中。但這是需要很多代人的努力才能做到的，僅靠一代人是不夠的，因爲中國太大了，人口太多了，僅靠一個人的一張嘴來講是不行的，需要一千張嘴、一萬張嘴來不斷地講這件事情，才能慢慢地把人們的這種陌生感給扳過來。

下面再回到「良知」這個話題。如果我們沒有先驗智慧，即沒有良知，我們就不僅永遠洞察不到自己的未來，也永遠洞察不到我們文明、文化的未來。王陽明是致良知之教的創始人，他的良知肯定彰顯了。我們做一個假設，如果王陽明生活在我們這個時代，他利用自己的良知之眼，也就是知善知惡、知天知地、知生知死的慧眼，一下就能洞察出西方的科技、西方的文明貌似強勁，實則是強弩之末，沒有多少未來。反過來，我們中國的文化文明在不久的將來會以超出我們想像的速度和程度遍及全世界。不久是多久？不會超過半個世紀，大概也就二十年，或是十年，或者更快。全世界、全人類將會掀起一個熱愛中國文化、學習中國文化的熱潮，這個熱潮不是由中國人掀起的，而是由各國人自己掀起的。也就是說，中國文化熱在全球蔓延的時代即將到來，而且時間不會太久，可能我們活著的這一代人就能看到。

你要是問我是怎麼知道的，就像我們問陽明「你是怎麼知道的？」一樣。陽明會說：「『不出戶，知天下；不窺牖，見天道。』我就是知道。我怎麼知道我是怎麼知道的？一綜合，打眼一看，我就知道了。」所以，良知能夠預知社會的趨勢、文明的趨勢、思潮的趨勢。也就是說，良知具有極強的預見性，而且還不是簡單的預見性，前面有一個修飾詞「極強的」，或者換一種說法，良知對未來有著高度清晰的洞察性。

所有的聖賢對短期的未來、中期的未來、長期的未來都有著相當清晰而強烈的洞察性，或曰預知性。這種預知性的意義是極大的。就如上文所言，如果不知道未來，我們現在所有的行爲都是在本能驅使下的胡作非爲。因爲我們沒有目標，不知道自己該做什麼、不該做什麼，不知道應該如何取捨。我們該取的不取，該捨的不捨，把自己的整個人生過得亂七八糟。衹有清楚了未來，我們纔能過好現在，才知道此時什麼樣的取是正確的取，什麼樣的捨是必要的捨，才能讓自己的人生走在正確的軌道上。

說實話，關於整個社會、整個民族、整個國家的未來是什麼樣子的，我們絕大多數人（包括政治家等社會精英在內）其實都是一知半解的，甚至是兩眼一抹黑的。他們在談論未來時，貌似講得言之鑿鑿、頭頭是道，語氣鏗鏘有力，看起來好像挺自信的，但其實他們多數時候都是在給自己壯膽，事實上他們是不清楚未來的，或者說沒有他們所表現的那樣清楚。可能實際上他們衹有一兩成的、朦朦朧朧的瞭解和猜測，但他們假裝自己對未來有七八成清楚，這些都是裝出來的，他們自己大多數時候都是稀裡糊塗的。因爲他們也是在摸著石頭過河，下一腳會踩到什麼，他們自己也不知道。他們不知道水底下有什麼，不知道水裡發生著什麼，所以他們不知道未來會怎麼樣，下一腳也許會踩到一個陷阱，也許會踩到一條蛇，也許會踩到一塊價值連城的美玉，什麼情況都有可能發生。

假設王陽明生活在我們這個時代，他就能比一般人清晰得多地知道我們這個社會、這個民族、這個國家未來十年、未來五十年、未來五百年將會怎樣。這些都會在他的眼中高度清晰地顯現出來，在面對很多事情時，他做出的取捨就會非常有理性、非常有智慧。這不就是聖王嗎？所以，由聖人來當領導人是最合適的。現在先不管他能不能當上聖王，但至少在理論上是這樣。

王陽明對這個社會還有另外一個洞見，《傳習錄》載：

一日，王汝止出遊歸，先生問曰：「游何見？」對曰：「見滿街人都是聖人。」

先生曰：「你看滿街人是聖人，滿街人倒看你是聖人在。」

又一日，董蘿石出遊而歸，見先生曰：「今日見一異事。」

先生曰：「何異？」

對曰：「見滿街人都是聖人。」

先生曰：「此亦常事耳，何足爲異？」

蓋汝止圭角未融，蘿石恍見有悟，故問同答異，皆反其言而進之。[①]

這段話主要講的是陽明的弟子王汝止（王艮）、董蘿石（董沄）到外面去辦事，辦完事後從街上回來了，陽明就問他們剛纔在街上看到了什麼？他們說看到滿街都是聖人，陽明聽了後對他們的修學給予了充分的肯定。陽明的弟子們看到滿街都是聖人是什麼意思呢？意思是他們看到了人們假惡醜之表面的另一面——真善美。但我們看不到，我們看到的是滿大街都是沒有道德、沒有智慧、像行屍走肉一般活著的人，這是我們常人的眼光。「見滿街人都是聖人」意味著什麼呢？看到了又能怎麼樣呢？看到與看不到有什麼區別嗎？看到與看不到太不一樣了！看到了自己和別人真善美的這一面、聖人的這一面、存在的這一面、先天的這一面、形而上的這一面、光明的這一面、良知的這一面，對我們的三觀有著直接的影響，對我們做學問、做人、做事有著根本的影響。對我們最大的影響就是信心。對什麼的信心？對我們這輩子一定能成爲聖賢的信心，一定

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 116 頁。

能喚醒自己道德的信心，一定能彰顯自己心性的信心。這個信心是極度重要的！信心一定要建立在事實之上，如果沒有事實，空建是建不起來的，即使建起來也很容易倒塌。建立在事實上的信心就是建立在磐石上的信心，這樣建立起來的信心永遠不會倒，無論誰來都動搖不了我們的信心，這就叫「知止」。我們知止了，止得住了，才能定，就如《大學》所言：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」「得」什麼？內在得化境，外在得聖賢。化境是從內在說，聖賢是從外在說。所以，「見滿街人都是聖人」的意義是非常大的。

我們現在之所以「立志」立不住，就是因爲我們沒有看到一些說服我們的事實。因爲書上總是要求我們立志，告訴我們不立志不行，所以我們就立個志吧，但「紙上得來終覺淺」，我們的這種立志是建立在書上的，是不牢靠的。如果我們真切地看見了馬路上全是聖人，看見了那個存在的真善美的世界，我們再來立志，這個志不立而自立，不知止而自止，從此我們就再也不會生退失之心，再也不會退回來。佛家的菩薩分爲一地到十地菩薩。理論上講，一地到七地菩薩都有可能退回來——退到凡夫位上來，但八地和八地以上的菩薩就不會再退了，因爲八地和八地以上的菩薩就真切地見到佛國世界了，這些佛國世界給了他們無窮的信心，他們從此再也不會退回凡夫位了。故八地和八地以上的菩薩又名「不退轉地菩薩」。

儒家也如此。一旦良知彰顯到了一定的程度，我們透過良知看到了整個社會真善美的一面，看到了人類有希望的一面，我們對社會、對人類、對人類產生的文明文化，以及對人類的歷史與未來，才會真真切切地生起不退轉的信心。有了這個不退轉的信心，我們才會真正地爲人類的福祉和未來鞠躬盡瘁、死而後已。現在讓我們爲社會、爲人類鞠躬盡瘁，那是先生（老師）逼著我們幹的，我們是做給先生看的。因爲不這樣做不行，先生天天讓我們鞠躬盡瘁，如果我們不做一點兒樣子工程的話，在先生那裡就過不了關。於是我們就出去裝作自己爲社會、爲人類鞠躬盡瘁的樣子。其實我們的內心對改善這個社會是沒有信心的，我們對人類的未來，包括對我們自己的未來，都是沒有信心的。因爲沒有信心，所以我們就不肯百分之百地爲改善自己、社會、人類而鞠躬盡瘁，原因就在於我們沒有動力，我們的發心是假的，只是表面上的發心而已。

我們現在看到的都是人類沒有希望的那一面，覺得整個人類糟透了。這就像在「五四」運動時期，面對當時糟糕的社會狀況，絕大多數人都得過且過，過一天是一天，因爲他們覺得這個社會已經沒有希望了。當時的很多思想家和學者都自暴自棄了，甚至挺多人都去抽大煙了。爲何？因爲他們對這個社會已經絕望了。如果有人去拉他們一起幹革命，他們不幹。爲什麼？因爲他們覺得這個社會已經爛透了，改不好了。至少站在他們的角度看，他們是對的。因爲他們的感官所觀察到的這個世界的確爛透了，沒有一點點希望了，當時的中國除了等死，沒有任何希望和出路。就他們的肉眼所觀察到的當時的社會而言，他們的結論百分之百正確。但如果我們透過慧眼來看這個世界，看這個社會，就能看到有出路的一面、有希望的一面、光明的一面、真善美的一面。衹有像李大釗、陳獨秀這樣的人對中國沒有失去信心，並爲之而奮鬥，像這樣的人在那個時代是百萬里挑一的。爲何李大釗、陳獨秀他們沒有失去信心呢？因爲他們真的看見了。因爲看見，所以相信；因爲相信，所以熱情；因爲熱情，所以他們爲之拋頭顱灑熱血，前赴後繼，最後終於把這個爛透了的舊社會打造一新，變成了新中國。

同樣，如果用肉眼來看，我們現在這個世界、我們這個時代也有很多爛透了的問題、極爲麻煩的問題，幾乎解決不了，讓人很失望、很無奈，甚至很絕望。但如果我們是王陽明，我們打開了慧眼，就會看到社會有希望的一面、真善美的一面、可愛的一面、有價值有意義的一面，並爲之而奮鬥。這個時候，我們才會像李大釗、陳獨秀那樣真發心，而不是做做樣子，我們纔會真的從內心深處爲改善我們個人的生活，爲社會、爲民族、爲國家、爲人類而奮鬥。

爲何儒家可以入世？爲何儒家可以齊家、治國、平天下？因爲儒家有良知之眼。良知之眼可以給人們帶來無窮的希望和動力，這種希望和動力驅動著一代又一代大儒們以及儒家的追隨者們前赴後繼、鞠躬盡瘁，爲我們這個民族向好的一面發展而付出自己的一切。這纔有了數千年來我們中華民族輝煌的時代、輝煌的歷史、輝煌的文明和輝煌的現在，這全部拜儒家之功！具體來說，就是拜良知之功。衹要良知一呈現，我們的身心就會發生變化，氣質就會發生變化，社會就會發生變化，文明就會發生變化，外在的日月山河就會全部呈現出其真善美的另一面，也即化境的那一面。

這個過程就叫「建天地」或「重建天地」，我認爲稱之爲「重現天地更好」，重現更真實的天地。佛家認爲我們現在看到的天地不是真實的天地，但如果我們換個角度，也不能說這個天地不真實，我們現在看到的這個天地是一個形而下的世界、形構的世界，而不是形而上的世界、真善美的世界、存在的世界、生命的世界、良知的世界、光明的世界（此處的「光明」指無相光）。我們用肉眼看到的這個世界（包括日月山河等天地萬物）是一個有相光的世界，但事實上這個世界不是有相光的世界，而是無相光的世界，但我們沒看到。衹有當我們看到了無相光的世界，纔是看到真正的本體世界、形而上的世界、聖賢化境的世界，這纔是我們最終要歸去的那個世界。

因此，「建天地」這三個字十分深奧，此處衹能大概描述到這個程度，如果展開講、詳細講，可以說「四書五經」都是在描述這個本體的世界。再廣義一點講，所有佛家的經典、所有道家的經典、所有中華民族的聖賢經典，全部是在通過不同的語言、不同的術語、不同的角度、不同的層面來向我們描述心性的世界。

比如整部《周易》都是在闡述、展示、描述這個本體的世界。很多人說《周易》很神秘。如果它真的很神秘，它神秘就神秘在：它講述的不是我們這個現象世界、物理世界、形構世界、經驗世界，而是本體世界、先驗世界、生命世界、心性世界、形而上的世界、真善美的世界。而我們這幾代人由於被西方文化長期熏染，所以與先驗世界、心性世界隔得太遠了，因此我們對《周易》沒有親切感，與《周易》無法相應、無法相融。因爲不親切，因爲陌生，所以我們就給《周易》扣了一個帽子——神秘主義，我們認爲《周易》是在胡說八道。事實上，這是由於我們不理解它而給它亂扣的帽子，其實它一點兒都不神秘。

神不神秘，其實衹是一種態度、一種感覺而已：我們對它感到陌生，它就神秘了；我們對它不陌生，它就不神秘了。所以神秘不神秘其實衹是一種心理距離而已。古人從來不覺得《周易》神秘，因爲他們的心靈、生命與《周易》沒有距離，而我們這個時代的人與《周易》之間的距離很大，我們遙望著《周易》，所以我們覺得《周易》很神秘，覺得無法理解它，不知道它到底在說什麼。「建天地」就說到這裡。

何謂「質鬼神」？「質」的字面意思是質問，這裡不是質問之意，而是當參照講，「質鬼神」即拿我們所有的言行與鬼神相參照。這裡尤其需要弄清楚古代的「鬼」與「神」的含義。

何謂「鬼」？古人認爲，鬼者，歸也。所以「鬼」字最早的意思就是歸[①]。在先秦時期，人們通常把「鬼」讀作一聲[②]，說「我遇到鬼（guī）啦！」所以「鬼」就是歸，也即回家。儘管所有的人終有一死，但不是所有人的死都有資格被稱作「歸家」。衹有聖賢或者明心見性之人的死才能叫歸家，換言之，歸家也即「鬼（guī）」是專指聖賢的死，而不是普通人的死。普通人死了就會變成遊魂。爲什麼變成遊魂呢？因爲他生前沒有明心見性，沒有找到歸宿，不知道家在哪兒，因此他死後也不知道要去哪兒，自然四處遊蕩變成了遊魂。一句話，普通人的死不能被稱作「鬼（guī）」，也不配被稱作「鬼（guī）」，衹能叫遊魂，游到哪兒算哪兒，游著游著就成了遊魂野鬼。一言以蔽之，已經去世的聖人，即先聖，才能叫「鬼（guī）」。這是古人對鬼的理解。站在我們這個時代來看，孔子、孟子、王陽明等通通屬於先聖。

---

① 許慎《說文解字》：「人所歸爲鬼。」（〔漢〕許慎：《說文解字》，九州出版社 2001 年版，第 522 頁。）
② 一般而言，漢字有四個聲調，分別爲一聲、二聲、三聲、四聲，還有特殊的輕聲。

後來，「鬼」的讀音和意思都發生了演變，和先秦時期差距較大。現代人對鬼的理解是，祇要是人，死後都可以稱「鬼」。而且我們把「鬼」讀作三聲，說「哎呀，我遇到鬼（guǐ）了！」這就是「鬼」字的古今含義。

何謂「神」？「神」是天神的簡稱。天神是指上天之神。凡昊天上帝、日、月、星辰、司中、司命、風師、雨師，皆爲天神。[①]除天神之外，還有山神、水神、河神、海神等生活在大地上的神，這些通通叫「地祇」。「天神」「地祇」合在一起就叫「神祇」。因此，神是特指天神，祇則專指地祇。地祇是小神，天神是大神，大神就是智慧廣大、能力無邊的神。由於地祇的境界不如天神高，所以一般只說天神，很少提到地祇，尤其儒家，開口都是天神，幾乎沒有地祇的位置。

任何一個民族，在其文明之初都誕生過無窮無盡的神祇。中國是一個文明古國，在上古時期也即新石器時代和青銅時代（我們進入文明的初期，大約對應夏商周時期），亦產生過無窮無盡的神。但是，其中至少有百分之九十九的神都沒有流傳下來，這些神都隨著歷史的推移而逐漸消失了。那些被記載在書裡得以流傳下來的，我們今天能夠知道且可以叫得上名字的神，祇有當時的百分之一、五百分之一，乃至於千分之一。

當時，到處都是神祇，特別是地上的神塞滿了大地，以至於晚上出去都要點燈看路，以免衝撞了這些生活在大地上的神。因爲地祇太多，已經把人的生存空間全部佔據了，所以人的生存非常艱難，尤其是在夏朝（約前 2070—約前 1600）的時候。所謂的夏朝文明完全就是神祇的文明，全部是關於神祇的讚歌、頌歌和有關祭祀神祇的種種儀式、儀軌。這些儀式、儀軌充滿著種種神秘、非理性，甚至暴力的成分。

現在的人看來，最可惡的莫過於用少男少女祭祀河神、海神、江神、森林之神等。當時是怎麼祭祀的呢？把少男少女們扔到懸崖下面的潭水裡淹死——此即給河神獻祭，或者丟到森林裡任他們自生自滅——此即給森林之神獻祭。目前考古發現了幾處夏朝的祭祀遺跡，其中就有當年的潭水乾涸後的水坑，裡面全是少男少女的屍骸。這是一個關於神和祇的文化。因爲它貫穿於夏朝的始終，所以把它的文化概括爲「夏朝祭祀文化」。夏朝祭祀的对象，主要有河神、山神、樹神這些地祇，以及先祖、先師、功臣等「人鬼」。祀鬼是夏朝文明的突出特色，這是現代學者給夏朝文明的一個總結。我們現在的人容易按照今天的含義理解這個「鬼」字，這樣理解是錯誤的，當時的「鬼」專指去世的聖人。總體而言，「夏朝祀祇」是夏朝文明最爲突出的特色。

到了商朝（約前 1600—約前 1046），人們轉而祀神，不再祀祇。爲什麼呢？因爲商朝人發現了比祇更厲害的神，它們都生活在天上。他們有了天神，就忘記了地祇，覺得地祇的本事太小，有天神就足夠了。他們發現的天神有雷神、火神、風神、雲神、日神、月神等等，總之有很多神。這個時候，神已經開始由多神化向一神化的方向發展。早期是多神化，後來由於神的數量和種類越來越多，比較混亂，於是就發展出一個總的神來管理眾神，這個總的神就叫「上帝」，又叫「天帝」。整個商朝都是在祭祀天神，所以它是天神文化。隨著時間的推移，慢慢地發展出了很多儀式、讚歌。他們所有的讚歌都用來讚美天神。

實際上，任何一個民族，最早誕生的文學樣式都是詩歌，中華民族也不例外，最先誕生的文學樣式也是詩歌。後來，這些詩歌被彙編到一起，成爲中國第一部詩歌總集《詩經》。《詩經》就是用詩歌形式把上古時期很多的祭祀儀式都記載了下來。所有的儀式都是用來祭祀天神，他們每次舉行祭祀天神的重大儀式時，都會用到豬、牛、羊等牲畜，甚至以活人祭祀。以活人祭祀就是殺掉少男少女們，用他們的血、腦袋，甚至挖出他們的心臟放到祭壇的中央來祭祀。我們現在肯定覺得這太殘忍了，不要說親自去掏出心臟，哪怕站在旁邊看著，都會無法忍受。但在當時的人看來，他們不認爲這種事情很殘忍。因爲那個時候處在文明初期，依然生活在強烈的獸性（生物性）之中，整個民族的人性還沒有得到很好的張揚和成熟，德性就更不用說了。在獸性（生物性）的驅使之下，他們當然不會覺得那樣的做法殘忍，反而覺得這就不算什麼事。我們要用歷

① 李淑章等主編《中國古典文學人物形象大辭典》，內蒙古人民出版社 1998 年版，第 5 頁。

史的眼光看問題，也就是想辦法站在當時的眼光來看問題，不能用現在的眼光看那個時候的問題。用現在的眼光看過去的問題，我們肯定無法忍受：這簡直太血腥，太殘忍，太沒有人道，太滅絕人性了！

到了周朝（前 1046—前 256）的時候，人性獲得了一次重大的推進、彰顯和飛躍。「周初三聖」站在人性的高度，回過頭去看前朝的祭祀，尤其是人祭，簡直無法忍受。所謂「周初三聖」是指開國之君周武王（？—前 1043，即姬發）及其父親周文王（前 1152—前 1056，即姬昌）、弟弟周公（生卒年不詳，即姬旦）。他們三位都是聖王——既是聖人，也是君王，所以叫聖王。孔子之後，聖人和君王才分開。在此之前，聖就是王，王就是聖。他們三人都是聖人，人性、德性都獲得了充分的彰顯。站在很成熟的人性、德性的角度來看，他們之前的文明非常低級，充滿獸性（生物性）。經過努力，他們三人扭轉了之前的文明走向和文明傳統。自那以後，既不祀地祇，也不祀天神，而轉爲祀人（其實就是尊人），首次把人突顯出來，從而奠定、開啟了中華人本文化、人文文化之先河，一直到現在都沒有變。

所謂人本文化、人文文化，是指始終緊扣人、緊扣人性而立言、立功、立德，所有思維的起點和終點都是人，把人放在世界的中心，放在文明的中心，放在文化的中心。如果祀神，則是把神作爲我們的思想、思維、生活、人生、文明，乃至於整個社會、整個政治的中心。如果祀祇，則是把祇（具體而言，是指海神、樹神、山神、河神等）作爲我們生活、人生、家庭、文明、思維、政治、國家、社會的中心，乃至於語言的中心。所謂「語言的中心」，是指人們的日常對話都以祇爲中心，三句話不離它們。所謂「社會的中心」，指整個社會都以祇爲中心，就像現在整個社會圍著金錢轉一樣。所以我們這個時代叫「金錢的時代」。

在夏朝，人們不是爲了金錢而轉，因爲當時還沒有錢這個東西（當時的錢是「貝殼」），所以，人們對錢的概念特別淡。不像現在，人們對錢的概念特別執著。那個時候，所有人的生活中心都是地祇。到了商朝，所有人的生活都圍繞著天神轉。到了周朝，中國出了三位聖人、聖王：周文王、周武王、周公。這三個人完成了中華民族史上，乃至於人類文明史上一個巨大的轉折——捨地祇，棄天神，重人文。從那之後，人們既不往天上看，也不往地下看，注意力開始關注自身，開始注重人了。中華民族不再處於天神文明時期，也不再處於地祇文明時期，開始步入人文文明時期，一直到現在。後來，這一理念被儒家完整地繼承了下來，不是無意識地繼承，而是自覺自願地繼承。

西方國家自西元前後開始，被基督教帶著往天上看，一直到文藝復興（14 世紀—16 世紀）的時候才轉回到人的身上來。文藝復興完成了兩件重要的事情。第一，重新發現了人，或者叫重新重視了人。之前人是不被重視的，人們所有的生活都是圍繞著上帝轉，而不是圍繞著人轉。文藝復興把人們的注意力從天上拉回到人身上，人們開始注重自身了，注重自己的生活、自己的人生等有關自己的一切。西方做到這一點，比中國晚了兩千五百年。第二，人們開始系統地探索我們所處的這個世界，也就是說，自然科學、社會科學開始萌芽、發展。之前也有科學探索，但都是無意識的，有意識的系統的科學探索肇始於文藝復興。

這兩件事互爲因果，因爲注重人，就有了改善生活和處境的動力和願望；想要改善生活，認識當下的處境，就要探索我們周邊的一切。隨著不斷的探索，自然科學、社會科學開始獲得長足發展，最後越來越成熟、深刻和豐富。

總之，距今三千多年前的周初三聖，完成了中華文明史，乃至人類文明史上捨天神、捨地祇而重人文的巨大轉身。從此，中華民族步入人文文明時期，不再是天神文明時期，更不再是地祇文明時期，一直到現在。這個理念被儒家完全地繼承了下來——不是無意識地繼承，而是自覺自願地繼承。孔子十分推崇周文明，具體而言，就是推崇周初三聖倡導的文明或基本理念。周初三聖的基本理念是重視人，一切以人爲中心，把人放在了世界的中心、宇宙的中心、天地的中心，人是整個生活的起點和終點。這叫人文文化。他們的理念受到孔子的進一步推崇和推動，人文文化又獲得了一次重大的鞏固和提陞。整個儒家文化的發展史，就是不斷

強調和鞏固以人爲中心的人本文化的歷史，也可以說，儒家發展史就是鞏固人本主義、人文思想的發展史。這使得中華民族成爲世界所有民族中人本意識、人文意識最強烈、最濃厚、最堅固、最徹底、最豐富的民族，同理，中華的文明文化是世界所有的文明文化里人本意識、人文意識最強烈、最濃厚、最堅固、最徹底、最豐富的文明文化。

所以，周初三聖自覺地、系統地完成了人類兩件偉業：第一件偉業與文藝復興完成的是一樣的，即發現人與人性，尊重人與人性，重視人與人性，發展人與人性。第二件偉業與文藝復興完成的就不一樣了。文藝復興時，人們開始有意識地、自覺地、系統地、全面地探索我們生活的世界，由此開啟了自然科學和社會科學的大門。而周初三聖也開啟了一個大門，這個大門是心性的大門、生命的大門、主體世界的大門、形而上的大門、先天世界的大門，一言以蔽之，周初三聖開啟了德性世界的大門。直到王陽明，這個傳統一直都被延續著。所以，周初三聖完成的第二件偉業是發現德性、重視人性。更加高明的是，他們把德性和人性有機地貫通爲一，成功地設計出整個人類獨一無二的文明架構、文明結構——通過重視、強化、深化、拓展人性來實現認識、喚醒、深化、拓展德性。後人將這樣一條解脫之路、覺醒之路、圓滿之路總結爲「下學而上達」之路。「下學」，「學」的是什麼？人性。「上達」，「達」的是什麼？「性天」，性天即天性，或曰德性。這是相當高明的——全人類獨此一家，別無分店，一直到現在都是如此。

後來，孔子發現了周初三聖給出的文明架構、學術架構、思想架構、義理架構、文明理念、文明基調、文明規模，當完全明白之後，孔子佩服得無以復加，感嘆這個世界上怎麼會有這麼好的文明。這簡直是神來之筆，無論怎麼評價都不爲過！孔子說：「鬱鬱乎文哉，吾從周。」[①]「鬱鬱乎」，意思是好大一棵高樹。「鬱鬱蔥蔥」一詞就是出自這裡。「文」，指的是周文，泛指整個周朝文明。「鬱鬱乎文哉」，意思是：「沒想到周文明這麼博大精深，生命力還那麼旺盛。」此處他用了一個比喻，形容周文明像原始森林裡的樹木一樣，看不到邊，高不見頂。實際上等於說周文明具備三個特點：第一，浩渺無垠，看不到邊；第二，深邃悠遠，高不見頂；第三，具有源源不斷的生命力。

孔子從十五歲就開始讀書，尋找一輩子的落腳點，一直找了十五年，到了三十歲的時候，終於找到了一生的奮鬥目標。因此孔子說「三十而立」，所「立」的是什麼？立定宗旨、立定腳跟、立定理念，或者說立定目標。他立定了什麼目標呢？「吾從周。」孔子說，因爲時間久遠，周初定下來的「下學而上達」的文化格局、思想格局、義理格局和生命覺醒格局傳到我這裡，已經比較散亂了，所以，我這輩子就做一件事：重新整理、彰顯、弘揚、發掘、深化我已經發現的周代文明，使其明朗、豐富、鞏固、清晰起來。果然，這件事他做了一輩子。

爲什麼後世要「周孔」并稱呢？原因就在這裡。「周孔」并稱的「周」既指周公，也指周初三聖，亦指整個周朝。儒學向來被稱作「周孔之學」「周孔之道」，到了北宋時才改稱「孔孟之學」「孔孟之道」。所以，孔孟之道這個名字並不久遠，到現在也才一千多年，之前一直都是周孔并稱。

總而言之，我們中華文化的偉大之處可總結爲一句話：「下學而上達」。深入一點兒講，就是不斷地拓展、鞏固、強化人性，以這種方式來獲得一個躍升——躍升到德性中。爲了更好地說明人性和德性的關係，我們打個比方，把人性比喻爲飛機的起飛跑道，德性比喻爲飛機。起飛跑道越好、越長、越寬敞、越堅固，飛機起飛才越方便，越穩妥。沒有一個良好的跑道，飛機是飛不起來的。反之，要想讓飛機很順利地飛起來，必須把跑道修好。這就是儒家的架構。儒家說，你想躍升到德性中嗎？你想覺醒德性嗎？你想覺醒先驗道德、自律道德嗎？你想彰顯良知嗎？你想成聖嗎？如果想，那你就先把人做好，把人性充分、徹底地展現、落實、實現出來。

---

① 《論語・八佾》：「子曰：『周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周。』」（楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 28 頁。）

人性是什麼？就是人的社會化屬性，或者叫人的種群化屬性，也就是我們所說的大我。德性是無我，人性是大我，獸性（生物性）是小我、私我和自我。什麼叫「社會化屬性」或「種群化屬性」？就是強調倫理、民族、大我、英雄主義、社會化理想，強調文明、人文、教養、犧牲精神。所謂犧牲精神，就是犧牲小我以成就大我，具體而言，即犧牲小我以成就家庭、他人、民族、國家、時代。總之，犧牲小我的精神通通屬於人性。我們衹有把人性、大我做紮實，即讓人性、大我越來越優化，越來越提陞，越來越牢固，越來越拓展，越來越純粹，才能躍升到德性之中，實現德性的覺醒、先驗道德的覺醒、自律道德的覺醒，獲得良知的彰顯，成爲聖人。所謂「人性、大我越來越純粹」是指在展現大我、展現人性時，不要帶上小我。

爲什麼儒家這麼強調人性？因爲人性是德性（良知）起飛的跑道，若是跑道不好，再好的飛機也難以起飛。好飛機還要有好跑道。哪怕飛機起飛了，它最終還是要降落，到時候還是需要跑道。因此，德性（良知）還是需要落到人性上，落下來也很重要。如果一個人的良知呈現了，甚至成熟、圓滿了，那麼他下一步需要做什麼事情呢？應該做什麼事情呢？他需要做和應該做的事情是返回到世間來，進一步鞏固人性、強化人性，給後人建造一個起飛的跑道。因爲他自己已經不需要了，他自己這架飛機已經起飛了，但他最終還是要回來給後人建跑道，他最終還是要落到人文、人本、人道、人倫、人性上。

一開始是從人文、人本、人道、人倫、人性上起飛，轉一圈以後，再回到人文、人本、人道、人倫、人性上來。所以，儒者一生始終緊扣著人文、人本、人道、人倫、人性，沒有一分鐘離開過人文、人本、人道、人倫、人性。他起飛之前是緊扣著，起飛之時是緊扣著，起飛之後還是緊抓不放，終生如此。儒家不淪陷在人本、人道、人性中，因爲它最終的目的是要實現良知的覺醒、道德的覺醒、生命的覺醒和終極關懷，但儒家又把最終的目的和人本、人道、人性等緊緊地捆綁在了一起，這是儒家的高明之處。儒家高明之處在於，實現一就是實現二，實現二就是實現一，同時實現德性與人性。具體而言，即把德性的實現納入人性的實現中，把人性的實現又納入德性的實現中。把人性納入德性中，就是讓人性最大化、最純化、最大價值化和意義化，讓人性獲得最大程度地實現，最充分地實現，最純粹地實現，以及最快速地實現。這個結構實在是太高明了！所以，孔子發現這點時，激動得手舞足蹈！

我們現在回頭來看，確實如此。沒有任何一家人類文明是像儒家文明這樣納人性與德性爲一體。道家文明、佛家文明、基督教文明等都是出世文明，尤其是佛道兩家文明，都極力迴避人性、淡化人性，在某些特殊情況下，還會仇視人性。因此，在佛家、道家中是找不到人性的，衹能找到佛性或道性，也就是說它們的佛性或道性很飽滿，但沒有人性，因此，佛家、道家都開不出人文文化、人本文化、人性文化。有人會問，佛家不是也提倡菩薩入世度眾生嗎？注意，菩薩入世只是爲了度眾生，是把你拉進山林中跟他一起去打坐成佛的，而不是爲了創造人本文明以成就世間七十二行的，不是來教你如何做木匠活、如何剿匪、如何興修水利、如何發展社會科學和自然科學的。類似於「今天的股市有點兒不正常」「明天兩國有領土爭端」等這些塵世的事務，菩薩根本不會過問，更不會教你如何處理。教你如何成就七十二行的叫人本文化、人本理念。菩薩入世不是來教你如何維護好夫妻關係的，不是教你如何齊家治國的，而且他也沒有齊家之術，更沒有治國之法。菩薩入世只做一件事，勸你離開紅塵俗世，跟他一起到山林中參禪修道。因此不要相信佛家說的，菩薩也是入世的。

現在中國很多佛教徒，爲了跟儒家學說抗衡，就不斷拚命地強調佛家也是講入世的，也是講世間法的。意思是不僅儒家講入世，佛家也講入世，在入世這個方面，他們佛家不比儒家差，是可以跟儒家相媲美的。這是在偷換概念，這是在玩障眼法。佛家從誕生的那一天起，永遠不可能教你怎麼耕地，教你怎麼放牛，教你如何磨豆腐，教你如何解決莊稼生蟲的問題。這些都是很重要的事情。我是農民出身，我很是明白這些事情的重要性，但現在的城里人不知道對農民而言，莊稼生蟲子是多麼大的一件事。沒有當過農民，他們是體

會不到的。等他們自己當了農民就會知道，家裡好不容易種了兩畝水稻，沒過兩天卻發現上面長滿了蟲子，這件事簡直就像天塌了一樣大。對農民來說，現在最重要的事情就是趕緊滅蟲！菩薩永遠不會教你怎麼滅蟲，但儒者會教。這還衹是一個事例。齊家、治國、平天下裡有太多太多類似的事需要解決，例如：七十二行怎麼辦？這座城市的經濟不景氣，老百姓的日子不好過，這些問題如何解決？菩薩永遠告訴不了你。衹有儒者，只有有人本理念的人或者說經過人文文化訓練的人，才會根據當地情況，研究何種產業最能提高當地經濟，如果認爲搞旅遊業、興辦工廠可行，他們就朝著此方向努力，經過一番奮鬥，這座城市的經濟逐漸發展起來，老百姓也日漸富裕。這必須是人本文化、人文文化，也就是必須是儒家文化才可以。因爲儒家是永遠緊扣現實的文化體系。

佛道兩家說它們也提倡入世度眾生，注意，衹是入世度眾生。用什麼度眾生？用佛道的那一套義理學說。因此，無論菩薩或真人怎麼度，被度化的那個人依然不會掌握打鐵、種莊稼、做生意等七十二行裡的任何一門手藝。所以，佛道兩家的那種度，不是借著人性成就你的夫妻，成就你的一家老小，最後成就你。它們非常像吊車一樣，從上面垂下一個鐵鉤來把你憑空吊走。這是佛道兩家的先天不足，是它們的死穴，永遠彌補不了！

我們把一種文明、一種文化的核心思想、核心理念稱爲 DNA 或種子。一種文明、一種文化最初的 DNA 一旦確定，是永遠不會再改變的。衹有一種可能會改變——毀滅它之後再重新創造一個，否則衹是一些邊邊角角的改變，最根本的理念是永遠不會改變的。而出世思想恰好是佛道的根本理念，再發展一萬年，佛道還是出世的文明，還是非人性、非人道的文明。此處的「非」不是「反」的意思，兩者之間有著本質差別。「非」衹是代表「沒有」。所謂非人道、非人性、非人倫、非人本，就是對人道、人性、人倫、人本無感，視而不見，聽而不聞。對人道、人性、人倫、人本無感，是佛道的致命缺陷，而這個缺陷是永遠不可能彌補得了的。縱使再發展一萬年，乃至十萬年，它還是無感。因爲這是它的 DNA，核心環節是改變不了的。即使佛家、道家極度想學儒家，再怎麼想也沒用，它們根本學不會。爲什麼？因爲它們的 DNA 裡沒有。這是人類文明的規律，不是想不想的問題，而是能不能的問題。就像蘋果樹的種子裡沒有梨子的 DNA，就是再過一萬年還是結不出梨子，蘋果的種子衹能長出蘋果。由於佛道最早的種子裡沒有入世的成分，所以佛道再發展一萬年也發展不出類似儒家「下學而上達」一樣的架構來，就跟蘋果長一萬年還是長不出梨子是一樣的道理。以上內容皆是爲了說明「質鬼神」而做的鋪墊。

自周初三聖——周文王、周武王、周公完成了去神衹化、重人本化的改革後，中華文化從此成爲人的文化，中華文明從此成爲人的文明，中華民族從此成爲人的民族。自此以後，儘管還有神，但是這些神已經不再有具體的形象和喜怒哀樂了，也就是再也沒有了宗教之神。這也是周初三聖做的事情，他們花費了很大的氣力把宗教意義上的神靈轉向神性，即讓神靈越來越趨向神性化。所以，此後人們再提到「神」時更多的是指神性，即神的內涵與屬性，而不是能左右我們生死或能給我們帶來吉凶禍福的宗教式神靈，這又是一個巨大的轉變。概而言之，周初三聖對神靈做了兩點改革：第一，保留神靈，並沒有將其徹底剷除；第二，改造神靈，將原來主禍福吉凶、有愛有恨的神靈，改造成充滿生命內涵、哲理內涵的神性。

周初三聖爲什麼要進行這樣巨大的改革？他們爲什麼不消滅神而是轉化神？他們的目的在於幫助臣民及後世的人們，尤其是那些文化水平低的普通人，通過神性來理解生命的內涵、形而上的內涵、本體的內涵、先天的內涵。改革以後，理解起來就方便得多了。這是周初三聖開啟的一個很好的領悟生命內涵、道德內涵、心性內涵，乃至宇宙內涵的方便法門。這個方便法門同樣被儒家繼承了下來，被孔孟繼承了下來。孔孟有時候也談天、談神，但他們是從神性、天性的角度來談的，也就是說，他們是從性的角度來談神的，而不是從

宗教神靈的角度來談神的。孔孟口中的神已經成爲德性、心性、道德、良知、道心的別名，不再是主宰生死壽夭、吉凶禍福的宗教神靈了。

明白了鬼神的內涵以後，「質鬼神」的意思也就很清楚了。所謂「質鬼神」，是指明心見性之後把洞察出來的心性，和孔孟等聖賢（他們都是先聖，過去稱「鬼」）的言行相參照，和天神（實質是神性）相參照，完全妙合天成，沒有任何抵牾和衝突。

何謂「俟後聖」？「俟」即等待，「後聖」指未來的聖人。以上剛講了先聖，現在就講後聖。王陽明說，我現在明心見性了，假設一百年後又誕生了一個聖人，又提出了一些觀念、思想等等，那麼我洞察到的心性之內涵和屬性，和他的思想、觀念、言行等相應起來是沒有問題的。王陽明爲什麼這麼自信？因爲心性衹有一個，百年之後的聖人看到的心性跟我王陽明看到的心性是同一個。此處需特別注意，前後兩位聖人必須是同一流派的，若流派不同，他們是無法相應的。比如，一個是佛家流派，一個是儒家流派，那麼兩家聖人看到的心性的特點、特色就大不一樣，因爲佛、儒兩家強調心性不同的屬性或側面。如果同樣是儒家流派，那麼前聖、後聖一定是貫通的，因爲此心同、此理同。故王陽明說，假若後世再出個聖人，那麼他和我王陽明一定是生命相通、心心相印、妙合天成，這就是「俟後聖」。

「無弗同者」，沒有不同之處，意思是前聖、後聖完全脗合，他們衹是用詞不同，含義是一樣的。這一點很重要。這就是「經」。萬古顛撲不破謂之經。王陽明此時闡述的是儒家的經涵。所謂「經涵」，指心性的永恆內涵。它不等於權。什麼叫「權」？就是時代不同，前聖、後聖的語言形式、談論內容是有差異的，那些隨著時代的變化有所不同者就叫「權」。在不同的時代，「權」會有不同的表述方式：周公的時代就說周公那樣的話，孟子的時代就說孟子那樣的話，王陽明的時代就說王陽明那樣的話。但此時，王陽明談的是經，不是權。經是超越時空、超越萬世的，是萬古不變、顛撲不破的。

他在給鄒守益的信裡說：「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏。往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨（lài），無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣。」

鄒守益（1491—1562）：字謙之，號東廓，安福（今屬江西）人。王陽明的弟子。謚「文莊」。明武宗正德六年（1511）進士，授翰林院編修。嘉靖三年（1524），因直諫忤（wǔ）旨，謫廣德州判官，後官至南京國子監祭酒。嘉靖二十年（1541），又因上疏直言忤旨，落職歸里，居家二十多年後死去，贈南京禮部右侍郎。[①]「致良知」：前面已經詳細介紹了，此處不再重複。「聖門」：儒佛道三家皆是聖門，此處特指儒家。

「正法眼藏」一詞出自佛家禪宗的一個典故。一天，釋迦牟尼在靈鷲山上準備講法，一般來說，佛陀講法之前有個習慣，就像我們學校上課之前要打鈴一樣，他要撞鐘擂鼓。爲什麼要這麼做呢？靈鷲山我去過無數次，它是平原上凸起來的一條小型山脈，山脈長約五公里，上山的路長兩三公里[②]，高約五六百米。因爲靈鷲山徧佈樹林和山洞，佛陀的很多弟子在樹底下或山洞裡打坐。這麼大的山，如果要通知眾人、召集眾人，只靠人大聲叫喊肯定不行，聲音傳不了那麼遠。必須保證通知的聲音足夠響亮，而且傳播得足夠遠。故佛陀以撞鐘擂鼓的方式來通知眾人。大家一聽到鼓聲，就知道僧團要立即集合，佛陀馬上要講法了。不過奇怪的是，這一次鍾已經撞過，鼓也擂過了，所有的人都聚在一起等候著佛陀的開示，而佛陀卻靜靜地坐在一塊大石頭上，閉目不語。

---

① 門歸主編《二十六史精要辭典》下，人民日報出版社 1993 年版，第 2838 頁。

② 玄奘《大唐西域記》卷九對此山有詳細記載：「宮城東北行十四五里，至姞（jí）栗陀羅矩吒山。唐言鷲（jiù）峰，亦謂鷲台。舊曰耆（qí）闍（shé）崛（kū）山，訛也。接北山之陽，孤標特起，既棲鷲鳥，又類高台，空翠相映，濃淡分色。如來御世，垂五十年，多居此山，廣說妙法。頻毗娑羅王爲聞法故，興發人徒，自山麓至峰岑（cén），跨谷凌岩，編石爲階，廣十餘步，長五六里。中路有二小窣（sū）堵波，一謂下乘，即王至此徒行以進；一謂退凡，即簡凡人不令同往。其山頂則東西長、南北狹。臨崖西墜有甎（zhuān）精舍，高廣奇制，東辟其戶，如來在昔多居說法。今作說法之像，量等如來之身。」（〔唐〕玄奘口述，〔唐〕辯機撰，范祥雍匯校：《大唐西域記匯校》，上海古籍出版社 2011 年版，第 435—436 頁。）

此時天上來了一些天女，開始給佛陀散花。爲什麼要散花呢？就是拿花來供養佛。這與佛家的理念有關，佛家認爲，勤供養佛，功德無量。用什麼來供養佛最好呢？用八種東西或方式來供養是最好的，分別是：香供養、花供養、燈供養、水供養、果供養、財寶供養、舞供養、詩歌供養等等。其中，舞供養就是給佛陀跳上一段舞蹈，詩歌供養就是給佛陀唱幾首詩（佛家習慣稱之爲「偈頌」「偈子」）或歌，這也屬於法供養的範疇。香供養也是其中一種方式。我們現在的檀香、沉香、衛生香等都是線香，把一頭點著了插在香爐裡就可以。過去沒有這麼好的工藝，造不出這種線香來。那過去是怎樣供香的呢？折下幾根柏樹枝，堆在一起點著，所冒的煙是有香味的。這個香味實際上就是樹脂燃燒後散發出來的。那是最原始的香供。我們現在工藝水平進步了，就點線香插到香爐裡，就叫香供。花供也是供養之一。

此時，天女們就通過散花來供養佛陀。因爲佛家說供養的越多，獲得的福德就越多。所以這些天女就不斷地撒花，但因爲撒的花太多了，沒一會兒的工夫，這些花就埋到了佛陀的腰部。周邊的弟子趕緊把花往旁邊撥開，不然，這花很快就要把佛給埋上了。這些天女也是沒腦子，撒花撒過頭了，其實她們撒一兩把表達一下敬意即可，但她們使勁撒、使勁撒，害得旁邊人還得趕緊從花裡把佛給扒出來。但佛陀任由天女們撒的花把自己埋沒，就是一句話都不說，弄得大家面面相覷（qù），大眼瞪小眼，你看看我，我看看你，我希望從你這裡獲得答案，我也希望從你這裡獲得答案。但大家都不知道佛陀在賣什麼關子。

終於，佛陀睜開了他美麗的如青蓮花一般的眼睛。這下，眾人都以爲佛陀要說法了，但佛陀仍然沉默不語。佛陀祇是從身邊順手撿起一朵花，就在那裡自顧自地賞起花來了，把底下的弟子視若無物。眾人一臉茫然，佛陀今天怎麼回事？不是要說法嗎？怎麼開始賞花了？大家都不知道怎麼辦：我們是該請佛說法呢？還是不該請佛說法呢？總之大家不知所措。

正在此時，有一個叫大迦葉的弟子，他不像其他人那樣手足無措。他開始是閉目沉思，閉著閉著、思著思著，突然眼一睜，精神很振奮，很自信也很高興地笑了起來。大家對他的舉動也是無法理解：今天不僅佛陀有點兒異常，大迦葉也不正常，跟大家都不一樣。大家相互詢問：大迦葉這是怎麼了？他沒事笑什麼呀？而且笑得那麼開心，那麼得意。這個時候，佛陀終於開了金口：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」[①]這句話中就有「正法眼藏」，「摩訶迦葉」即大迦葉。他們師徒兩人都沒有說話，祇是佛陀拈花，迦葉微笑，這就是「拈花微笑」的由來。從此以後，摩訶迦葉就成了佛陀的心印傳承人。

禪宗正是由此誕生的，因此「拈花微笑」成了禪宗的第一個公案，隨著禪宗一代一代地流傳了下來。「拈花微笑」是禪宗師徒之間一直反覆討論的公案，無數禪師都通過此公案獲得了禪之內涵、禪之奧秘，從而明心見性。所以，這個公案對禪宗而言意義十分重大。

公案裡的「付囑摩訶迦葉」不再是語言傳承，而是超越言語的心印傳承。所謂心印傳承，是指師父把所有的證量、境界、智慧徹底轉移或複製給弟子。心印傳承又叫「生命的傳承」，指的是一個生命徹底傳承給另外一個生命。這也是金剛乘說「禪宗是大密宗」的原因。金剛乘就特別強調師徒之間的心印傳承。通俗的比喻是一滿瓶水倒進另一個空瓶子之中，這叫「瓶瀉之授」，或者叫「傾囊相授」（「囊」指水袋），就是一滿袋水倒進另外一個空袋子，這兩個詞是一個含義。

當時佛陀和大迦葉用的就是「心印傳承」或「生命的傳承」。大迦葉因此成爲西天禪宗第一祖。時機成熟以後，迦葉又把他從佛陀那裡獲得的心印傳承傳給了阿難，所以阿難是西天禪宗第二祖。後來阿難又傳給第三祖商那和修尊者，就這樣一直往下傳，傳到了第二十八代祖，此即菩提達摩。

① 〔宋〕普濟著，朱俊紅點校：《五燈會元》，海南出版社 2001 年版，第 13 頁。

當年，菩提達摩是從水路乘船來到中國，在廣州登的岸。他爲什麼要到中國來呢？因爲他的師父也即二十七祖般若多羅尊者曾經告訴他：「東方震旦（指中國）有大乘氣象」[①]。意思是，遠在東方的中國文明鼎盛，適合傳承大乘佛法。反過來說，印度的氣數已盡，大乘佛法在印度已經傳不下去了。爲了保留佛祖以心傳心的法脈，使其不至於中斷，達摩不顧生死，坐船來到了中國。他到中國來就爲了一件事：找到一名合適的弟子，把從佛祖那裡得來的法脈傳給他。他擔心因爲國度差異，人們會對他產生很多誤會，爲了最大限度地消除誤會，他帶來了佛陀生前托過的缽和穿過的袈裟，合稱「衣缽」。所以「衣缽」是表信、增信之用。「表信」的「表」即表示、象徵之意，「信」即信物，「增信」即增加中國人對佛法的信心。不然，他若是直接對人說他有佛陀的心印傳承，人們不但不會相信他說的話，反而會說哪裡來的野和尚。

達摩帶來了佛陀的衣缽，但唯獨沒有帶多少經書（據《五燈會元》載，達摩帶了四卷《楞伽經》傳給二祖慧可），其他和尚都會帶著大箱小箱的經書，達摩卻只帶了一衣一缽，經書幾乎不帶，因爲他不需要帶。他需要帶的是什麼呢？是從釋迦牟尼那裡一代代傳下來的釋迦牟尼的全副生命、全部境界、全部智慧。他要把這些都傳給他在中國的弟子。後來，他就找到了二祖慧可，完成了「以心傳心」。爲了表信，達摩祖師將衣和缽也一并傳給了二祖慧可，二祖又傳給三祖僧璨（càn），三祖又傳給四祖道信，四祖又傳給五祖弘忍，五祖又傳給六祖慧能。到了六祖慧能的時候，禪宗在中國已經廣爲流傳，人們已經慢慢接受了以經傳經或曰文字授受之外的另一種傳承方式——「心印傳承」。也就是說，中國人逐漸意識到，心印傳承比經文授受更加重要。

六祖慧能說，中土禪宗初興時需要以衣缽表信，以後就不需要了。因此，衣缽傳到我這裡就不往下傳了，我只傳法，不傳衣缽。[②]意思是我只傳心，如果弟子還不錯，我就把我所有的證量，也即從佛陀那裡一代一代傳下來的智慧，全部傳給他。既然六祖不傳衣缽，那麼衣缽去了哪裡？上交給了朝廷。當時的皇帝是武則天，她本身就很崇信佛教，深知衣缽的珍貴，所以，她拿到衣缽以後特別高興，將其收在皇宮禁苑中。從那之後，佛陀的衣缽下落不明。一直到現在，人們都不知道衣缽到底是被人銷毀了，還是在人間的某個地方。

言歸正傳，「正法眼藏」的「正法」是指正見。這裡的「眼」不是指肉眼之眼，而是指智慧之眼。當我們明心見性，也即般若彰顯之後，就會隨之誕生一種超強的洞察力，這種洞察力就叫智慧之眼，簡稱「慧眼」。這個「慧眼」就是儒家的良知，它知善知惡、知對知錯、知天知地、知你知我。因此，「正法眼藏」的「正法」和「慧眼」不是藏在文字、語言之中，而是藏在般若之中。衹要般若一彰顯，你自然就知道何謂正邪對錯，這是最靠譜的。打個比方，我現在告訴你「這是真理，那是歪理；這是善，那是惡」，如果這是我騙你的把戲怎麼辦？你上當了又怎麼辦？所以外在於我們的評判標準都不靠譜。唯一靠譜的永遠是我們的般若，以及伴隨著般若呈現而來的智慧之眼，它是終極、究竟、靠譜的東西。在儒家就是良知，良知是善惡美丑的終極評判官、審判官。良知沒有呈現，終極審判官就處於下崗狀態；良知一呈現，終極審判官就上崗了。良知是不慮而知，就是它不需要思考，不需要參照書籍等任何外在的東西，所有的事物呈現在眼前，它立即就能判斷出善惡、對錯來。良知就像上帝一樣，不需要科學也不需要文明，可以直接判斷事物，這就叫「理性直覺」，或「性理直覺」。

前文提過，人類衹有三種認知方式：第一，感性認知；第二，知性認知；第三，理性認知。這三種認知方式都有直覺：感性認知有感性直覺，知性認知有知性直覺，理性認知有理性直覺。而良知就是理性直覺。

---

① 《景德傳燈錄》：「第二十八祖菩提達磨者，南天竺國香至王第三子也，姓刹帝利，本名菩提多羅。後遇二十七祖般若多羅至本國，受王供養，知師密跡，因試令與二兄辨所施寶珠，發明心要。既而尊者謂曰：『汝於諸法，已得通量，夫達磨者，通大之義也，宜名達磨。』因改號菩提達磨。師乃告尊者曰：『我既得法，當往何國而作佛事？願垂開示。』尊者曰：『汝雖得法，未可遽遊，且止南天（竺）。待吾滅後六十七載，當往震旦，設大法藥，直接上根。慎勿速行，衰於日下。』」（〔北宋〕釋道原撰，馮國棟點校：《景德傳燈錄》，中州古籍出版社 2018 年版，第 40 頁。）
《五燈會元》亦載：「緣吾本離南印來此東土，見赤縣神州有大乘氣象，遂逾海越漠，爲法求人。際會未諧，如愚若訥。今得汝傳授，吾意已終。」（〔宋〕普濟著，朱俊紅點校：《五燈會元》，海南出版社 2001 年版，第 57 頁。）

② 「乃知大師不久住世，法海上座，再拜問曰：『和尚入滅之後，衣法當付何人？』師曰：『吾於大梵寺說法，以至於今，抄錄流行，目曰《法寶壇經》。汝等守護，遞相傳授，度諸群生。但依此說，是名正法。今爲汝等說法，不付其衣。蓋爲汝等信根淳熟，決定無疑，堪任大事。然據先祖達摩大師，付授偈意，衣不合傳。』」（尚榮譯註：《壇經》，中華書局 2010 年版，第 181 頁。）

所謂「直覺」，是指直接覺知、直接判斷，不需要經過中間環節或任何媒介。諸如科學就是一種媒介，但上帝不需要這個媒介就可以直接做出判斷。我們的良知也是如此。良知一出，立即知天知地、知善知惡、知是知非、知你知我。此後，我們就很輕易地判斷出誰是誰非，包括文明文化或某個學說思想的是非對錯，我們都能直接判斷出來。

怎麼判斷某個學說思想的是非對錯？一般而言，有兩種方式：一種是後天判斷，也即借助推理、比照等方式才能明白；一種是直接覺知。所謂「後天判斷」，是指我們先學習他的著作，再拿他的著作跟別的著作相互比照，慢慢地就比照出一些錯誤的地方，這是一種判斷是非對錯的方式。所謂「直接覺知」，就是直接明白。

直接明白和相互比照、推理而明白之間有幾點不同：第一，快速，沒有過程。相互比照、推理而明白往往會很慢，有時候比照很多年也未必能得出結論。但是，良知知善知惡、知是知非，不需要那麼久，而是看到哪裡就判斷到哪裡。如果我們看一個人的書、學習他的思想，我們學習到哪裡就判斷到哪裡，也即判斷和結論同時出現，沒有過程。第二，究竟徹底。相互比照的判斷只是停留在表面的判斷。但直接覺知的判斷是究竟的、徹底的、終極的判斷。第三，全面。相互比照祇能是某一部分，而良知是對這個人的思想一次全面的、透徹的判斷。

比如，佛家傳有各種各樣的修行方法，這些修行方法到底怎麼樣？能否給我帶來解脫？如何給我帶來解脫？哪一個法更好？哪一個法不好？哪一個法更適合我？哪一個法不適合我？這些問題最好都通過良知來判斷。良知一出，我們就能立即判斷清楚，不需要詢問別人，也不需要參照書本。因爲良知是不慮而知。良知是儒家的說法。用佛家的話來說，就是般若。般若一出，立即知天知地、知善知惡、知是知非，總之是知一切，包括知道對方是否證悟。

假如我去拜見一位師父，他跟我講了很多話。如果我的般若已經呈現，他的話一經入耳，我立即就知道他哪幾句話講得對，哪幾句話講得驢唇不對馬嘴，判斷得很清楚。就是我永遠知道正法在哪裡、邪法在哪裡，永遠能夠判斷出最細微的邪和正，它就藏在我的智慧之眼裡，這就叫「正法眼藏」。用現在的話說，我當下就知道各種思想、學說之正邪對錯；知道了正邪對錯就可以抉擇。抉擇的前提是瞭解，不瞭解怎麼抉擇呢？般若呈現後，我不僅能立即判斷一個思想學說的是非對錯，再廣義一點講，整個人生、整個社會的是非對錯，我也立即知道。如此，我的人生一定能走好，一定不會迷路，一定不會迷茫。不像某些人，走著走著，人生就迷茫了，但是我不會。不光是人生之路不會迷茫，包括學術之路我也不會迷茫。因爲我開了慧眼。

在此，王陽明借用佛家禪宗的「正法眼藏」來說明「致良知」這三個字在儒家的重要性。「致良知」是儒家的最高慧眼。致了良知，就等於開了慧眼：得良知者，則得儒家最高慧眼；失良知者，則失儒家最高慧眼。其意義十分重大！

插入一個題外話。當年我在印度留學時，曾經有台灣的一個傳教小組到印度傳教，他們的目標很明確，想盡一切辦法發展國外的華人成爲其信徒。他們四處打聽到印度德裡大學的留學生後，就逐一拜訪這些留學生，其中就包括我。但他們很隱蔽，一開始不明說他們是哪個宗教的教徒，只說他們是國學愛好者，說聽說我也是國學愛好者，就慕名前來拜訪。我想，他鄉逢故友，又是志同道合者，大家一起坐下來聊聊也很好，就盛情邀請他們到我的住處做客。

但聊著聊著，我就感覺他們的思想不對勁，質問他們：「你們到底是國學愛好者，還是宗教徒？」他們就實話告訴我，說他們是某宗教教徒。我說：「你們這明擺著就是騙我，如果你們早點說出你們的身份，你們連我的門都進不來。既然已經來了，那你們就跟我說說你們的教義吧。」他們說：「我們有一個十分重要的教義，叫開天眼。」我問怎麼開。他們說：「就是開兩個眼睛，又叫『點天眼』。一點它就開了。」我說：「這個話題我挺有興趣的。但我先問你，爲什麼要點天眼？」他們說：「這還用問？這是佛陀傳給我們的。」我說：「佛我挺

懂的，但我怎麼沒聽說過佛陀教了個點天眼？你們繼續說清楚。」他們就說起靈鷲山上這個拈花微笑的故事來，還特意強調：「拈花微笑以後，佛陀說了一句話，你知道不？叫『正法眼藏』。『正法』藏在哪裡？就藏在這個眼睛裡。一點，就把裡面的正法點了出來，這就叫『正法眼藏』。」我說：「你們不用給我點天眼了，你們剛纔這番話，已經讓我大開眼界了！」

接下來，關於這個「正法眼藏」，我就跟他們吵了一天。我說：「佛陀說的『正法眼藏』的『眼』不是這個肉眼好不好？你點肉眼乾什麼呢？正法不在肉眼裡，那在哪裡呢？」我就給他們講「正法眼藏」真正的含義，就是上文所說的內容。講了大半天，他們也開了眼了。他們說：「你這樣講，我還是第一次聽到。我們那個師父都跟我們說正法是在肉眼中。」我說：「你們的師父講錯了，我剛纔給你們講的一定是對的。爲什麼這麼說呢？我學佛就是以禪宗入的門。不謙虛地跟你們說，當今天下，懂禪者，我潘某人一定是排在前十名，這樣說我都很謙虛了。你們不知道我對禪宗下了多少工夫。你們要是知道我對禪宗下了多少工夫，就知道我講的這些話一定有出處，不像你們那樣沒出處。我講的話都是有根有據的，而且是如山的證據。你們那個是無根無據的胡說八道，所以我才站得住腳。你們還是相信我的吧。按照你們所說，你就是把眼睛摳出來看都見不到正法。如果正法藏在眼睛裡，那我眼睛特別近視，什麼都看不見，是不是意味著我就看不見正法了？你們不學無術、胡說八道，好好改改吧！禪宗既不是你家的，也不是我家的，它是我們全人類的。我們誰都有權學習禪宗，但是我們誰都無權擅自篡改禪宗。擅自篡改是對祖先的犯罪，也是對後代子孫的犯罪。你們做一點兒有功德的事吧，不要做這種傷天害理的事了。這樣做對自己不好，對後世更不好，何必呢！」最後，我終於把他們說得有點兒相信和接受我的觀點了。這就是「正法眼藏」。

因爲王陽明讀過一些佛經和道經，儘管沒有讀到骨髓裡去，但是他至少字面上還是記住了幾個公案。所以，他引用了禪宗「拈花微笑」的公案來表達自己的觀點。以上就是「正法眼藏」。下面再簡單介紹一下釋迦牟尼這句話：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」

「涅槃妙心」：「妙心」在儒家相當於「道心惟微」的「道心」，也即王陽明所說的良知。因爲良知是不生不滅的，故稱「涅槃」。「涅槃」的「涅」是不生，「槃」是不滅，合在一起即不生不滅。「涅槃妙心」翻譯成現在的話，就是我有一個不生不滅的妙心。

「實相無相」：「涅槃妙心」的真實之相是什麼樣子的呢？其真實之相就是「無相」，即《心經》裡「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。無苦集滅道，無智亦無得」[①]的「無」。不僅佛家有無相，儒家、道家也有無相。

「微妙法門，不立文字，教外別傳」：此不生不滅之法非常微妙，它超越了後天的語言文字，不可思議，無法講說，衹能通過特別的傳承——心印傳承才能傳下去。

「付囑摩訶迦葉」：「付」即傳承，「囑」即囑咐（《金剛經》就有「如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩」[②]），意思是我把這個無上微妙的心印傳承囑咐給了大迦葉。

如果我們模仿著王陽明的語氣，從儒家的角度來說釋迦牟尼這句話，就是：「吾陽明子有一不生不滅的良知，此良知涵天蓋地，無形無相，但它又知天知地、知善知惡、知是知非，放大光明，照徹宇宙，今將此付囑爾等，好好護持，勿令錯失。」以上是由「正法眼藏」引申出來的話題。

「『往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。』」意思是，之前我王陽明對自己提出的「致良知」三字多少還有一點兒懷疑，疑其沒有徹盡孔孟之道之全蘊、根本和究竟。現在，經歷了那麼多的曲折之後，我那僅有的一點兒懷疑已經沒有了，「只此良知無不具足」。——這與他之前說的良知本自具足相呼應。

---

① 潘麟：《直指生命的真相》，現代出版社 2017 年版，第 121—124 頁。
② 潘麟：《到彼岸賞月》，五洲傳播出版社 2017 年版，第 60 頁。

「『譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣。』」「瀾」即大波浪，「瀨」指湍急的流水。大意是，良知能爲我們指引最正確的前進方向，好比划船之時，一旦掌握船舵，船就會平穩前進，想往左邊就往左邊，想往右邊就往右邊，想去淺灘就去淺灘，想去深水就去深水，一切皆在掌控之中，即使遇到狂風逆浪，也能免除傾覆的危險。

守仁自此直至逝世，專以致良知爲教，他認爲無論是龍場的知行合一，滁陽的靜坐，或南都的省察克治、存理去欲，都有弊病，唯有致良知最爲圓融，沒有弊病。致良知的提出，標誌著守仁哲學思想的成熟，也標誌著其教育思想的新發展。

「守仁自此直至逝世，專以致良知爲教」，自正德十六年（1521）正月，王陽明在江西南昌提出「致良知之教」開始，一直到去世，專以「致良知」爲宗旨教導學人。注意，這裡的「教」非宗教之教，而是當宗旨、教導講。

「他認爲無論是龍場的知行合一，滁陽的靜坐，或南都的省察克治、存理去欲，都有弊病，唯有致良知最爲圓融，沒有弊病。」王陽明於正德三年（1508）龍場悟道，到正德十六年（1521）的十四年裡，分幾次提出了他的思想主張：首先，正德四年（1509）在貴陽文明書院講學時，他提出了「知行合一」；其次，正德八年（1513）在滁州時，他主張靜坐；再次，正德九年（1514）在南京講學時，提出「存天理去人欲」；最後，正德十六年（1521）在南昌時，提出「致良知」。王陽明認爲，前幾個主張都有弊病，唯有致良知最爲圓融，沒有弊病。事實是否如此呢？下面我們主要通過分析「知行合一」來說明這個問題。

「知行合一」的「知行」分爲兩種：有爲知行和無爲知行。雖然兩種知行都含有「知」，但其內涵不一樣。有爲知行的「知」是指知識之知，無爲知行的「知」是指良知之知。

有爲知行的「知」來自哪裡呢？第一，來自王法；第二，來自世間道理，或曰世襲之理（一代一代沿襲下來的大家都這樣做的道理）；第三，來自孔孟的「四書五經」。我們以這幾個方面爲參照系和指南針，來指導我們現實生活中的言談舉止，這叫「有爲知行」。

無爲知行的「知」又是來自哪裡呢？祇有一個途徑：良知呈現。良知就是無爲知行的「知」。良知有兩個根本能力：第一，不慮而知；第二，揚善去惡（或捨惡趨善）。所謂「不慮而知」，是指良知天然具備省察與判斷能力，無須經過任何思慮的過程，即可知善知惡、知是知非、知天知地。所謂「揚善去惡」或「捨惡趨善」，指良知不僅有省察判斷的能力，而且還能自動、自發、自覺、自然地去除其所判斷出的不好的東西，鞏固、張揚、延續、擴充好的東西。良知自然地具有捨惡趨善的能力，這點十分重要，大家一定要記住！

良知自動、自發、自覺、自然地捨惡趨善的過程，即無爲淨化。在此過程中，惡越來越少，善越來越多，也即失德、非德、缺德越來越少，道德越來越多，或曰道德越來越覺醒。道德越來越覺醒的過程，就是證悟的過程、淨化的過程、昇華的過程，就是身心和良知打成一片的過程。

王陽明始終沒有分清有爲知行合一和無爲知行合一這兩者，把它們攪混在了一起，把自己給攪暈了。他的知行合一是無爲知行合一，即良知的知行合一；他缺少有爲知行合一，即知識的知行合一。所以，他的知行合一很多時候無法操作，尤其對於初學者而言更是如此。因爲初學者還沒有呈現良知，或者說呈現得太模糊，就像霧霾中的太陽一樣，大部分時間都隱藏在身心中看不見，所以有跟沒有差不多。在這樣的情況下，初學者就需要知識的「知」來指導其言行。要是沒有知識的知，他是沒有辦法知行合一的，因爲他的行爲及生活失去了指導。沒有良知指導的初學者或普通人祇能用知識的「知」來做指導，即用聖賢的教導以及習俗、世理、法律等後天的他律道德來作爲參照系，指導其生活的取捨退進。這是所有普通人都會採用的方法。

王陽明沒有細察知行合一還分兩個階段、兩個層次——凡夫的知行合一和聖賢的知行合一，他沒有分清這兩點。王陽明的知行合一就是聖賢的知行合一，就是良知的知行合一，而遺忘了知識的知行合一。因爲初學者（普通百姓）還沒有呈現良知，或者說，他的良知呈現得還不夠鞏固，所以他遵守起來就有很大的困難，但這個困難連王陽明自己也沒有發現。他衹是覺得一定是哪裡出了問題：爲什麼知行合一到了普通人那裡就不好用了呢？至於爲什麼不好用了，他就不知道了。他覺得可能是知行合一不夠圓融或圓滿的緣故，於是提出致良知，認爲致良知纔是圓滿的，無論是初學者還是入門已久的人都可以遵守。後來他就用致良知來取代知行合一、省察克治、存理去欲。他認爲在這些節目中，致良知是最好的。

事實上，致良知是不是最好的呢？無所謂好不好，因爲致良知就是存理去欲、知行合一、省察克治，把知行合一、省察克治、存理去欲的任何一個做圓滿了，都是致良知。所以，致良知、存理去欲、省察克治、知行合一，完全是一個意思。它們裡面既包含義理，又包含作用和工夫，即義理即作用即工夫，即工夫即作用即義理。從義理角度看，它們是義理；從作用角度看，它們是作用；從工夫角度看，它們是工夫。故而存理去欲、知行合一、省察克治、致良知，既是本體也是作用也是工夫，簡稱「即體即用即工夫」。所以，它們都很圓滿，並非衹有致良知才圓滿，而知行合一、存理去欲、省察克治就不圓滿。

至於王陽明認爲致良知圓滿，而其餘的不圓滿，那是他自己的誤解造成的。客觀上，它們都是一樣的。但王陽明一定要在一樣中分出不一樣來，或曰在相同中分出差異來。

「致良知的提出，標誌著守仁哲學思想的成熟，也標誌著其教育思想的新發展。」其實，王陽明思想的成熟不衹是「致良知」成熟，包括他的「知行合一」「省察克治」「存理去欲」都很成熟，沒有一個不成熟的。這是王陽明對他自己學術的一個小誤解。

在這一時期中，守仁雖然軍務政事繁雜，但他依然指引學者，講學不倦。

「講學不倦」是儒家的一大美德。講學即教育，儒佛道都注重教育。其實教育就是傳承，傳承就是教育：傳承是虛說，教育是實說。把傳承落實了就是教育，不然，你用什麼傳，用什麼承？儘管儒佛道三家都注重教育，但相對而言，儒家是最注重教育的，儒家始終把教育放在最重要的地位上。所有的儒者都是教育家，一生都把教育放在重要位置。

「不倦」二字含著大仁、大義、大愛。我從十八歲就教學生、帶弟子，我太能理解「倦」字有多少內涵了，它的每一個內涵都不是舒服的。可以說，天底下最難的事情，就是教書育人。教書尚好，育人最難。教是義務，育是責任。爲什麼我們中國老百姓總是不滿意現在的教育體系？整天喊著要改革教育。改革的前提就是不滿意，如果滿意，誰還要改革呀！這個改革呼聲是一浪高過一浪，都持續喊了二三十年了，已經伴隨好幾代人了。我們之所以總是對自己的教育不滿意，除了種種原因之外，其中一個重要的原因就是我們現行的教育體系是西方的模仿品。自「五四」以來，我們這個拷貝而來的教育體系拷貝出了若干問題，其中一個重要的、核心的、根本性的問題是「有教無育」。

何謂「有教」？比如，數學老師站在講檯上，說：「同學們，今天我們學數學，把課本打開，翻到第五頁。」然後老師就開始講課，講完下課後老師直接就離開了。下一節課，英語老師上台說「同學們，今天我們學英語，把書翻到第三頁」就開始講課，講完之後下課，老師依然不會停留。從幼兒園到小學、中學、大學全是如此。這就叫「有教」。現代的學校確實是有「教」的，數學、英語等科目教得都挺認真的，每一個細節都能講到，但是裡面「無育」。

何謂「育」？「育」是指課後台下，師生生活在一起，老師通過實際的生活撫育學生成長心智、挺立人格、喚醒道德，引導學生擺正心態、消除雜念，解決學生成長過程中出現的迷茫，幫助學生在衣食住行各方

面養成良好的習慣，以及在待人接物時養成正確的方式和途徑。等孩子稍微長大一些來到青春期，他的三觀（世界觀、人生觀、價值觀）慢慢開始形成時，老師還要負責塑造他的三觀。三觀是極度複雜的，每個人都不一樣。塑造三觀要因材施教，老師要非常非常用心才可以。衹有用心，他纔能知道這個弟子或者學生隱秘的心靈深處的問題出在哪裡。衹有診斷清楚病才能治好病，如果病都診斷不出，怎麼可能治好它呢？所以首先要診清楚病，其前提是用心，因爲精神中的東西不用心是查不出來的。甚至這個老師比他的父母還要用心，才能實時掌握弟子或學生在精神建構過程中的每一個細節和問題，從而給出解決方案，引導弟子或學生養成良好的三觀。要把他引導到哪裡去呢？先把他引導到人性層次，等人性成長得差不多了，再進一步地引導到德性層次，也就是喚醒他的德性或良知。這個過程非常複雜，要非常耐心、非常小心、非常細心，而且這個時間很漫長。要從幾歲一直引導到二十幾歲，這個孩子才能成功培育出來。現在，所有的老師都沒有完成育人工作。

我們現在只教書，不育人。學校裡的老師只教英語、數學、化學、物理等等。所以，現在的孩子大學畢業之後，全是人格殘缺者，全是三觀殘缺者，全部沒有養成良好的生活習慣和待人接物習慣。也就是說，他們在做人這一塊全部是失敗的。他們大學畢業以後還處在完全依靠生物性本能而生活的狀態。即使用放大鏡去找，都找不出一點兒人性。他們就沒有人性，他們的人性沒有很好地展開和實現，全部是生物性當家做主。因此，就培養出了一堆自私自利的精緻的利己主義者。什麼叫精緻的利己主義者？實際上就是極端的自我者，極端的獸性者。他們就是一群會走路的獸，嚴格來講，就不是人。

在中國漢字中，我們對獸、人、聖是有著清晰的定義的。衹有彰顯、落實、實現了人性的人，才能叫「人」；落實、彰顯了德性的人叫「聖」。「獸」是什麼呢？「獸」原本是哺乳動物的統稱，後來比喻野蠻、下流，行爲充斥著生物性，如我們生活中常常會聽到「某個人是衣冠禽獸」這樣的話。試問，我們現在的大學生哪一個不是衣冠禽獸？有幾個是人性彰顯而成熟的人？

過去，我們古人大約在十三至十六歲之間，人性就相當成熟了。而現在，很多人縱然已經到了二十三至二十六歲，尚且不知人性爲何物，更不要說建立在人性上的三觀了。這就是我們現在的教育的一個重大失誤——只教書，不育人。

過去是反過來的——先育人，後教書，重點在育人不在教書。過去，教書不是那麼重要，而育人或曰學以成人，是我們古人，尤其是過去的儒家始終緊抓不放的。儒家有一個觀念十分正確——衹要把人做好，就沒有做不好的事！儒家從來不急著教你做事，因爲做事不重要。你衹要把人做好，心智健康，又養成了好學深思的習慣，那麼無論學習七十二行的哪一行，經過專業老師的點化，在你那個良好習慣之基礎上，你都能舉一反三，很快就學會了。在這點上，我們古人的觀念十分正確，我絕對讚成。如果人沒有做好，尤其是沒有養成好學深思的習慣，那麼你去學技術就會異常困難：別人是舉一反三，你是舉三反一，事倍而功半。就拿王陽明來說，有誰教他排兵佈陣了？有誰教他剿匪了？有沒有一本書叫《剿匪指南》傳給王陽明？沒有！沒有人教他，全都是他自學的。一個人一旦養成了好學深思的習慣，很多東西都是無師自通，就像王陽明剿匪一樣，他不需要先去找一本《剿匪指南》，先研究三年再去剿匪。王陽明就秉持著一句話：具體事具體辦。我們中國人對具體事具體辦深有領悟。實際上，這個世界上根本沒有什麼具體的套路和方法，當然也就沒有一成不變的方法，正所謂「法無定法」。這是我們中國人的觀點。

現在好多人學習西方，成爲機械方法論者或方法萬能論者。他們無論做什麼事情，先問有沒有方法。他創辦了一家企業，就到處去參加企業培訓班。爲什麼？他要學習企業管理。說實話，這個世界上根本就沒有「企業管理」這回事。若說有的話，就衹有一句話——具體事具體辦，這就叫「企業管理」。這等於什麼也沒有說，也等於什麼都說了。王陽明學過企業管理嗎？孔子學過企業管理嗎？釋迦牟尼學過企業管理嗎？顯然，

他們都沒有學過。那王陽明是怎麼管理他的弟子的？孔子是怎麼管理他的三千弟子的？釋迦牟尼是怎麼管理他成千上萬的弟子的？

所以，世界上就沒有「管理」這個東西，「管理」二字是偽科學。現在還有人提出了一個概念叫 MBA（工商管理碩士），後來又提出 EMBA（高級工商管理碩士），實際上，這個世界上就沒有什麼工商管理、企業管理，衹有具體事具體辦。我們古人幾千年來都是這樣做的。出了什麼事就處理什麼事，贛南有匪患，就去剿匪。王陽明先調查匪患是怎麼回事，然後具體問題具體對待，就完成了剿匪。剿滅匪患後，又在當地設立行政區，從此，這個地方就和平了，就沒有匪患了。這裡面哪有什麼企業管理？所以說大家都上了方法的當了，這個世界上是沒有方法的。如果非要說一個方法，那就叫「法無定法」，這等於還是沒有方法。法無定法，以無法爲法，纔是上乘之法，哪有什麼具體的方法。

再回到「教育」的問題上。自「五四」之後，尤其是從改革開放到現在，我們教育上最大的問題就是有教無育，也即只教知識不育人，遺失了人。其結果是，人成爲盛裝知識的皮囊或曰皮袋，成功地把人非人化、工具化、去人格化（不把人當作一個有獨立人格的人）。現在中國的教育是沒有人的教育，是遺失了人的教育，是沒有人性、德性而衹有生物性的教育。我們教育的前提預設是把人視爲一個生物，這個問題極爲嚴重。

西方的文化是建立在生物性之上的，裡面幾乎沒有人性，更沒有神性或曰德性，它是徹頭徹尾、徹上徹下的生物性文化。因此，西方的教育是建立在生物性之上的，它把人視爲一個高級生物，僅此而已。在西方，把人視爲一個高級生物的理念貫穿於從幼兒園到博士後的每一個細節、每一個環節之中，具體講就是貫穿於每一句話、每一冊課本、每一個科目之中。整個過程沒有任何育人的內涵，衹是把人培養成一個掌握技術的工具，即把人工具化、機械化、生物化、去人格化，甚至是去生命化。「去生命化」怎麼理解？西方把人視作一個機器，機器當然是沒有生命的，所以叫「去生命化」。這是從儒家角度來看當代教育的最大問題。

在西方教育體系偏佈中國城鄉之前，我們中國到處是以儒家思想爲核心的書院，其教育的基本理念正好和現在相反：視人爲充滿人性、德性的人，拒絕將人機械化、工具化、生物化。我們的書院教育對人有一個前提預設——孩子是未來的聖賢，所有的學生都是踏在聖賢道路的孩子。在書院教育的眼中，這些學生不是一群孩子，而是未來的聖賢。這個前提預設給了孩子以充分的希望和尊嚴，而這種希望和尊嚴無論是對老師還是對學生都有著莫大的推動和鼓舞作用。

傳統的教育從來不貶低人，不像現在的教育先把人視爲和猴子差不多的一個高級生物，這本身就是對人的尊嚴的藐視、踐踏和貶低。在現在的教育者眼中，人就是如猴子一樣的一個高級生物；而在過去書院的先生眼裡，這群孩子就是未來的聖人。他們雖然當下衹是一群孩子，但再過上幾年，他們就會成爲像孔子、王陽明一樣偉大的聖人。不要以爲這衹是兩種眼光，這兩種眼光的差異太重要了，本質而言，這是兩種教育觀的差異。教育觀一旦錯了，他的每一個言談舉止都是錯的。因爲「觀」是整個教育過程中一系列言談舉止的靈魂。「觀」錯了代表著靈魂錯了；靈魂錯了，意味著立志方向錯了；立志方向錯了，說明宗旨就錯了；宗旨一旦錯了，你所有的言談舉止都是錯的。也就是說，你起點就錯了，方向是南轅北轍的，你的一切當然都是錯的；衹有方向正確了，你所有的言談舉止才是對的。所以，這個教育觀太重要了。

那麼，我們到底要教出什麼樣的人？現在的教育是教出一個懂技術、懂科學、有知識的人。注意，衹是有知識。過去的教育是要教出一個有教養、人格健全、三觀正確，人性、德性都得到充分發展和成熟的人，至少是一個堂堂正正的人，最好是一個堂堂正正的聖人。如果達不到聖人的層次，就退而求其次，做一個堂堂正正的人。所以，過去的教育者眼裡有人，現在的教育者眼裡沒有人，他們就像訓練機器人一樣訓練學生，而不是把學生當作一個獨立的、有尊嚴的人。這裡面的問題太嚴重了！

很多年來，我們一直有個願望，恢復傳統教育，把傳統教育裡優良的一面發揮出來。這根本指望不上現在這個從幼兒園到博士後的教育體系，它是不會改變的。很多東西是由 DNA 決定的，一旦 DNA 錯了，它一萬年都不會變，而且它也變不了。你種下的如果是蘋果樹的種子，那麼它永遠結不出梨子，除非你把蘋果樹毀掉，再栽一棵梨樹。不然，你就不要指望蘋果樹哪一天突然結出梨子。即使等一萬年，它都不會結出梨子。與其一百年、五百年、一千年這樣無休無止地等下去，還不如我們現在就行動起來。等著現在的教育體系哪一天良心發現，開始既教書又育人，甚至把育人放在第一位，把教書放在第二位，是等不到這一天的。反正我對此是很悲觀的，就像指望蘋果樹結出梨子一樣的悲觀。

中國文化的傳承問題最終要落在教育上。包括陽明心學在內的聖學文化，包括儒佛道在內的東方國學——國之根本之學，無法在現有的教育體系中傳承下去。我們只好另闢蹊徑，再次開設書院，自己傳承，而不是把希望寄託在他們身上。現有的教育體系傳承自然科學跟社會科學，我們自己傳承生命科學、國學。我們的教育是人的教育，是人性的教育、德性的教育，而不是生物性的教育，不是把人變成工具、變成生物的教育。等著他們種蘋果樹結出梨子，是結不出來的，我們衹能自己種梨樹結梨子。所以，我們現在衹能另起爐灶，重起話頭，順著儒學自身，按照儒學本意，講好儒學；順著佛學自身，按照佛學本意，講好佛學。衹能是這樣。這不是小事，這是民族的希望，這是關乎人類的未來，也關乎這些聖學生死存亡之大事。因爲教育就是傳承，傳承就是教育。一旦傳承不下去，它就在我們這一代中斷了。所以，重新開設書院教育這個事情的意義太大了！

泰州王銀，服古冠古服，執木簡，以二詩爲禮見守仁。守仁異其風貌氣度，與之論學。王銀嘆服，遂執弟子禮。守仁易其名爲「艮」，字以「汝中」。以後王艮成爲泰州學派的創始人，使守仁的思想在下層社會中風靡一時。進賢舒芬，以翰林謫官，自恃博學，見守仁問元聲。守仁予以心學的解釋，舒芬大服，躍然稱弟子。是時，弟子陳九川、夏良勝、萬潮、歐陽德、魏良弼、李遂、舒芬、裘衍皆日侍講席。

王陽明講學不倦，獎掖後學。此處舉了兩個例子來說明，第一個人是王銀（王艮），第二個人是舒芬。

「泰州王銀，服古冠古服，執木簡，以二詩爲禮見守仁。守仁異其風貌氣度，與之論學。王銀嘆服，遂執弟子禮。守仁易其名爲『艮』，字以『汝中』。以後王艮成爲泰州學派的創始人，使守仁的思想在下層社會中風靡一時。」此段的「汝中」應爲「汝止」，「汝中」爲王畿之字，「汝止」纔是王銀（王艮）之字。《王守仁評傳》的作者混淆了王畿和王銀兩人。他們均爲王陽明門下的弟子。

據《明儒學案》載：「王畿，字汝中，別號龍溪，浙之山陰人。」[①]王畿（1498—1583），字汝中，號龍溪，紹興府山陰（今浙江紹興）人。「王艮，字汝止，號心齋，泰州之安豐場人。」[②]王艮（1483—1541），字汝止，號心齋，泰州之安豐場（今江蘇東台安豐鎮）人。王艮出身於社會下層家庭，其父王守庵是安豐場煮鹽的灶丁。王艮幼年曾上過四年私塾，後輟學並奉父命經商到山東，販賣私鹽。他在山東時曾拜謁過孔廟，受到孔子啟發，從此立志成聖，他說「夫子亦人也，我亦人也，聖人者可學而至也」。在山東經商之餘，他又熟讀了不少儒家經典，打下了較好的學問基礎。正德十六年（1521），王艮三十九歲，他在南昌聽王陽明講授「致良知」之學。

王艮第一次見到王陽明時，穿著古服，頭戴古冠，手拿木簡，以兩首詩作爲見面禮拜會王陽明。碰到這樣的人，王陽明甚爲驚奇，於是降階迎接他。《年譜》載：

既上坐，問：「何冠？」曰：「有虞氏冠。」問：「何服？」曰：「老萊子服。」曰：「學老萊子乎？」曰：「然。」曰：「將止學服其服，未學上堂詐跌掩面啼哭也？」銀色動，坐漸側。及論致知格物，悟曰：「吾人之學，飾

① 〔清〕黃宗羲著，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第七冊《明儒學案》卷十一，浙江古籍出版社 1992 年版，第 268 頁。
② 〔清〕黃宗羲著，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第七冊《明儒學案》卷三十二，浙江古籍出版社 1992 年版，第 829 頁。

情抗節，矯諸外；先生之學，精深極微，得之心者也。」遂反服執弟子禮。先生易其名爲「艮」，字以「汝止」。[①]

王艮拜師之前叫王銀，他被王陽明迎進門後，一點兒也不謙讓，直奔上座。等他坐好後，王陽明問他：「你戴的冠可有講究？」王銀說：「有虞氏（指舜帝）冠。」王陽明又問：「那你穿的這身衣服又有什麼說法？」王銀回復：「老萊子服。」關於老萊子服，有個故事。老萊子（約前 599—前 479），是春秋末年楚國人，爲人十分孝順，其孝親故事被收錄到二十四孝中，名曰「戲彩娛親」。西漢劉向的《列女傳》載：「老萊子孝養二親，行年七十，嬰兒自娛，著五色彩衣。嘗取漿上堂，跌仆，因臥地爲小兒蹄。」[②]大意是，老萊子孝養父母，自己都已經七十高齡了，因擔心父母看見他這個兒子都這麼老了，轉而會覺得自己更老而傷心，就穿五色彩衣的童裝扮嫩。有一次，他給父母送漿（較濃的飲品）時跌倒了，因怕父母擔心，就假裝是故意摔倒的，並學嬰兒啼哭起來，爲的也是令父母覺得自己沒有那麼老。王陽明看王銀穿著這身奇裝異服，就問他：「看來你是傚彷老萊子了？」王銀傲然說道：「當然。」王陽明追問了一句：「你只學得他穿什麼衣服，你也穿什麼衣服，難道你沒學老萊子進入大堂後假裝跌倒，然後掩面啼哭嗎？」王銀聽到這裡，臉色有些不大好看，也不再坐在上位了。這裡，王陽明一針見血地指出王銀衹是學了點表面功夫，穿著奇裝異服是爲了糊弄那些不懂的門外漢罷了。等到兩人論及「致知格物」時，王銀深爲王陽明的觀點折服，自嘆不如。隨後，他更換了服裝，拜王陽明爲師。於是，王陽明便爲他改名爲「王艮」，賜字「汝止」。後來，王艮成爲王門泰州學派的創始人，把王陽明的學問傳播到了廣大的底層人群中。

舒芬（1484—1527），字國裳，江西進賢人，學者稱「梓溪先生」。明正德十二年（1517）狀元，授翰林院修撰。後來因明武宗巡遊無度，犯顏直諫，言辭激烈，被廷杖三十，貶爲福建舶司副提舉。[③]適逢王陽明在南昌，舒芬仗著自己博學多才，見面後，向王陽明提問有關律呂（詳見《傳習錄》六二條）的問題。王陽明並沒有回答他的問題，反倒問他有關元聲的問題。舒芬說：「元聲制度頗詳，特未置密室經試耳。」王陽明問：「元聲豈得之管灰黍石間哉？心得養則氣自和，元氣所由出也。《書》云『詩言志』，志即樂之本；『歌永言』，歌即制律之本。永言和聲，俱本於歌。歌本於心，故心也者，中和之極也。」[④]舒芬是從器物層面來看待禮樂，他原本想考一下王陽明，結果王陽明並未跟著他的思路往下走，而是反問了一個很專業的問題，並趁勢從形而下上升到形而上的層面。舒芬聽完王陽明的解釋，歡呼雀躍，當下拜王陽明爲師，成爲他的一名弟子[⑤]。

當時，弟子陳九川、夏良勝等人每天都聽王陽明講學論道。

守仁又以象山之學久抑不彰，牌行撫州府金溪縣，仿各處聖賢子孫事例，免其差役，送其俊秀子弟入學。正德十六年五月，又集門生於白鹿洞，共明心學。

陸九淵與朱熹屬於同一時代人，且同時講學傳道於南宋。但後來，自從天下開始推崇朱熹的學說，陸九淵的學問就逐漸泯滅於世。然而王陽明認爲，陸九淵纔是得孔孟正統之人，但現實是陸九淵的學術思想遭到長期壓制，而未能弘傳開來；朱熹已經從祀孔廟很久了，陸九淵卻仍然被摒棄在孔廟之外；他的子孫更是沒有沾到一點兒祖先的遺澤。看到這種現象，王陽明專門刻印《象山文集》（《陸九淵文集》），並爲其做序，公開表彰陸九淵，而且王陽明還指示撫州府金溪縣[⑥]當地官員，讓他們參照其他聖賢子孫的待遇，免除陸九淵後世子孫的差役，並選送陸家的優秀子弟入學。

---

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十四《年譜二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1277—1278 頁。
② 吳小維編著：《常見典故千條釋譯》，新世界出版社 1993 年版，第 158 頁。
③ 侯福興主編《中國曆代狀元傳略》，中國人事出版社 1998 年版，第 286 頁。
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十四《年譜二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1278 頁。
⑤ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十四《年譜二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1278 頁。
⑥ 陸九淵是撫州金溪（今江西省撫州市金溪縣）人。

「正德十六年五月，又集門生於白鹿洞，共明心學。」白鹿洞是書院名稱，位於江西省九江市廬山市五老峰下。由於朝廷的支持和當地官員的重視，白鹿洞書院位列北宋四大書院（白鹿洞書院、岳麓書院、應天書院、嵩陽書院）之首。但後來，白鹿洞書院於北宋仁宗皇祐年間（1049—1054）毀於戰火。南宋淳熙六年（1179），朱熹執掌南康軍（今江西廬山市）時，親自考察白鹿洞書院遺址，撥款安排專人修葺。第二年（1180），白鹿洞書院修復。書院是建好了，但缺乏師資和生源，故朱熹親自譔寫《洞學榜》，多次延請人員來書院任教，但無一人赴任，無奈之下，朱熹兼任洞主，親自執教，並製定《白鹿洞書院揭示》。朱熹在白鹿洞書院的講學，是他一生講學中的重要環節。除了自己講學之外，他還邀請其他大儒前來，如淳熙八年（1181）邀請陸九淵到書院授課，陸九淵爲此傳講了《論語》中「君子喻於義，小人喻於利」一章。在朱熹的用心經營下，白鹿洞書院是當時赫赫有名的學術中心，一躍成爲天下第一書院，各地學子負笈而來，不絕於道。現在，白鹿洞書院的房屋還在，還有朱熹的塑像，但是裡面空空如也，已失去書院的功能和作用，淪爲了旅遊景區。我曾經考察過白鹿洞書院，它非常美麗，我一下就喜歡上了這個地方。我還感嘆說怪不得當年朱熹如此喜歡白鹿洞書院呢，我也喜歡，明朝的王陽明也喜歡。正德十六年（1521）六月，王陽明也到白鹿洞書院弘揚他的心學去了。

此年六月武宗崩。世宗即位，以守仁功，升其爲南京兵部尚書，參讚機務。又召守仁赴京。但是，朝中的一些人，仍然沒有放過守仁，他們藉口「武宗國喪，資費浩繁，不宜行宴賞之事」，阻止世宗召守仁。是時守仁已到錢塘，被阻，上疏便道歸越省親，得到批准。

「此年六月武宗崩。」正德十六年（1521）六月，明武宗朱厚照去世。新皇帝即位，是爲明世宗（1521—1566 在位），改元嘉靖。

《評傳》這段及接下來的下段內容，對各個事件前後順序的記載有誤，須注意。此段內容出自《王陽明全集・年譜二》：「六月十六日，奉世宗敕旨，以『爾昔能剿平亂賊，安靜地方，朝廷新政之初，特茲召用。敕至，爾可馳驛來京，毋或稽遲』。先生即於是月二十日起程，道由錢塘。輔臣阻之，潛諷科道建言，以爲『朝廷新政，武宗國喪，資費浩繁，不宜行宴賞之事。』先生至錢塘，上疏懇乞便道歸省。朝廷准令歸省，升南京兵部尚書，參讚機務。」[①]

此段大意：王陽明於此年六月十六日接到明世宗的聖旨，命他火速前往北京（但聖旨中並未提到讓他擔任南京兵部尚書和參讚機務）。王陽明於二十日起程，上京途中路過錢塘。當時，朝廷輔臣楊廷和不願意王陽明上京，便安排部下委婉地勸告王陽明要知道進退。於是，王陽明到錢塘後，立即上疏懇請皇帝讓他回家探親。《乞歸省疏》呈上以後，朝廷同意了他的申請。同時，提拔他擔任南京兵部尚書，參讚機務，也就是協助謀劃機密的軍國大事。這是南京的要職。

此年十月，守仁被封爲新建伯。但是，由於輔臣的阻撓，朝廷卻「不予鐵券，歲祿亦不給」。所謂封爵，祇是空頭支票。同事諸臣，「或不行賞而並削其績，或賞未及播而罰已先行，或虛受升職之名而因使退閑，或冒蒙不忠之號而隨以廢斥」。守仁乃再三上疏辭封爵，要求普封將士，沒有被朝廷採納。

正德十六年（1521）十月，朝廷下旨，封王陽明爲新建伯，「歲支祿米壹千石，三代並妻一體追封，給與誥券，子孫世世承襲」[②]。按照明制，設立五等爵位（公、侯、伯、子、男）以封功臣外戚。後來改革，只留下公、侯、伯三等。「新建伯」的爵位等級爲伯爵。伯爵不是官位，榮譽成分居多。本來封爵可以獲得誥券（皇

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十四《年譜二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1281 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十四《年譜二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1283 頁。

帝賜封大臣所頒發的文書）和食祿，但被人從中阻撓，誥券和每年的俸祿都沒有給王陽明。這就讓所謂的「封爵」成了空頭支票。

儘管王陽明再三上書，向朝廷表明心跡，辭謝封爵，請求朝廷不要給他一個人封賞，如果非要封賞的話，就封賞追隨他一起剿匪的有功將士們。但是在內閣首輔楊廷和的主持下，他的申請被駁回，且楊廷和對這些大忠大節之將士或是不行賞，或是剝削其功績，或是賞賜沒到卻懲罰先行，或是給其空升虛名之職，或是誣陷他們不忠而予以廢斥。總之，王陽明遭到了楊廷和的一再打壓。

嘉靖元年（1522）二月，守仁父龍山公卒，守仁在越服喪。此後六年，一直閑居家鄉。

嘉靖元年（1522）二月，王陽明的父親王華去世。按照禮制，他爲父守喪三年。但守喪期滿後，朝廷也沒有通知他回去，以至於他從正德十六年（1521）八月至嘉靖六年（1527）四月，都閑居在家。

八、居越講學

嘉靖元年，守仁居越服喪，自此朝廷六年不召。在這幾年中，守仁無軍務之繁，無政事之雜，可以說是一生中最爲清閑的日子。其《歸興》二首云：「百戰歸來白髮新，青山從此作閑人。峰攢尚憶沖蠻陣，雲起猶疑見虜塵。島嶼微茫滄海暮，桃花爛漫武陵春。而今始信還丹訣，卻笑當年識未真。」「歸去休來歸去休，千貂不換一羊裘。青山待我長爲主，白髮從他自滿頭。種果移花新事業，茂林修竹舊風流。多情最愛滄州伴，日日相呼理釣舟。」[①]

對於朝廷事務，守仁則採取超然態度。是時朝廷大禮議起，沸沸揚揚，不可開交。原來，武宗無後，死後由孝宗之弟興獻王（朱）祐杭（yuán）之子朱厚熜（cōng）繼位，是爲世宗。世宗即位後，就令群臣議生父興獻王尊號。宰輔楊廷和與眾多大臣據前朝故事，主張稱孝宗爲皇考，稱興獻王爲皇叔父，不合世宗意。張璁、桂萼等人爲了陞官，迎合世宗之意，主張尊興獻王爲皇考。雙方幾起幾落，前後爭辯相持三年。最後因世宗的堅持，終於追尊興獻王爲皇考恭穆獻皇帝。其間群臣哭闕力爭，被世宗下獄的達百餘人，被廷杖而死的十餘人。守仁是一禮學專家，但他對興獻王是否該尊爲皇考一事不置一詞。與守仁過從甚密的霍兀厓（yá）、席元山、黃宗賢等人先後皆以大禮見問，守仁祇是不答。守仁嘗夜坐碧霞池，爲詩云：「一雨秋涼入夜新，池邊孤月倍精神。潛魚水底傳心訣，棲鳥枝頭說道真。莫謂天機非嗜欲，須知萬物是吾身。無端禮樂紛紛起（註：『起』應爲『議』，下文據此修改），誰與青天掃宿塵？」[②]所謂大禮之義，在世宗與朝臣看來，是至關重要的大事，而在守仁看來，卻是無謂的事，不足以與問，不值得回答。除了明道和講學，此外的什麼朝廷事務，一概引不起他的興趣。

守仁居越，講學的規模有極大的發展。此時門人日進，比任何時候都多。蕭璆（qiú）、楊汝榮、楊紹芳等來自湖廣；楊仕鳴、薛宗鎧、黃夢星等來自廣東；王艮、孟源、周沖等來自直隸；何秦、黃弘綱等來自南贛；劉邦采、劉文敏等來自安福；魏良政、魏良器等來自新建；曾忭（biàn）等來自泰和。海寧有一老者號蘿石，以能詩聞於江、湖，年六十六（註：應爲「六十八」）游會稽，聞守仁講學，用枴杖肩其瓢笠詩卷，入門長揖（yī）上坐，頗有傲氣。守仁與之論學，蘿石深有領悟，即稱弟子。鄉人以其老，勸其不必自討苦吃，蘿石不從，說自己從守仁學，即是有幸逃離苦海，遂自號從吾道人。王龍溪少年任俠，經常出入酒肆賭場，而求見守仁，一睹眉宇，便稱弟子。以後，龍溪發展守仁的良知學說，在晚明思想界有著廣泛的影響。此時，郡守南大吉以座主稱門生，辟（pì）稽山書院以聚四方學者。嘉靖四年十月，門人又在越城西門光相橋東立

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 784 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 786 頁。

陽明書院，以納來學之人。

由於從學者日眾，「宮剎卑隘，至不能容。蓋環坐而聽者三百餘人。先生臨之，只發《大學》萬物同體之旨，使人各求本性，致極良知以至於至善，功夫有得，則因方設教。」[①]門人黃修易（註：應爲黃省曾）回憶說：「先生初歸越時，朋友蹤跡尚寥落。既後四方來游者日進。癸未年已後，環先生而居者比屋，如天妃、光相諸剎，每當一室，常合食者數十人；夜無臥處，更相就席；歌聲徹昏旦。南鎮、禹穴、陽明洞諸山遠近寺剎，徙足所到，無非同志游寓所在。先生每臨講席（註：據原典，『席』應爲『座』），前後左右環坐而聽者常不下數百人，送往迎來，月無虛日，至有在侍更歲，不能徧記其姓名者。每臨別，先生常嘆曰：『君等雖別，不出在天地間，苟同此志，吾亦可以忘形似矣。』諸生每聽講出門，未嘗不跳躍稱快。嘗聞之同門先輩曰：『南都以前，朋友從游者雖眾，未有如在越之盛者。此雖講學日久，孚信漸博，要亦先生之學日進，感召之機申變無方，亦自有不同也。』」[②]

嘉靖三年八月，守仁宴門人於天泉橋，時值中秋，月白如晝，參與的門人有百餘人，酒半酣，歌聲漸動，久之，有的投壺，有的擊鼓，有的泛舟，各盡其興。守仁賦《月夜》二首，其二雲：

處處中秋此月明，不知何處亦群英？
須憐絕學經千載，莫負男兒過一生！
影響尚疑朱仲晦，支離羞作鄭康成。
鏗然捨瑟春風裡，點也雖狂得我情。[③]

守仁是異常欣賞曾點的狂者胸次的，他也是以「吾與點也」的孔子自視的。平心而論，守仁居越的講學規模和深度，都超過了當年的孔子。

與日益擴大的教學規模相一致，守仁此時的哲學思想亦日臻成熟。黃宗羲論守仁學成有三變說：「居越以後，所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊。如赤日當空而萬象畢照。」[④]黃宗羲所說的「所操益熟，所得益化」是指守仁的致良知之教。這是符合事實的。這從他此時所寫的詠良知的詩裡也可以看出。《詠良知四首示諸生》云：

個個人心有仲尼，自將聞見苦遮迷。
而今指與真頭面，祇是良知更莫疑。

問君何事日憧憧？煩惱場中錯用功。
莫道聖門無口訣，良知兩字是參同。

人人自有定盤針，萬化根源總在心。
卻笑從前顛倒見，枝枝葉葉外頭尋。

無聲無息[⑤]獨知時，此是乾坤萬有基。
拋棄[⑥]自家無盡藏，治[⑦]門持缽效貧兒。[⑧]

---

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十五《年譜三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1290 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三《語錄三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 118 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 787 頁。
④ 〔清〕黃宗羲著，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第七冊《明儒學案》卷十，浙江古籍出版社 1992 年版，第 201 頁。
⑤ 應爲「臭」，下文據此修改。
⑥ 應爲「卻」，下文據此修改。
⑦ 應爲「沿」，下文據此修改。
⑧ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 790 頁。

又《示諸生》三首其一雲：

爾身各各自天真，不用求人更問人。

但致良知成德業，謾（màn）從故紙費精神。

乾坤是易原非畫，心性何形得有塵？

莫道先生學禪語，此言端的（dì）爲君陳。[①]

守仁的這些良知詩，自然、順暢、富於理趣。能以詩的形式如此充分地表達哲學理論，在歷史上是不多的。

需要指出的是，這一時期，守仁還提出了他的著名的四句教：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」[②]並諄諄告誡他的高足弟子錢德洪與王畿說：「二君已後與學者言，務要依我四句宗旨……，以此自修，直躋（jī）聖位；以此接人，更無差失。」[③]又說：「二君以後再不可更此四句宗旨。此四句中人上下無不接著。我年來立教，亦更幾番，今始立此四句。」[④]四句教是守仁對自己思想的總結，它的提出，是其心學成熟的標誌。

但是，隨著守仁學說影響的擴大，嫉恨他的人亦與日俱增。嘉靖初，御史程啟充、給事毛玉承宰輔意，攻擊守仁之學爲異學。在誹謗面前，守仁表現了異常的冷靜。其時陸澄爲刑部主事，上疏爲守仁辯護。守仁寫信制止說：「無辯止謗，嘗聞昔人之教矣。況今何止於是！四方英傑以講學異同，議論紛紛，吾儕（chái）可勝辯乎？惟當反求諸己，苟其言而是歟（yú），吾斯尚有未信歟，則當務求其非，不得輒是己而非人也。使其言而非歟，吾斯既以自信歟，則當益求於自慊（qiè），所謂『默而成之』『不言而信』者也。然則今日之多口孰非吾儕動心忍性，砥（dǐ）礪（lì）切磋之地乎？」[⑤]他並不計較別人的謗議，表現了一個學者少有的大度精神。

嘉靖二年二月會試，朝廷發策以心學爲問，而暗地裡批判守仁。參加會試的門人徐珊讀《策問》，心想：「我怎能昧著良心去討好時俗呢？」不答而出。而歐陽德、王臣、魏良弼（bì）直接發揮守仁的學說，主考亦無可奈何，加以錄取。錢德洪下第而歸，深恨時事乖戾（lì），見守仁，守仁卻高興地對他說：「聖學從此將大明天下了。」德洪不解：「時事如此，爲什麼還說大明天下呢？」守仁說：「我的學說怎麼可能徧告天下之士？現在試錄以此爲題，雖窮鄉僻壤也無不知道。如果我的學說不對，天下就會有人起而求其真。」[⑥]充分表現了守仁的自信和求真精神。

嘉靖六年五月，守仁被薦征廣西思田，由此結束了居越六年的講學活動。

居越講學。

所謂「居越講學」，其實就是在他的家鄉講學。這個時候，他已經提出了致良知教。所以，在這六年裡，他講授的主要內容是致良知教。

我這麼多年讀書、研學、修行下來的體會是，如果一個人的思想、心智、境界都很成熟，衹要給他三年時間，足夠他講透自己的學問了；如果多給一點兒時間，比如五六年，就更是沒有問題了；若是給上十年的時間，那就非常奢侈了。無論是誰，哪怕是聖人，他一輩子的學問一旦成熟以後，就算再複雜再深奧，歸納、

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 790 頁。
② 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十五《年譜三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1307 頁。
③ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十五《年譜三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1307 頁。
④ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十五《年譜三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1307 頁。
⑤ 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十五《年譜三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1286 頁。
⑥「南宮策士以心學爲問，陰以辟先生。門人徐珊讀《策問》，嘆曰：『吾惡能昧吾知以幸時好耶！』不答而出。聞者難之。曰：『尹彥明後一人也。』同門歐陽德、王臣、魏良弼等直接發師旨不諱，亦在取列，識者以爲進退有命。德洪下第歸，深恨時事之乖。見先生，先生喜而相接曰：『聖學從茲大明矣。』德洪曰：『時事如此，何見大明？』先生曰：『吾學惡得遍語天下士？今會試錄，雖窮鄉深谷無不到矣。吾學既非，天下必有起而求真是者。』」（〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十五《年譜三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1287 頁。）

總結出來也就幾個方面、幾個主題，給他三年時間，足夠讓他講透了。所以，不要擔心你沒有機會把你的觀點闡述出來，先不要著急，你把你這一輩子都用來成長、成熟，一旦成熟到極致，開花結果了，祇需要給你三年時間，就可以把你的智慧留下來了。這三年時間，你不論是用來寫書還是用來講學，或者兩者同時進行，都可以。在此之前，所有的著作、講話都是鋪墊，皆爲序章。

王陽明也是如此。儘管王陽明的壽命不長，只活了五十七歲，但是上天已經給了他足夠的時間和機會，也就是六年的居越講學，讓他留下自己的智慧和洞見。就這點來說，王陽明是幸運的！想當年，上天也是只給了孔子五六年時間。

魯哀公十一年（前 484），在周遊列國十多年以後，孔子終於回到了魯國。這時，他已經六十八歲了。自此直到魯哀公十六年（前 479）去世的五六年間，他只做了兩件事：第一，帶弟子；第二，刪《詩》《書》、定《禮》《樂》，著《春秋》。爲了避免別人打擾他，他辭去了一切應酬，而且他還放話出去——有事別找我（沒事更別找我）。可以說，孔子一生中的幾件曠古絕今的事業——培養出七十二賢弟子，《詩》《書》《禮》《樂》的刪定，主要是在他回國後到臨死前的五六年完成的。所以，對於一個思想境界成熟的人，三年乃至四五年時間，絕對足夠讓他把自己的學說完整地闡述出來了。

相比之下，上天似乎更加偏愛王陽明先生，給了他六年時間，比孔子還多了一年。而且在這六年裡，王陽明沒有受到任何打擾。由於他是居家服喪，並未辭官，所以，他仍然是有俸祿的。他拿著俸祿卻不用去朝廷做事，就在家裡講學、帶弟子、寫作。這六年太重要了！他的思想因此得以完整地保留下來，惠及我們，讓我們今天有機會學完整的《傳習錄》及陽明的其他著作。如果沒有這六年，何來《傳習錄》？沒有《傳習錄》，我們這些後人就不知道陽明心學是什麼東西了，或者說只知其名，不知其內容。現在，我們不光知其名，而且還知道它完整的內容，都是拜這六年所賜。這六年對王陽明很重要，對王陽明的弟子也很重要，對我們這些後人更爲重要。正是這六年的講學生涯，讓他把自己的優秀品格和思想智慧全部留給了後人。

嘉靖元年，守仁居越服喪，自此朝廷六年不召。在這幾年中，守仁無軍務之繁，無政事之雜，可以說是一生中最爲清閑的日子。其《歸興》二首云：「百戰歸來白髮新，青山從此作閑人。峰攢尚憶沖蠻陣，雲起猶疑見虜塵。島嶼微茫滄海暮，桃花爛漫武陵春。而今始信還丹訣，卻笑當年識未真。」「歸去休來歸去休，千貂不換一羊裘。青山待我長爲主，白髮從他自滿頭。種果移花新事業，茂林修竹舊風流。多情最愛滄州伴，日日相呼理釣舟。」

「越」原指春秋戰國時期古越國所在地，後來代指浙江或浙東地區，王陽明的家就在浙江越城（山陰），所以稱「居越」。王陽明居家服喪，連續幾年都沒有繁雜的軍務、政事，相對清閑，他正好利用這段時間從事講學活動。這兩首《歸興》寫得很不錯，前面都是寫景，後面藉景抒情，非常有意境。詩歌意思比較簡單，無須過多解釋。

我們重點探討這兩句：「而今始信還丹訣，卻笑當年識未真。」「還丹訣」全稱「九轉還丹」，「還」即躍升，「丹」指內丹，「訣」即口訣、竅訣。從「還丹訣」的名字就可以看出，它屬於道家文化。道家的內丹術，從開始結丹到最後所謂的先天神丹，中間有九個層次（次第），「轉」「還」都是指不斷地往上躍升。「九轉」指修行境界經過九次躍升，最終形成「先天神丹」。

普通人一聽到「丹」這個詞，會聯想到一個發著光的圓陀陀的東西，或白色或黑色，估計以白色居多，可能還泛著像月光一樣的光芒。這是我們對「丹」的理解。最開始的丹確實如此，但經過不斷的躍升，最後的神丹已經不是圓陀陀、光亮亮的東西了。這個最高的「先天神丹」是什麼呢？它是能夠讓我們脫胎換骨的東西，其實就是先天智慧、先天元神。「先天元神」即《道德經》裡的玄覽之智（簡稱「玄智」），佛家稱

之爲般若，儒家稱之爲本心、良知、天性或無相光，各家文化表述用詞不同，但所指的是同一個東西，因爲心性衹有一個。

雖然心性是唯一的，通向心性的道路卻有三條——真、善、美。早期的道家走的是美之路，但唐宋以後的道家忘了初心（美之路），開始走上了真之路，與佛家匯合了，因此唐代以後的內丹是道家跟佛家結合的產物。如果不瞭解這一點，那麼很多人看到唐代以後的那些道士、僊家和丹師們的著作，一定會把它當成佛家著作。因爲從遣詞造句到立意內涵，無論從哪個方面看，這些經典完全類似於佛家著作，就連經首的那句「爾時」，都是學佛家的。

佛經中說佛在什麼地方講經，道家經典就改成太上老君在什麼地方。比如：某一日，太上老君坐在三十三天之上，大放光明，普照群氓，突生大悲憫心，決定傳九轉還丹於群氓，度生死，過善惡，結苦海，登僊界。於是老君化作一道光，來到一個叫李蒙的修道者面前。李蒙正在打坐，忽見老君現前，一時手足無措。老君告李蒙曰：「無量善哉！今授爾等九轉還丹之術，爾等諦聽，當爲汝說。」乍一聽，除了經文名字不一樣，其他的不都和佛經基本一樣嗎？類似於這樣的道經特別多。接著，老君曰：「九轉還丹者。第一步，先閉目靜神，跏趺而坐，調息入靜，心繫神穴（下丹田）。觀照神穴處有一金粟，閃閃發光，守之勿失，久而久之，則金粟慢慢變大。……」這就是太上老君傳授九轉還丹的口訣。就這樣，不斷地講授，一部道經就產生了。

每一個大的教派，隨著不斷的發展，都會逐漸分化成多個教派，道家也是如此。以唐代爲分水嶺，唐代之前道教主要分爲修符籙、煉外丹兩大類別。唐宋以後，隨著內丹術逐漸取代外丹術，道教也逐漸分成兩大派：一半是主修符籙的龍虎山正一派（也稱「符籙派」），一半是主修內丹的全真派（也稱「內丹派」）。

符籙派的代表就是正一派。正一派（正一道）的始祖是張道陵。張道陵（34—156），原名張陵，字輔漢，沛國豐（今江蘇豐縣）人。曾在鶴鳴山修道，永和六年（141）創立道派，名「正一盟威之道」（簡稱「正一道」）。凡入道者須出五斗米，故被稱爲「五斗米道」。傳到了第三十八代的時候，掌教爲張與材，當時的政府敕封張與材爲「正一教主，主領三山符籙」。自此，歷代天師必須接受官方冊封，得到冊封後均以「正一教主」身份出現，並統領江南閣皂山、龍虎山、茅山等三大符籙道派。此後除《道德經》外，《正一經》亦爲其主要經典，并發展出以符籙齋醮（jiào）、降神驅魔爲主要宗教活動的神霄派、清微派、東華派、淨明派、太一道等教派，它們均屬正一派。生活中，正一派允許結婚生子；修行上，其最大的特點是擅長符籙齋醮、畫符唸咒。正一派現在迅速式微，原因是解放戰爭時期，正一教擁護國民黨，因此國民黨逃亡台灣時，帶走了正一教的掌教張恩溥（此派的掌教一定姓張）。從那之後，正一教的信眾就四處散落，這幾十年不僅沒有發展，反而不斷地萎縮，現在只有江西龍虎山、嶺南及香港等很小的一片地方還存在零星的信眾。

兩千年來，中國有兩大文化世襲爵位：一個是儒家孔子後裔的世襲封號「衍聖公」[①]，另一個就是道教的「天師」封號。自張道陵開始，傳至民國期間的張恩溥已是六十三代（張恩溥的父親——六十二代天師張元旭的封號在民國年間被民國政府廢黜，所以到張恩溥（pǔ）這一代時，已經沒有所謂朝廷的冊封之說了，只不過他依然被尊爲道教的代表人物）。國民黨逃亡台灣時，就挑選儒佛道各家代表人物一起帶過去：儒家代表是孔德成[②]、佛家代表是章嘉呼圖克圖[③]、道家代表是張恩溥。

---

① 衍聖公：孔子後裔封號。西漢時，始封孔子後裔孔均爲褒成侯，三國魏改宗聖，晉、宋稱奉聖，北魏稱崇聖，北齊稱恭聖，均爲侯爵。北周及隋文帝封鄒國公。隋煬帝改封紹聖侯。唐初稱褒聖侯，開元中追諡孔子爲文宣王，封其後裔爲文宣公。宋仁宗至和二年（1055）改封世襲「衍聖公」，掌奉闕裡廟祀。後相沿不改。1935 年，改稱「大成至聖先師奉祀官」。（參見夏征農等主編《辭海》第六版，上海辭書出版社 2009 年版，第 2643 頁。）

② 孔德成（1920—2008），出生百日，奉北洋政府徐世昌大總統明令，承襲「衍聖公」爵位。1935 年，國民政府改封號爲「大成至聖先師奉祀官」。1949 年國民黨政府退守台灣，孔德成隨遷往台灣，復建台北家廟，歷任大成至聖先師奉祀官、「考試院院長」及「總統府資政」，兼任台灣大學中文系教授，開設商周青銅葬器、三禮綜合研究、金文等課程。2008 年於台北辭世。（參見楊樹增：《〈論語〉校釋譯論》，山東人民出版社 2018 年版，第 481 頁。）

③ 此處指第七世章嘉呼圖克圖，第七世章嘉呼圖克圖名爲羅桑貝丹日貝仲美（1892—1958），又名卻央益希多傑，互助卻藏灘人，光緒二十五年（1899）入京，封爲「札薩克掌印喇嘛」，民國初年加封爲「昭因闡化宏濟光明大國師」，仍管北京、內蒙古、察哈爾、五台山、熱河、多倫諾爾等處寺廟，曾

孔德成是孔子七十七世孫，第三十一任衍聖公。章嘉呼圖克圖（章嘉活佛）是藏傳佛教格魯派四大活佛之一，四大活佛分別爲達賴喇嘛、班禪額爾德尼、章嘉呼圖克圖、哲布尊丹巴呼圖克圖。自第二世章嘉呼圖克圖起，歷代章嘉一直都是清朝的國師，曾爲康熙、雍正、乾隆等歷任皇帝灌頂傳法，地位極其尊崇，在格鲁派的威望仅次于达赖和班禅，故章嘉是最能代表佛教的大师之一。张恩溥是天师道第六十三代掌教，被蒋介石带到台湾后，在台湾去世。这就是道家主修符箓的龙虎山正一派的大体情况，下面说说主修内丹的全真派的情况。

内丹派到北宋后慢慢演化成五派[①]：王重阳的北派（北宗）、张伯端[②]的南派（南宗）、陆潜虚[③]的东派、李涵虚[④]的西派、李道纯[⑤]的中派。后来，其他几派逐渐式微，只有王重阳创立的北派——全真道（道家南宗后来与北宗合并）独步天下。全真派又细分出七支，为重阳祖师七大弟子（马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二）分别创立，再后来其他六派也逐渐消失，只剩下长春真人丘处机[⑥]创立的龙门派，因此龙门派几乎等同于全真派。

发展到现在，正一派及内丹派中的东派、西派、南派、中派等，包括武当山的张三丰[⑦]祖师创立的三丰派，皆几近凋零或失传，很多都已成了一个虚名。真正有传承、有实名、有信众的，主要就是全真龙门派。总之，其他流派不断地萎缩，龙门派则不断地发展壮大，遍布大半个中国。

龙门派以内丹见长，尤其擅长九转还丹，他们主要是修九转还丹。九转还丹一直是龙门派的镇派之宝、最高大法以及核心大法。并不是任何人都有机会学习的。一般的道士，只学习一些道家的斋醮（jiào）科仪之术，或简单的吐纳养生，不会得到九转还丹的传承。只有那些追随师父很多年，师父观察了他多年，觉得他确实是可造之才，才会慎重地传予他九转还丹。在传授的时候，师父并不是给他大量地讲授经论，而是像禅宗那样就讲授几句口诀，弟子祇需按照师父教的口诀去闭关修行就可以了。

前文中提到的“正法眼藏”是引用佛家禅宗的。此处，王阳明又引用了道家的“还丹诀”。他说“而今始信还丹诀”，我们千万不要当真，不要按照字面的意思，猜测他是不是又开始重新相信道家？实际上，他没有重新相信道家。他只是这么一说，主要还是借还丹诀来说良知。此处若是把还丹诀理解成“良知”，整句诗的意思就非常清楚了。也就是说，我们完全可以把“而今始信还丹诀”替换为“而今始信良知诀”，如今我才真的相信良知的功效，“却笑当年识未真”，忍不住笑叹当初的见识太过浅薄。

任大總統府高等顧問、國民政府蒙藏委員會委員、蒙旗宣化使等職。（參見嚴正德、王毅武主編《青海百科大辭典》，中國財政經濟出版社 1994 年版，第 975 頁。）

① “自宋代道教内、外丹分立、外丹（炼丹术）衰败内丹（炼内气）兴盛后，形成了全真道王重阳的北宗和张伯端的南宗。至陆西星，在两宗以外创立东派，并成为内丹东派的始祖。此后，到清朝又出现西派和中派，合称道教内丹五派。”（参见邹祥凤主编《兴化历代名人》，北京燕山出版社 2001 年版，第 62 页。）

② 张伯端（984—1082），全真道南五祖之一。字平叔，天台（今属浙江）人。自称在成都遇异人（一说刘海蟾），授以金液还丹诀，遂改名用成，号紫阳。著有《悟真篇》。后世奉为南宗或紫阳派初祖，称紫阳真人。（参见夏征农等主编《辞海》第六版，上海辞书出版社 2009 年版，第 2875 页。）

③ 陆潜虚（1520—1606），名西星，号长庚，青年时读儒书，后倾全力于丹功，自言在修炼期间，吕洞宾曾亲临其北海草堂，住二十多天，密传丹法，于是遂开东派丹功。著有《方壶外史十五种》、《道缘汇录》、《宾翁自记》（吕祖的自传）、《南华融墨》等。（参见苏华仁编《道家南宗丹道修真长寿学》，山西科学技术出版社 2012 年版，第 12 页。）

④ 李涵虚，原名元植，四川乐山县人，自称于峨嵋山遇吕洞宾，授以大道，于咸丰六年（1856）成道，乃改名西月，字涵虚，号长乙山人，又称圜峤（qiáo）外史。对陆潜虚非常尊敬，整理其《道缘汇录》《宾翁自记》为《海山仙迹》，并重订《吕祖年谱》。（参见苏华仁编《道家南宗丹道修真长寿学》，山西科学技术出版社 2012 年版，第 13 页。）

⑤ 李道纯，生卒年不详，宋末元初道士。字元素，号清庵，又自号堂蟾子。都梁（今湖南武冈）人，得白玉蟾弟子王金蟾授受，为玄门宗匠。其学以全真道南宗为主，兼取北宗。著有《护命经注》《大通经注》《全真集玄秘要》等。（《中国大百科全书》选编，中国大百科全书出版社 1990 年版，第 31 页。）

⑥丘处机（1148—1227），亦作“邱处机”。道教全真道北七真之一。字通密，号长春子，登州栖霞（今属山东）人。十九岁时在宁海拜王重阳为师而出家为全真。重阳死后，他潜修于龙门山，形成龙门派。成吉思汗召见于雪山，尊为神仙，尊“大宗师”，总领道教。其弟子李志常撰有《长春真人西游记》，对此记载甚详。死后，元世祖忽必烈褒赠“长春演道主教真人”封号，世号长春真人。著有《摄生消息论》《大丹直指》《磻 pán 溪集》等。（参见夏征农等主编《辞海》第六版，上海辞书出版社 2009 年版，第 1842 页。）

⑦ 张三丰，元、明著名道士。名通，又名全一，字君实（一作“君宝”），号玄玄子。以其不修边幅，人称张邋遢。辽东懿州（今辽宁彰武西南）人。自称张天师后裔。传说其丰姿魁伟，大耳圆目，须髯如戟。游止无恒。明朝初年，自称“大元遗老”。行踪莫测。天顺三年（1459）诏封通微显化真人。后人编有《张三丰先生全集》，收入《道藏辑要》。（《中国大百科全书》选编，中国大百科全书出版社 1990 年版，第 31—32 页。）

诗歌，是文学的一种表达方式，有它独特的表现手法，比如夸张、双关（字面上是一个意思，却暗藏着另一个意思）、拟人、比喻、反复等。诗歌最怕着实了理解，所以，我们不能那么死心眼，要听出它的话外音。比如唐代诗人李白说：“黄河之水天上来。”这句诗我们听听就行，不要真去追问黄河之水是不是从天上来的，看看它到底是从哪里来的。实际上，黄河是从三江源（长江、黄河、澜沧江）来的，附近的地貌是草原。也就是说，它是来自雪山、草原，而不是天上。那我们是否就可以据此说：“李白，你的诗是错的，经过我的实地考察，黄河之水不是从天上来的！”如果我是李白，就会觉得你这个人真无趣，根本就不会欣赏诗，不懂诗和远方，没有诗情画意。“黄河之水天上来”，它只是表达一种诗意、诗境，而不是真实的记录。同理，“还丹诀”的字面意思是说道家的九转还丹，事实上，他不是谈内丹，仍然是在谈论他的良知学。

“归去休来归去休，千貂不换一羊裘。青山待我长为主，白发从他自满头。种果移花新事业，茂林修竹旧风流。多情最爱沧州伴，日日相呼理钓舟。”与上面的诗一样，为诗中佳品，意境内涵兼具。

对于朝廷事务，守仁则采取超然态度。是时朝廷大礼议起，沸沸扬扬，不可开交。原来，武宗无后，死后由孝宗之弟兴献王（朱）祐杭（yuán）之子朱厚熜（cōng）继位，是为世宗。世宗即位后，就令群臣议生父兴献王尊号。宰辅杨廷和与众多大臣据前朝故事，主张称孝宗为皇考，称兴献王为皇叔父，不合世宗意。张璁、桂萼等人为了升官，迎合世宗之意，主张尊兴献王为皇考。双方几起几落，前后争辩相持三年。最后因世宗的坚持，终于追尊兴献王为皇考恭穆献皇帝。其间群臣哭阙力争，被世宗下狱的达百余人，被廷杖而死的十余人。

王阳明在家居丧期间，朝廷发生了一件大事。事情的起因是：明武宗短寿而且没有子嗣，朝廷遵照《皇明祖训》里“兄终弟及”[①]的原则，尊奉兴献王祐杭的儿子朱厚熜继位。实际上，这里使用“兄终弟及”的原则本来就是很勉强的，因为按照《皇明祖训》，当皇帝没有子嗣的情况下，必须册立与皇帝同母同父的弟弟。但明武宗朱厚照本来出身就比较卑微，他是明孝宗与宫女所生，并无其他兄弟。按照礼法，须在皇室中寻找一人将其过继到皇帝明孝宗的名下，默认其与明武宗为同胞兄弟，这样才能使用“兄终弟及”的原则。经过排查，还在服丧中的兴献王的次子朱厚熜符合条件。就这样，朱厚熜以明孝宗之子、明武宗之弟的身份继承皇位，史称“明世宗”。

明世宗即位后，就下旨让朝廷诸位大臣商讨他的生父朱佑杭的尊号。按道理，他以明孝宗之子的身份继承了皇位，就应该尊明孝宗为皇考，尊自己的生父为皇叔父。但明世宗不这么认为，他的想法是尊自己的生父为皇考，尊明孝宗为皇伯父。围绕这两种观点，朝廷上下分为两派，一派以杨廷和与众大臣为代表，一派以张璁、桂萼为代表。这个争论前后持续了三年多。最终，明世宗胜出。

事件主要脉络是：正德十六年（1521）十月，追尊父亲兴献王为兴献帝。嘉靖三年（1524）正月，桂萼请改称明孝宗为皇伯考。嘉靖三年四月，追尊兴献帝为本生皇考恭穆献皇帝。嘉靖三年九月，确定明孝宗为皇伯考，其皇后为皇伯母，尊献皇帝为皇考。[②]据《明史》记载，面对明世宗的一意孤行，“廷臣伏阙固争，下员外郎马理等一百三十四人锦衣卫狱。癸未，杖马理等于廷，死者十有六人。”[③]朝廷大臣跪在大殿中，极力争辩，认为世宗这样做极度不妥。明世宗下令将以马理为代表的一百三十四人关入锦衣卫狱。隔了几天，又将他们带上大殿，看看他们有无更改的可能。但是他们依然坚持己见，绝不退缩。世宗下令，对他们施以

①《皇明祖训》：“凡朝廷无皇子，必兄终弟及，须立嫡母所生者，庶母所生，虽长不得立。若奸臣弃嫡立庶，庶者必当守分勿动，遣信报嫡之当立者，务以嫡临君位，朝廷即斩奸臣。”http：//read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=206432.0，访问日期：2023 年 8 月 31 日。
②〔清〕张廷玉等撰：《明史》卷十七，中华书局 1974 年版，第 216 页、第 218 页、第 219 页。
③〔清〕张廷玉等撰：《明史》卷十七，中华书局 1974 年版，第 219 页。

廷杖，当天就打死十六人。所以，前文提到王阳明被廷杖以后还能活下来，是很幸运的，因为很多人在廷杖下就被打死了。

守仁是一礼学专家，但他对兴献王是否该尊为皇考一事不置一词。与守仁过从甚密的霍兀厓（yá）、席元山、黄宗贤等人先后皆以大礼见问，守仁只是不答。守仁尝夜坐碧霞池，为诗云："一雨秋凉入夜新，池边孤月倍精神。潜鱼水底传心诀，栖鸟枝头说道真。莫谓天机非嗜欲，须知万物是吾身。无端礼乐纷纷议，谁与青天扫宿尘？"所谓大礼之义，在世宗与朝臣看来，是至关重要的大事，而在守仁看来，却是无谓的事，不足以与问，不值得回答。除了明道和讲学，此外的什么朝廷事务，一概引不起他的兴趣。

面对朝廷的大礼仪之争，尽管王阳明是礼学专家，但在当时，他却从未针对此事公开表态。哪怕是与他关系密切的朋友和弟子问他的意见，他都一言不发。因为在王阳明看来，所谓的大礼仪事件，都是不足挂齿的小事，他连过问的兴趣都没有，其他的人爱怎么闹就怎么闹，随他去。他只关心倡明圣学和讲学。上面这首《碧霞池夜坐》，根据最后两句来看，应该是在大礼仪事件期间写的。此处不讨论整首诗，重点讨论两句："潜鱼水底传心诀"和"须知万物是吾身"。

"潜鱼水底传心诀"。"潜鱼水底"，是指王阳明自己如同潜在水底游荡的鱼儿一般，以普通老百姓的身份潜藏在社会底层，也即潜藏于人群深处。他之所以这么做，是为了一件大事因缘：传心诀。传心诀是指传中华"十六字心法"——"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中"，即十六个字是传心口诀。所有的儒家体系或曰孔孟体系，全部是围绕着这十六个字而展开，都是对这十六个字的发挥。宋明理学中有一句话——"存天理灭人欲"，也是紧扣这十六个字而立论：存天理即存道心，灭人欲即灭人心。做工夫就是"惟精惟一"，惟精惟一的"惟"意为"做"。"惟精惟一"可以理解为：越来越纯粹，越来越升华，越来越成长。纯粹、升华、成长到什么程度呢？"允执厥中"。"允"即允许、认可，"执"即到达，"厥"即其，"中"就是涅槃。"允执厥中"合起来的意思是：许可你到达"中"的状态或曰境界。《中庸》对"中"字有一个明确的定义："中也者，天下之大本也"[①]。反过来说也成立："天下之大本谓之中"。那么"天下之大本"是什么呢？就是心性本身，就是先验智慧，就是自律道德，就是良知。"中"和"心性""先验智慧""自律道德""良知"是同义词。因而我们也可以说"良知者，天下之大本也""天下之大本谓之良知"。

"须知万物是吾身"。诞生于孔孟之前的《周易》强调"易"为天地之本，它"范围天地之化而不过，曲成万物而不遗"。"范"：法。"围"：周。"化"：化育。"过"：偏失。"范围天地"意为管理、掌控和主宰天地万物。"曲成万物"指创造万物、呈现万物。总之，"易"不仅创造天地万物，而且管理、掌控和主宰着天地万物。

我们天天说《周易》，那么什么是《周易》呢？《周易》的"周"是一个朝代的名称，指周朝。"易"是从相对的客体一面对心性的称呼，简而言之，"易"就是心性。

如果我们仔细研究儒佛道三家学问，就会發現它们任何一家都包含着两个侧面：一是从相对主体面讨论心性，二是从相对客体面讨论心性。如果从相对主体面论心性，称为从心入性，因为主体就是心，从主体面入即从心入；如果从相对客体面论心性，称为从性入心，因为客体就是性，从客体面入即从性入。儒佛道三家都有这一共性，一旦深入进去就会發現它们似乎有两个体系。具体到儒家也是如此。比如"阳明心学"，一听这个名字，就知道它是从心入性，是从主体面讨论心性。而《周易》体系则是从性入心，是从客体面讨论心性。无论是从心入性，还是从性入心，只是入路不同，结果是一样的：最终都能达到心性的本质、本体和真相。

① 潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版，第 47 页。

如果我们把儒佛道三家放在两千五百年的历史中来看，不同的流派以及不同流派的代表性大师和人物，有的是从心入性，有的是从性入心。那么，到底是从心入性的多，还是从性入心的多？总体而言，这两个阵营的人数旗鼓相当。儒佛道三家皆是如此。这就说明从心入性、从性入心这两个方面都是代有才人出、代有大师出、代有代表性的著作诞生。以儒家为例，北宋时就有很多大师，都能如“北宋五子”那样做到两者都不偏废，在他们的学问中，谈心的和谈性的比重差不多，他们是当谈性的时候则谈性，当谈心的时候则谈心，是把心和性相对分开来谈的。那么到了陆九渊（陆象山）时，他就没有把这两者相对分开，而是完全混为一体，把性隐没在心中，主要谈心，但是他反过来也可以说：“我谈心的所有观念、思想，如果我愿意，都可以转化成谈性，因为它们都是在讨论本性。”陆九渊单从心入，很少谈性。即使有谈性的，也不是单独谈，而是把性纳入心中来谈，称“纳性入心”或“以心纳性”。这是陆九渊学问的一个重大特色或特性。他之前的北宋诸子学问都没有这个特性，因此，他的学问被称为“陆子心学”。

陆子心学又被王阳明照单全收，全部继承了下来，成了“阳明心学”。王阳明继承了他的前辈陆象山以心含性、以心化性的特点，几乎不谈性，完全谈心。阳明学里几乎没有涉及《周易》学也即“易学”，之所以如此，是因为王阳明是从心入，不是从性入，所以阳明学是“心学”，不是“性学”，而《周易》学是儒家的性学——从性入心之学。王阳明虽然时常引用前辈们的语言，但几乎没有引用《周易》，所以《周易》学在他这里没有得到继承和弘扬。只有孟子的心学和从尧舜禹传下来的“十六字心法”，在王阳明这里获得了淋漓尽致的发挥和传承。

易学是一条路，是从上古圣人伏羲传下来的；“十六字心法”是一条路，是从尧舜禹传下来的。这是两条上古传承之路，最后汇通在周初三圣（周文王、周武王和周公）那里，成为一门学问。但这门学问在上古时期，实际上是两个源头：心学源头是尧舜禹的“十六字心法”，旨在传心；性学在儒家来说就是易学，易学就是性学，那么性学、易学源头就是上古圣人伏羲，伏羲画八卦始有易。

易学界有句话叫“易更三圣”，此即“传承三代”之意。“三圣”包括始画八卦的上古圣人伏羲、推演《周易》精微的周文王、传承易学精义的孔子。

第一圣是伏羲。伏羲是圣人，是他画出了八卦：☰（乾）、☱（兑）、☲（离）、☳（震）、☴（巽）、☵（坎）、☶（艮）、☷（坤）。每一卦都是由三爻（纯阳爻，或者纯阴爻，或者阴爻、阳爻混合）组成的。所谓“爻”是指组成卦的直线，中间未断的爻称为“阳爻”，中间有断的爻称为“阴爻”。据《周易·系辞下》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”[①]“包牺氏”：古书多作“伏羲”“伏牺”。古时候，伏羲教化天下时，观天法地，始画八卦。他在哪里画的八卦呢？据考古学家考证，伏羲画八卦的地方位于现在的甘肃省天水市郊区，现在的名字叫“卦台山”，目前已成为国家 3A 级旅游景区。

第二圣是周文王。周文王（前 1152—前 1056）是周朝的奠基者，姓姬名昌，周太王之孙，季历之子。传说周太王公亶父的少子季历和其孙姬昌皆性情和顺，为人谦恭，是贤德之人。故公父传位季历，人称“西伯侯”。西伯侯季历又传位于姬昌，姬昌继承父位之后，改称“西伯昌”。为整顿朝纲，他礼贤下士，起用能人，得到贤臣辅佐，势力日益强盛。当时，姬昌、九侯、鄂侯担任商朝三公。纣王见三公逐渐势大，十分畏惧，借故虐杀了九侯和鄂侯。[②]而崇侯虎趁机向纣王进谗言：“西伯侯积善累德，诸侯们都响应他的号召，这样下去，对大王您的统治大不利啊！”[③]于是纣王便将他囚禁于羑里，也就是现在的河南省汤阴县城。他就利

① 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社 2004 年版，第 533 页。
② 参见白卓然、张漫凌编撰：《中国历代易学家与哲学家》，黑龙江人民出版社 2018 年版，第 3 页。
③〔汉〕司马迁：《史记》卷四《周本纪》，中华书局 1959 年版，第 116 页。

用这几年时间，把从伏羲那里一代代传下来的八卦进行了一番推演、改造、创造。史载：“其囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦。”[①]

他在羑里期间，将原来的伏羲八卦推演为六十四卦。在此基础上，他给卦的每一个爻都添加了文字，也就是指出每一爻的意思。每一个爻代表什么意思呢？在早期文字形成之前，都是口口相传，只有有机会接受口传，才会知道它的意思，若是未接受口传，是不会知道意思的。就这样，世代口口相传，传到了周文王这里。周文王觉得不能再口传下去，因为传久了容易走样，还是转换成文字保存起来更稳妥。于是，他就开始用文字记录每个爻的意思。在这个过程中，他做了适当发挥，添加了自己的见解。从此以后，每一卦的每一个爻都有了文字解释，这些文字解释被称为“爻辞”。有的解释是几个字或几句话，有的则是几段话，详略有所不同。每一个爻有爻辞，每一个卦有卦辞。也就是说，六十四卦就有六十四个卦辞；而每一个卦有六个爻，六十四卦就有三百八十四爻，但乾卦、坤卦比较特殊，相比其他六十二卦，多出一爻（乾卦多出“用九”一爻，坤卦多出“用六”一爻），因此六十四卦实际上有三百八十六爻。为了便于理解，现举乾卦、坤卦为例：

乾：元，亨，利，贞。（卦辞）

初九，潜龙勿用。（爻辞）

九二，见龙在田，利见大人。（爻辞）

九三，君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。（爻辞）

九四，或跃在渊，无咎。（爻辞）

九五，飞龙在天，利见大人。（爻辞）

上九，亢龙有悔。（爻辞）

用九，见群龙无首，吉。（多出的一爻）

坤：元，亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主，利。西南得朋，东北丧朋。安贞吉。（卦辞）

初六，履霜，坚冰至。（爻辞）

六二，直方大，不习无不利。（爻辞）

六三，含章可贞；或从王事，无成有终。（爻辞）

六四，括囊，无咎无誉。（爻辞）

六五，黄裳，元吉。（爻辞）

上六，龙战于野，其血玄黄。（爻辞）

用六，利永贞。（多出的一爻）[②]

如上，“元，亨，利，贞”是乾卦的卦辞，“元，亨，利牝（pìn）马之贞。君子有攸往，先迷后得主，利。西南得朋，东北丧朋。安贞吉”是坤卦的卦辞。

“潜龙勿用”“见龙在田，利见大人”“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”“或跃在渊，无咎”“飞龙在天，利见大人”“亢龙有悔”分别为乾卦六爻的爻辞；“履霜，坚冰至”“直方大，不习无不利”“含章可贞；或从王事，无成有终”“括囊，无咎无誉”“黄裳，元吉”“龙战于野，其血玄黄”分别为坤卦六爻的爻辞。“见群龙无首，吉”是乾卦多出来的一爻——“用九”爻的爻辞；“利用贞”是坤卦多出来的一爻——“用六”爻的爻辞。

卦有了卦辞，意味着自此以后，卦不再仅有符号了，除了符号之外，它还有文字。

---

① 〔汉〕司马迁：《史记》卷四《周本纪》，中华书局 1959 年版，第 119 页。

② 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社 2004 年版，第 1—5 页、第 21 页、第 25—29 页。

第三圣是孔子。到了孔子的时候，他对卦辞及爻辞又有一些总结、发挥。不仅如此，他的几个直系弟子也有总结和发挥，表面上看，这些总结和发挥好像都是出自孔子的弟子之手，但实际上，那些名义上出自弟子之手的，里面很多话其实是孔子说的。后人就把孔子及其弟子对卦辞及爻辞的注解和发挥合在一起，总共收集了十篇谈易的文章，命名为“十翼”[①]。为什么称为“十翼”？因为这十篇文章相当于让《周易》拥有了十双翅膀。这是一种自谦，意在表明它们不是主体，而是不重要的翅膀而已。其实，《十翼》全部都是哲理性著作，是儒家孔子及其门人七十二贤对《周易》进行研究、解读和发挥之后产生的智慧结晶，代表着易学已经成熟到前所未有的高度。

《十翼》里饱含儒家的仁义礼智信。但它是从客体角度、宇宙论角度来谈论仁义礼智信，把仁义礼智信、温良恭俭让等儒家的基本理念和基本德目放大到天地之间，形成了道德秩序就是宇宙秩序、道德属性就是宇宙属性的思想。这就是儒家易学。

从此以后，历代大儒对《周易》都有不同角度的注释：有时候是针对其中的某一句进行发挥而撰写成书，有时候是针对其中的某一卦（如乾卦或坤卦或别的什么卦）予以发挥写出一本书。这在历史上都很常见。这样渐渐地形成了一个博大精深、传承久远的儒家易学体系。儒家的易学体系就是儒家的宇宙论，也是儒家的性理之学，因为它是从性入，或者说是从相对客体面入。

需要强调的是，东方人的宇宙观是从存在论角度来谈宇宙，而不是从结构论角度来谈宇宙，因此东方的宇宙观跟西方的宇宙观，也就是西方自然科学的宇宙观，两者之间有着本质上的差别。

西方物理学有个重要分支叫“天体物理学”，俗称“宇宙学”，它主要研究宇宙中的各种天体，如行星、恒星、“白洞”[②]、“黑洞”[③]、星云等，以及整个宇宙的矛盾、运动和发展规律。[④]被称为“现代最伟大的物理学家之一”的史蒂芬·霍金[⑤]就是研究“黑洞”的专家。“黑洞”是天体物理学的重要研究对象，是一个极为困难的物理学难题，而这一难题被霍金攻克了。正是因为这一点，有很多人认为他是比爱因斯坦还要伟大的科学家。一句话，这种天体物理学（宇宙学）是典型的自然科学的分支，是从结构（形构）角度谈物理学。而以《周易》为代表的东方文化，所讨论的是存在角度的宇宙学，这是两种完全不同的学问。

现在产生一个问题：通过东方文化的存在角度看到的事物，和通过自然科学的形构角度看到的事物，这两者之间是什么关系呢？是同一个事物。但是角度不同，出来的效果、结果自然就不同。非常像一首诗所说的那样：“横看成岭侧成峰，远近高低各不同。”同样一座山，横着看就成了岭，侧着看就成了峰。除此之外，还有远看、近看、高看、低看。我站在远处看是一个样子，站在近处看是一个样子，站在高处看又是一个样子，站在低处看却是别的样子。这样一来，六个角度就有了六种结果。

同一个事物，如果从存在角度（或者说透过形而上的先天智慧、先验智慧）来看，用儒家的话说，叫透过良知来看，它呈现在我们眼前的是一个样子。如果透过自然科学的显微镜来看，透过自然科学家的眼睛来

---

① 即《易》的《上彖》《下彖》《上象》《下象》《上系》《下系》《文言》《说卦》《序卦》《杂卦》十篇，相传为孔子所作，总称“十翼”。

② 白洞：一种由广义相对论预言的、内部性质与黑洞相反的特殊天体。是一种奇异的强引力源。它与黑洞一样，有封闭的边界，能将周围的物质吸积于边界，形成物质层。但其内部性质与黑洞相反，聚集在内部的所有物质只能从中心向外运动，绝不能反向运行；不允许外部区域的任何物质和辐射进入边界以内，只允许内部的物质和辐射经边界向外散逸；聚集于中心奇点附近的超密态物质由内向外喷射，与周围的物质猛烈碰撞，并释放出巨大的能量。目前还未被观测所证实，作为一种理论模型，可在一定程度上解释一些高能天体现象，它对类星体的质量集中、能量极大的特性及其空间分布所展现的演化效应的解释，对背景 X 射线、γ射线、射电爆发等现象的解释，都较之其他模型的解释更接近观测结果。（金哲等编著：《新学科辞海》，四川人民出版社 1994 年版，第 35 页。）

③ 黑洞：一个逃逸速度超过光速的空间区域。使人造地球卫星绕地球运转的最低速度为 7.9km/s。逃离地球进入太空所需的最低速度为 11.2km/s，挣脱太阳的引力成为星际飞船必须的最小速度为 16.7km/s，从太阳表面发射能够脱离太阳系的逃逸速度为 617km/s。逃逸速度不仅与天体质量有关，还与其半径有关。密度越大，天体的半径就越小，表面处的引力就越大。因此，质量与太阳相近，半径与地球差不多的白矮星，其逃逸速度为 6450km/s。质量与太阳相近，半径只有 10km 左右的中子星，其逃逸速度竟达 160000km/s 之巨。由此可知，随着天体质量和密度的加大，逃逸速度将不断增加，终于会达到需要具有光速才能逃逸出去的程度。逃逸速度大于光速的天体，就是任何东西（包括光）都不能从其中逃逸的天体，也就是黑洞。（参见任兰亭主编《大学物理教程》下，石油大学出版社 1999 年版，第 341 页。）

④ 中国科学技术情报研究所编《国外自然科学发展动向资料汇编》，中国科学技术情报研究所 1972 年版，第 117 页。

⑤ 斯蒂芬·霍金（Stephen Hawking，1942—2018），出生于英国牛津，获得英国剑桥大学博士学位。被世界公认为是继爱因斯坦之后最杰出的理论物理学家，是对 20 世纪人类观念产生了重大影响的人物之一。

看，它呈现在我们眼前的完全是另外一个样子。千万记住：这是同一个事物，但看出的结果却有种种不同。“到底哪个样子是正确的呢？”话不能这么问，两个样子都正确。再进一步讲，自然科学通过望远镜看到的天体宇宙，如太阳系、银河系乃至河外星系，或“白洞”“黑洞”等现象都是正确的。而在此过程中所探索出来的定理和规律也是一种真理，这种真理是形构真理，形构真理也是真理。因此，自然科学探索出来的是真理，我们无论如何也不能否定它是真理的事实。

不久之前，我偶然看到一个视频，里面有一位中国的自然科学家说：“你们不要相信自然科学里面的任何规律和法则，也不要相信里面的任何数学公式。因为自然科学里面就没有真理，它处在持续发展中，所有的结论都是临时性的结论。说不定哪一天，现在中学、大学里学习的物理学的规律、定理、公式全部都被推翻、否定，这是完全有可能的。因此，自然科学里面没有真理，规律、定理、公式之类的都不可信。”我对此种观念不予认同！只要稍懂科学发展史的人都知道，自然科学确实是在不断地向前发展，在这个过程中也确实在不断地修正，甚至否定之前的结论，这些都是不争的事实。但不能因为后人对前人进行了否定和修改，而就此否定自然科学的真理性。前后發現的都是真理：只不过之前發現的是比较浅表的真理，后来發現的是一些更深层的真理。比如，牛顿力学三大定律（惯性定律、加速度定律、作用力与反作用力定律）肯定是真理，但它们是形构真理中比较浅表的真理。到了爱因斯坦，他又發現了比牛顿所發現的定律更深层的形构真理。我们就用更深层的形构真理，来取代或修改此前比较浅表的形构真理。这两者之间是一种浅和深的差别，不是真和假的区别。牛顿發現的真理仍然是真理，直到现在，我们还在使用牛顿力学三大定律。如果牛顿發現的真理是假的，那我们为什么直到现在还在使用它们？这足以证明自然科学有其真理性的一面。所以这个科学家是在偷换概念。

自然科学所發現的每一个理都是真理，而不是假理，这种真理统称“形构真理”。而《周易》所探索出来的真理，是事物的“存在真理”。存在真理是否也存在浅表和深层的说法？当然是存在的。《周易》学还在发展，这意味着我们会越来越發現存在真理中更深层的真理。如果存在真理一开始就被我们發現完了，那么这门学问就不存在发展的问题了，因为已经没有更深层的真理需要去探索。事实上，我们像一层一层地剥洋葱一样，还在往更深层处推进和发展存在真理。也就是说，我们之前探索的是比较浅表的存在真理，还有更多更深层的存在真理有待于我们进一步去發現。因此，一代一代的人不断地撰写研究《周易》的著作，相比之前，这些著作总有一些新發現、新发明。不管它是什么样的新發現、新发明，总之，它是存在真理。

《周易》的宇宙学是存在角度的宇宙学，或者叫心性角度、生命角度、道德角度、良知角度的宇宙学，或者叫形而上的、先天的宇宙学。它有别于西方的通过望远镜看见的太阳系，乃至银河系等的宇宙学。一个是形而上宇宙学，一个是形而下宇宙学；一个是先天宇宙学，一个是后天宇宙学；一个是生命宇宙学，一个是物理宇宙学。我们通过这些就能明显区分两者的巨大差异。这两种宇宙学谁对谁错？不能说谁对谁错，两者都是真理，两种都对。易学的真理是存在真理，爱因斯坦、史蒂芬·霍金研究的相对论、黑洞学说是形构角度的宇宙学真理，我们无须争论到底是《周易》的宇宙论正确，还是通过哈勃望远镜观察到的宇宙论正确，两者都是真理，两种宇宙论都是正确的。但是，如果我们把两种真理或者两种宇宙论毫无原则地混淆在一起，则是完全错误的。现在，有相当一批人试图用“白洞”、“黑洞”、相对论、量子力学来解释易学，这是拉郎配，完全是在胡闹，因为这完全是两种不同的宇宙观、宇宙学、宇宙论、宇宙智慧，它们是不能混淆的。

中国的易学体系下的宇宙观、宇宙学是典型的生命科学，我们完全可以换一个概念，易学宇宙观就是生命宇宙观，易学宇宙论就是生命宇宙论，它属于生命科学的一个重要分支学科——生命宇宙学。我们讲《周易》，就是在讲生命宇宙学。注意，生命宇宙学和现在物理学意义上的宇宙学是完全不一样的，里面精彩备至。

其实，《周易》学就是中国人自己的极乐净土学，《周易》世界就是净土世界。它是和印度流传过来的佛教的极乐世界、西方流传过来的基督教的天堂世界，完全不同的净土世界观。它是一个真正意义上的纯属于我们中国自己的正宗的学问——中国净土世界观、中国净土世界论、中国净土内部结构论，或者中国净土内部关系论。但现在出于文化禁忌和政治正确的缘故，这个词在某种意义上已经成为一种忌讳、禁忌，不方便使用。只要一使用，大家就会说你搞迷信。所以，学术一定要在绝对自由下才能茁壮成长，一定不能被政治、世情、世风绑架。一旦被绑架，学者就不能自由思维、自由讲学、自由发挥；一旦失去自由，学术就只剩下空壳，就没有生命力，就不会再成长、发展。从理论上讲，学术不应该有禁区，但在现实中，学术是有重重禁区的。我们学习阳明心学时，就会發現王阳明那个时代也有很多的学术禁区。同样，我们这个时代也有很多禁区。

再回到“须知万物是吾身”。“万物是吾身”是在什么意义上的“万物是吾身”？这点很难说明白。从《周易》开始，到孔子、孟子，再到北宋诸子，最后到王阳明，一直都在强调“吾与万物一体也”“万物即吾身也”“民胞物与”[①]的理念，就是我们与万民一体、与万物一体。那么，究竟是在什么层面、什么意义上说我们和万物、万民是一体的？这是就心性层面来讲的。

就现象世界而言，我是我、你是你、山是山、水是水，不可能是一体的。水和人怎么可能是一体呢？不可能。在现象世界是物各付物的，就是万事万物都是他自己：山是山自己、水是水自己、男人是男人自己、女人是女人自己、老人是老人自己、孩子是孩子自己。总之，我不是你，你不是我，所有的事、所有的人都是他自己，而不是别的，这就是物各付物。这就是现象世界。

但在本体世界，所有的人（包括我们自己在内）、所有的物都是从心性中显化、呈现出来的。我们来源于同一心性：同根、同源、同体、同心、同性。因此，从本体论或心性层面上讲，我们与万物是一体的。

我们为什么没有發現自己与万物是一体的？因为我们的心性、良知没有呈现。如果我们的良知呈现了，“我们与万物是一体”这一结论就会随着良知的呈现而呈现，良知呈现得越清晰，就把“我们与万物一体”的真相呈现得越清晰。当良知彻底呈现，与我们的身心彻底融为一体、打成一片后，那时再来看自己和万物，我们眼中只会看到自己与万物完完全全是一体的，看不到任何的独立、分别。打个比方，心性相当于大海的水，万物（包括我们）是大海中的鱼虾，鱼虾全部在海水中畅游。但是，两条鱼互相看着，鱼只看见了鱼，只是看到对方游了过来、自己游了过去，就是在它们的眼中只看到了对方，它们忘记了水的存在，或者说它们没有看到水。就像我们看到了山，山看到了我们，我们看到了狼，狼看到了我们，虽然我们和山、狼，乃至万物都生活在本体、母体——心性（无相光）之中，但我们都看不见心性（无相光），这就是常人的状态。

如果哪一天，无相光（心性）呈现，一旦呈现，主客同时呈现，既呈现在内部主体中，也呈现在外在客体也即外在世界中。此后，无相光越来越清晰、越来越清晰，当清晰到一定程度，我们就会發現，这个无相光（心性）其大无外，大到没有尽头；其小无内，它比分子、原子还小，小到没有尽头。它无限小又无限大，笼罩在万物中。任何事物都有一个极限或终点，我们的心性即无相光即内在的光明的呈现也有一个极致。那么，它呈现到极致会是什么结果呢？所有的事物都成为无相光中映现出来的一个影像，或者说无相光制造出来的一个形体。这个时候，包括我们身心在内，所有的事物已经不是事物，只是无相光中映现出来的一个动态的、立体的光态存在：这个世界只有无相光，再无你我，再无事物。

如果单凭想象，这种境界非常难以理解。最能帮助我们理解的就是电视机。我们看电视的时候，看到电视机里播放出来的山和水，似乎很真切，好像真山真水一样，再辅以声音——能听到哗哗的流水声、呼呼的风动声，就更加真切了。但是，电视里播放的一切，全部是电发出来的光，再从光里呈现出来的影像。但是

① 北宋张载在其《正蒙》中明确地提出“民胞物与”这一思想：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。”（〔宋〕张载撰，林乐昌编校：《张子全书》增订本，西北大学出版社 2021 年版，第 42 页。）

影像特别逼真，里面播放出来的山水比真实的山水还要真，就这样它成功地骗过了我们的感官，我们就以为电视机里是真的山水。但你把电视机拆开来看，能看到里面有山有水吗？只有一些电子零件，压根没有真山真水。

同理，当心性，或曰明体、光明呈现到极致的时候，小到原子，大到银河系、河外星系等万事万物，包括你、我、日、月、山、河在内，全部都是光中的影像。虽说都是光中的影像，但不同的文化体系看到的还是会有差别，这就叫同中又有异。要讲清楚这些差别，需要具体到儒佛道各家，看我们是从哪家文化体系入手。

如果是从儒家入，当光明笼罩天地以后，包括身心、日月山河在内的这一切都是善的呈现，它们都是善的不同存在样态、状态和形状，仅此而已。山是善以山的形式呈现，水是善以水的形式呈现，人是善以人的形式呈现，狗是善以狗的形式呈现。总之，一切万物都是善的呈现。因此，这个宇宙除了善还是善，一切都变成了善。

如果是从佛家入，当光明笼罩天地以后，整个世界呈现的就是真，一真一切真。

如果是从道家入，当光明笼罩天地以后，整个世界呈现的就是美。我们再来看眼前这座山，就是美组成的山，而不再是石头组成的山；再看水，也是由美组成的水，而不再是水分子组成的水。总之，山也是美，水也是美，一切都是美的不同呈现、表现，一切都是美之舞。

美可以用无限种方式来呈现，善也可以用无限种方式来呈现，真也可以用无限种方式来呈现。总之，除了真善美，再也没有其他。在那种情况下，我们就可以说，我与万物一体也，我与万物都是心性的化现，也即真善美的化现，就像电视机里的所有山水都是从光里化现出来的一样。从光的化现这个角度而言，电视机里的山、水、人没有任何差别，我们看到的只是外相或显相上的差别。显相上，这是山、这是水、这是人，电视机放什么就呈现什么。但如果我们理解了电视机的本质，那么，所有的山之相、水之相、人之相其实都是光相，都是光演绎出来的、呈现出来的，其本质都是光。

明白了这个原理，我们再来看现实世界的事物。就表面来看，山是山、水是水，但是在心性光明里，我们都是心性光明化现出来的，都只是一束光而已。而且还都是真善美里的一束光化现出来的——不是真化出来，就是美化出来，就是善化出来。总之，我们都是从一束光化现出来的，整个世界其实是不存在的，只有真善美。如果从儒家的角度而言，除了善以外，这个世界什么都没有，因为善就是心性，心性就是善。

其实，不仅儒家讲万物一体，佛家、道家都讲万物一体，它们只是用不同的术语来讲同一件事情。佛家讲万物一体是怎么讲的呢？佛家说，我即法界，法界即我。“法界”就是佛家的宇宙，“我即法界，法界即我”等于“我即宇宙，宇宙即我”。儒家则一再说“民胞物与”。

但是，这个问题在自然科学中是永远无解的。在自然科学中，人永远是人，狗永远是狗，山永远是山，树永远是树，水永远是水，太阳系永远是太阳系，银河系永远是银河系，河外星系永远是河外星系，总之是物各付物。如果你和爱因斯坦在一起喝咖啡，他边喝边听你讲“我就是火星，火星就是我！”听了你的话后，他肯定一口咖啡就喷了出去：“这真是一个疯子，胡说八道！你是火星，火星是你？火星在哪里，你又在哪里？你没发烧吧？”因此，在自然科学中，永远不能谈万物与我一体，这是不成立的。谁要是说这话，一定会被科学家笑掉大牙，因为这是不可能的。“我就是我家门前那棵树，我家门前那棵树就是我”，这种话你要是讲给中国人听，完全可以。但你要是讲给外国人听，他们肯定会认为你这个人疯了，脑子又有问题了，都错位了几千年了，看来没救了。说自然科学都发展了这么多年，他们还在搞“我就是树，树就是我”那一套疯话。外国人就是这样看待我们，他们理解不了我们说的是什么。我们说的是存在宇宙观，他们说的是形构宇宙观。这就是文化差异。

在东方存在宇宙观（存在论、先验智慧、良知世界、生命世界、本体世界、形而上世界）里，我们和泰山、华山等本就是一体的：它就是我，我就是它，它生活在我的世界中，我生活在它的世界中，高度融合为一，没有任何差别。这实际上就是佛家所说的：佛生活在净土中，净土是客体，佛是主体，主体与客体高度统一，客体就是主体的呈现。比如，西方极乐世界的某棵树会讲佛法，树上的一只小鸟也会讲佛法。这只小鸟会多少法？阿弥陀佛会多少法，它就会多少法。因为它是阿弥陀佛的化现。你在西方极乐世界所看到的山、水、小鸟、树、风全部都是阿弥陀佛的化现。因此，在极乐世界（佛国世界）中，主体即客体，客体即主体——务必注意这个“即”字。客体不是纯客体，客体不是客体的客体，客体是主体的客体；主体不是主体的主体，主体是客体的主体。

如果你来到《周易》的世界，在《周易》的世界里看到泰山，其实你是看到了孔子；如果你在《周易》的世界看到了孔子，就是看到了泰山。因为泰山是孔子的泰山，孔子是泰山的孔子，孔子是主体存在的泰山，泰山是客体存在的孔子。他们是一回事。

如果你来到良知的世界，在良知的世界里看到会稽山，其实你是看到了王阳明；如果你在良知的世界里看到了王阳明，就是看到了会稽山。因为会稽山是王阳明的会稽山，王阳明是会稽山的王阳明，王阳明是主体存在的会稽山，会稽山是客体存在的王阳明。他们也是一回事。

这里用经验智慧很难理解。而西方人全部生活在经验智慧中，没有一丝一毫越出经验智慧之外，他们的世界是彻头彻尾的经验智慧的世界，所以，他们只能理解经验智慧的世界的事情，无法理解先验智慧的世界的事情。他们用经验智慧来理解我们所说的先验智慧的世界，除了会产生一连串的误会之外，还是误会，而且永远地误会下去，他们根本就理解不了东方文化里的先验智慧。

这就是为什么我们一再强调不可用经验智慧来擅自领悟和强行解释先验智慧，以及建立在先验智慧之上的智慧体系之所在。但现在的学者做的事情恰恰就是用西方经验智慧强行解释先验智慧，用经验知识强行解释先验知识，把先验知识经验化，把先验世界经验化，于是就没有了先验世界。没有了先验世界，也就没有了建立在先验智慧之上的智慧体系。因此，所有的先验智慧体系，现在都被篡改成经验智慧体系了。这就是我们这个时代的悲哀，也是这个时代的巨大问题之一。

在我们大人先生们的不懈努力和艰苦奋斗下，一百多年来，中国文化已经被肢解、改造、扭曲得面目全非了，已经找不到本来面目了。儒佛道全都是这样，所以，这个时代没有真儒学、真佛学、真道学了，有的都是已经被改造以后的不知道是什么的学问。我们现在还要抽丝剥茧，一点儿一点儿地把它们还原回去，把佛学恢复为佛学、儒学恢复为儒学、道学恢复为道学，总之把中国文化恢复为其本来面目。但这个还原不是一天两天也不是一代两代的事，估计需要几代人的努力才能实现。这是个非常细致、麻烦却必须做的工作。

这个时代的人讨论王阳明的学问，如果王阳明听了，一定是听了半天也不知道他们在谈什么，忍不住问：“请问，你们在谈谁的学问？”对方回答：“我们在谈明代思想家王阳明的学问。”王阳明听了后说：“那你们继续，我先走了。”他一定会是这个反应。连他都不认识他“自己的学问”了，因为阳明学已经被改造得面目全非了。孔孟的学问也是如此。我们现在谈的已经不是原汁原味的孔孟之学了，而是被改造以后的孔孟之学。

现在最大的问题是用经验智慧改造先验智慧，用经验知识改造先验知识。更麻烦的是，我们绝大多数人直到现在还没有發現我们的病根在哪儿，没有發現我们的问题出在哪儿，以为自己在干一件十分伟大的事情。所以，在这件事情上依然乐此不疲地继续改造着。在好几代教授鞠躬尽瘁、死而后已的不懈努力下，终于，阳明学被改造得面目全非了，以至于连王阳明自己都不认识阳明学了。

以上是“须知万物是吾身”的阐释。限于篇幅，此处只梳理出一个大概。若是彻底阐述透彻，需以整个儒学为背景，但现实不允许。

守仁居越，讲学的规模有极大的发展。此时门人日进，比任何时候都多。萧璆（qiú）、杨汝荣、杨绍芳等来自湖广；杨仕鸣、薛宗铠、黄梦星等来自广东；王艮、孟源、周冲等来自直隶；何秦、黄弘纲等来自南赣；刘邦采、刘文敏等来自安福；魏良政、魏良器等来自新建；曾忭（biàn）等来自泰和。海宁有一老者号萝石，以能诗闻于江、湖，年六十八游会稽，闻守仁讲学，用拐杖肩其瓢笠诗卷，入门长揖（yī）上坐，颇有傲气。守仁与之论学，萝石深有领悟，即称弟子。乡人以其老，劝其不必自讨苦吃，萝石不从，说自己从守仁学，即是有幸逃离苦海，遂自号从吾道人。王龙溪少年任侠，经常出入酒肆赌场，而求见守仁，一睹眉宇，便称弟子。以后，龙溪发展守仁的良知学说，在晚明思想界有着广泛的影响。此时，郡守南大吉以座主称门生，辟（pì）稽山书院以聚四方学者。嘉靖四年十月，门人又在越城西门光相桥东立阳明书院，以纳来学之人。

先解释一个地名。“直隶”：旧省名。明称直隶于京师的地区为“直隶”。洪武初建都南京（后改称“京师”，永乐初复旧。今江苏南京市），以应天等府为直隶。自明永乐十九年（1421）成祖迁都北京（今北京市）后，又称直隶北京的地区为北直隶，简称“北直”，相当今北京、天津两市，以及河北大部和河南、山东的小部地区；直隶南京的地区为南直隶，简称“南直”，相当今江苏、安徽、上海两省一市。清顺治初以北直隶为直隶省，南直隶置为江南省，辖境依旧。雍正后北直隶辖境扩至今河北北部，内蒙古、辽宁一部。1928 年改北直隶为河北省。[①] “任侠”：指见义勇为，扶助弱小。

王阳明居越期间，讲学规模巨大，前来求学拜师的学者络绎不绝，他们来自天南海北，其中有湖广地区的萧璆、杨汝荣、杨绍芳；广东地区的杨仕鸣、薛宗铠、黄梦星；直隶地区（此处指南直隶，即江苏、安徽、上海地区）的王艮、孟源、周冲；南赣地区的何秦、黄弘纲；江西安福地区的刘邦采、刘文敏；江西新建地区的魏良政、魏良器；江西泰和地区的曾忭。

在众多的门人当中，有一位来自浙江海宁地区的老人，号萝石。据《明儒学案》，萝石原名董沄（yún），字复宗，号萝石，晚号从吾老人，浙江海盐人。以能诗闻江、湖间。[②]他早年以擅长做诗闻名于江、湖地区（江西和湖南地区，也可引申为远近闻名）。六十八岁的时候，他在会稽山游历的时候，听闻王阳明正好在附近讲学，便用自己的拐杖挑着随身物品，如舀水用的瓢、蓑衣斗笠和诗卷等，前去拜访王阳明。可以想见这是怎样的场景：董萝石随时挑着他的随身物品，因为天气阴晴不定，下雨时就把这个蓑笠披在身上当作雨衣，瓢就用来舀水，还随时随地带上诗卷。六十八岁的一个老翁，挑着这么一个担子，挺滑稽也挺另类的。

与王阳明见面之后，不像其他人那样只是略微欠身致意，而是深深地鞠了一躬，不等主人邀请，也不做任何谦让，径直坐在上位，行止傲人。等到与王阳明一番论学之后，被王阳明的才学折服，当下拜王阳明为师。由于他已经是六七十岁的人了，家乡的人就劝他别折腾了。他拒绝了乡人们的劝告，认为自己有幸拜入王阳明门下，才堪堪（勉强）踏上了重生之门。自那以后，他以“从吾道人”行走于世。

当年董萝石拜见王阳明时，还跟王阳明的徒弟何生秦感叹：此前以为世上没有圣贤之学，才将情志寄托于诗词山水之间，现在听了阳明先生的良知之说，仿如突然之间把自己从梦中喊醒，醒悟到自己过去的言行跟那些贪功求名之辈有什么分别？始信自己遇到了真圣贤、真圣学，愿拜阳明先生为师，终身侍奉，才不虚度此生。原文记载于《从吾道人记》中，摘录如下：

（董萝石）谓阳明子之徒何生秦曰：“吾见世之儒者支离琐屑，修饰边幅，为偶人之状[③]；其下者贪饕（tāo）争夺于富贵利欲之场；而尝不屑其所为，以为世岂真有所谓圣贤之学乎，直假道于是以求济其私耳！故遂笃

① 参见夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 2940 页。
② 〔清〕黄宗羲著，沈善洪主编：《黄宗羲全集》第七册《明儒学案》卷十四，浙江古籍出版社 1992 年版，第 329 页。
③ 偶人：指用土木陶瓷等制成的人形物，这里指儒者刻板、教条。

志于诗，而放浪于山水。今吾闻夫子良知之说，而忽若大寐之得醒，然后知吾向之所为，日夜弊精劳力者，其与世之营营利禄之徒，特清浊之分，而其间不能以寸也。幸哉！吾非至于夫子之门，则几于虚此生矣。吾将北面夫子而终身焉，得无既老而有所不可乎？”[①]

王阳明的重要弟子之一王龙溪（王畿）也是在这个时候入的门。王龙溪早年好行侠仗义，总是游荡于酒吧赌场这些地方。当他求见王阳明之后，光是瞻仰了一眼王阳明，就被他的圣贤气象所吸引，马上执弟子礼。后来成为浙中王门的创始人。王阳明还有一个弟子——王艮，他俩的名字容易混淆，须注意区分。前文已经详细介绍过他们，这里不再赘述。

嘉靖四年（1525）正月，郡守南大吉是那一届科举考试的主考官，即便如此，他也向王阳明持弟子礼。南大吉想要为圣贤之道尽一份力，于是授意山阴县县令修葺稽山书院。[②]稽山书院修缮后，成为王阳明讲学的重要场所。同年十月，其他弟子又在越城（指浙江绍兴）西郭门内的光相桥以东，设立“阳明书院”。两个书院建立之前，他们居无定所，饮食无着，不便于学习，也不便于管理。书院建立之后，王阳明有了讲学场所，把听讲的学生都纳入书院，这样方便统一管理，统一食宿，统一学习。

由于从学者日众，“宫刹卑隘，至不能容。盖环坐而听者三百余人。先生临之，只发《大学》万物同体之旨，使人各求本性，致极良知以至于至善，功夫有得，则因方设教。”

据《年谱》，此处指稽山书院的情况。因为前来问学的太多，以至于书院都显得狭小不堪了。最多的时候，圈里圈外大概有三百多人。王阳明每次来到学院，只向诸位学子开示《大学》里万物同体的宗旨，启迪各人自求本心，让其在“致良知”上做工夫以期达到圆满、完美的境界，待其做了一定的工夫确有所得，则进一步因材施教。此处提到《大学》也在讲万物同体，实际上，整个儒家都在讲万物同体，或曰“民胞物与”。

门人黄修易（注：应为黄省曾）回忆说：“先生初归越时，朋友踪迹尚寥落。既后四方来游者日进。癸未年已后，环先生而居者比屋，如天妃、光相诸刹，每当一室，常合食者数十人；夜无卧处，更相就席；歌声彻昏旦。南镇、禹穴、阳明洞诸山远近寺刹，徙足所到，无非同志游寓所在。先生每临讲座，前后左右环坐而听者常不下数百人，送往迎来，月无虚日，至有在侍更岁，不能遍记其姓名者。每临别，先生常叹曰：‘君等虽别，不出在天地间，苟同此志，吾亦可以忘形似矣。’诸生每听讲出门，未尝不跳跃称快。尝闻之同门先辈曰：‘南都以前，朋友从游者虽众，未有如在越之盛者。此虽讲学日久，孚信渐博，要亦先生之学日进，感召之机申变无方，亦自有不同也。’”

“门人黄修易回忆”有误，据《王阳明全集》，该段应为黄省曾所录[③]。关于这段经历，王阳明的弟子黄省曾回忆道，王阳明刚刚回到浙江会稽山阴（越城）的时候，同门还是很少的，零星几人而已。等到嘉靖二年（1523）后，人就多了起来。众多学子就以王阳明家的房子为中心，临时搭建了许多简陋的小屋。尽管如此，依然不能住下，以至于会稽山远近的寺庙古刹，无一不是学子们游历寄居之处。人员众多，一个房间里有时会有几十个人在一起吃饭。而到了晚上的时候，因为床铺空间有限，只能轮换着睡觉。有的人睡上半夜，有的睡下半夜。睡上半夜的人，到了时间，赶紧起床，让给之前上半夜没有睡觉的人。睡了一半的人起来后，只能在那里熬着。可见他们当时求学是多么不容易。除此之外，这些学子们还爱唱歌，从早到晚，甚至通宵达旦。

---

① 〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷七《文录四》，上海古籍出版社 1992 年版，第 248 页。
② 《尊经阁记》：“越城旧有稽山书院，在卧龙西冈，荒废久矣。郡守渭南南君大吉既敷政于民，则慨然悼末学之支离，将进之以圣贤之道。于是使山阴令吴君瀛拓书院而一新之，又为尊经之阁于其后。”（〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 255 页。）
③ 〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷三《语录三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 102 页。

“‘先生每临讲座，前后左右环坐而听者常不下数百人，送往迎来，月无虚日，至有在侍更岁，不能遍记其姓名者。’”王阳明每次来讲课，听众都有数百人。王阳明每天都来讲课，诸学子也很上进，风雨不辍，没有一天不在讲学听讲中度过。他们很多人甚至连过年都不忍心离去，还要继续守在王阳明身边，陪着他一起过年。在过去，中国人非常注重除夕夜的团圆。只要没有特别的事情，年前一定要回家，以便全家人过一个团圆年，即使有事情，也等过完年再去办理。而这些人里有相当一部分人就不回家过年了，还不是一个两个，而是多到连名字都记不清了。由此可见，当时的人有多么好学。

这有两个原因：一方面是阳明心学魅力巨大，吸引力极强；另一方面是当时的学风旺盛。总之与当时的人好学有极大关系，要是听说哪里出了一位大师，大家便会蜂拥而至。放到现在，很难有那样的盛况，因为现代人不想学、不好学，即使有大师，不仅不会觉得欢喜，反倒会认为大师关他什么事情。大师能给他带来钱财吗？不能！能带来名利吗？也不能！既然不能带来钱财名利，当然会说“大师关我什么事”这样的话。

那时候的人好学，现在的人喜欢钱财，只能说各有所好。等我们中华民族什么时候再恢复好学之风，那将是我们民族的大幸。那时候中华民族又能恢复文明之邦、礼仪之邦的气象了。我们曾经是文明之邦、礼仪之邦，但现在不是了，我们现在是金钱之邦、道德堕落之邦、迷茫之邦。

“‘每临别，先生常叹曰：“君等虽别，不出在天地间，苟同此志，吾亦可以忘形似矣。”’”此句的意思是：你们不要以为今天分别了，我们从此就相隔千万里。其实，只要咱们师徒都在致良知，那么在良知世界、生命世界中，我们分分秒秒都没有分开，我们就像孪生兄弟一样，是真真正正、不折不扣的一体。这句话里面依然暗含着“民胞物与”的思想，还是在谈“万物与我一体”的老问题。大家一起相处几年，弟子们要回去了，由于过去交通十分不便，这一分别能不能再回来就不好说了，距离远一些的弟子可能就再也回不来了，也许真的是生离死别。这对于重情重义的王阳明来说，是十分伤感的时刻。所以，他用儒家的义理来冲淡师徒之间的离别之情。

“‘诸生每听讲出门，未尝不跳跃称快。’”现在的人要是这么好学该有多好呀！学子们如此行为是一种好学的表现。一个好学的人，听到颇受启迪和智慧的话语，才会手之舞之、足之蹈之，跳跃起来而称快！这既是说明王阳明讲得好，也是学生们好学的自然流露。要是放到现在这个时代，王阳明即使讲得再好，也不会有多大的反应，人们也提不起多大的兴趣——“他讲得好就讲得好嘛，这又能怎么样呢？”最多就是赶潮流似地叫好，之后再也没有下文了。这就是没有呼应。

不得不慨然长叹一声，自古以来，师徒之间或者师生之间一定要有呼应。“呼应”的字面意思是，我呼你的名字，你听到之后必须答应一声。如果只有呼，没有任何回应，那叫“有呼无应”。不管是在佛家、道家还是在儒家，教学一定要有呼有应，这样才能互动起来；如果只有呼没有应，双方就互动不起来。互动不起来，讲道、讲学时，道就传不下去，学也传不下去。如果他没有应，就代表着你虽然是传了，但他没有接，或者说，他想接却接不住。

以儒佛道为主的整个中国文化，一直都在强调师徒之间要时刻保持着最佳的呼应（相应）状态，用现在的话说就是互动状态。古人在这一点上就做得非常好，王阳明用心讲课，弟子们用心听课，以至于欢呼雀跃、拍手称快。如果先生在台上讲了半天，你却始终呆若木鸡，像个木头或雕塑一样，这就是有呼无应，这肯定是失败的讲学、失败的传道，更是失败的传心。

我们现在的师生呼应程度，远远达不到那个时候的师生呼应程度。那个时候的师生是用生命去呼应、互动，而现在的学生是，我能用耳朵跟你互动，那都是看得起你才这样做的。如果看不起你，我早就玩手机去了。正是因为看得起你，我才装模作样地在那儿用耳朵听你讲课。其实你根本不知道我脑子在想啥，我脑子早跑了。这就是我们现代人听圣学、学圣学的状态。严格意义上讲，现代人没有任何一个人是合格的圣学弟

子或传承者。单凭“只呼不应”这一点，就证明我们是不合格的，之所以如此，是因为我们没有受过圣学的最起码的训练。在过去，时刻处在最佳的呼应互动状态，是佛家、道家、儒家的修行人几岁就会养成的习惯，这就是童子功。但是现在，我们很多人哪怕已经八十岁了都没有养成这个习惯。所以，这个时代不适合传承圣学，因为我们连最起码的基础、最低的标准都没有做好，我们怎么传承？又拿什么来传承？我们拿耳朵传承吗？没有用的！我们必须用心传承，用生命传承，才能传承出一个相差无几的样子出来。

我们这个时代不适合传承圣学，单从现代的人听课的角度来讲，就能说明我们现代人远远不合格。现代人听讲的时候，不知道互动，师生互动不起来。为什么？因为我们从小没有养成这样一个好习惯。习惯不是一天养成的，它需要很多年才能养成。最好是从幼儿时期就开始培养，幼儿时期养成的习惯是最好的习惯。一旦养成，这辈子都会受益无穷。但是我们恰恰在幼儿时期就没有养成任何一点儿与圣学有关的良好习惯。因此，等我们成年以后，或到了中年、老年有幸接触圣学，也会擦肩而过，因为我们不具备接受圣学最起码的要素和条件。我们没有做好准备，甚至都不知道怎样去做到，让自己成为一个为圣学准备好了的人。这不是一两天就能做到的，而是需要长期的引导、训练、纠正和培养才可以。

“‘尝闻之同门先辈曰：“南都以前，朋友从游者虽众，未有如在越之盛者。此虽讲学日久，孚信渐博，要亦先生之学日进，感召之机申变无方，亦自有不同也。”’”若是高校里面那些深陷于经验智慧的老先生们、老教授们来解释这句话，就会给它扣上一顶神秘主义的帽子。他们会讲，所谓“感召之机”就是指王阳明会某种神功，于冥冥之中，半夜就能把人从千里之外吸引过来。这就是把圣学神秘化来理解了。

何谓“感召之机”？“感召之机”又称感应（有感而应谓之感应）。“感应”是《周易》里的一个重要术语。在印度，与感应相对应的梵文单词是 Yoga，翻译成汉语就是瑜伽。因此，瑜伽就是感应、相应。所谓感应，即有感而应。《周易》里说得非常清楚[①]，感应是超越时空的，也即不受时空的限制。一个生命对另一个生命的直接触动和作用，就叫“感召”或“感应”。儒家称之为“感应”，佛家称之为“相应”或“心传”，道家称之为“感应”或“心传”。因此，儒家的感应就是佛家、道家的心传。

“感召之机申变无方，亦自有不同也”，是指感召没有固定的方位，没有准确的时空位置，可以任意感召天下。普天之下的人只要一听到王阳明的名字，心里就会觉得很欢喜、很亲切，连自己都觉得莫名其妙。就像佛家最有代表性的人物密勒日巴（也译作“米拉日巴”）大师，他第一次听到师父玛尔巴的名字时，如遭雷击，全身连打几个激灵，一下从心里生起无限向往之情。[②]他向往到什么程度呢？刻不容缓，一刻都不能等，无论遇到多么大的艰难险阻，哪怕付出生命危险，自己都必须马上去寻找师父！这就是超越时空的感召。而王阳明的学生一听到“阳明”两个字或“王守仁”三个字，就像密勒日巴听到上师玛尔巴的大名一样，向往之情，不可遏制，这在儒家称为“感召”。

由于儒家“不语怪、力、乱、神”，所以它历来对这些神奇的感应、感召现象不做太多渲染，而佛家好做渲染，以至于我们觉得儒家的感应事件好像不多，佛家却特别多。其实，儒家的感应事件也很多，比如此处王阳明感召的事例，也只是一笔带过，“自有不同”的具体表现在哪里，没有任何说明，就结束了。

作为一个好学之人，当听到“阳明”二字之时，我一下就如遭雷击一般，连自己都吓一跳。为什么我这半生来也曾听过很多大儒的名字，但只是听到名字而已，没有什么特别的感受，而听到“阳明”二字却大为不同？儒家说，这就叫“自有不同也”。可见，儒家在这方面不做渲染，只是说“不同”，其实这里面的内涵很大。他为什么在我的身心中的作用如此神奇？我必须立即见到他，不见到他，我茶不思饭不想，这就是王

---

① 《周易·系辞上》：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”（黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社 2004 年版，第 517 页。）

② “我听见译经王玛尔巴译师的名字，心里就说不出的欢喜，全身的汗毛直竖，眼泪如潮水般涌出，生起了无量的欢喜虔诚和无比的信心。”（米拉日巴著，张澄基译：《米拉日巴大师集》，民族出版社 2000 年版，第 690 页。）

阳明的魅力。他的吸引力就那么大。但是这些，儒家都没有写出来，就是淡淡的一句“自有不同也”。与谁不同呢？跟他同时代的其他大儒们，以及他之前的大儒们都不一样。

嘉靖三年八月，守仁宴门人于天泉桥，时值中秋，月白如昼，参与的门人有百余人，酒半酣，歌声渐动，久之，有的投壶，有的击鼓，有的泛舟，各尽其兴。

这个场景真是让人羡慕，我怎么就不在其中？我半生追求的也就是这样，尤其是“歌声渐动”，太感人了！同门师友之间如此放松，如此自然，如此任性而为，真乃人生一大快事！这才是真正的快乐！现代人三五好友一高兴起来，跑去唱卡拉 OK，与这个场景比起来，完全不能相提并论。

这个事情发生于嘉靖三年（1524）八月，地点是天泉桥。据说，天泉桥是王阳明在他居住的浙江绍兴府邸（位于今浙江绍兴越城区北海街道）的碧霞池上建的一座小桥，他们师徒经常在这座小桥上论道。据《王阳明全集·年谱三》载，嘉靖六年（1527）九月，朝廷命王阳明起征思田，出发前夕，王畿和钱德洪就王阳明“四句教”——“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”相互切磋论学，各持己见，相持不下，遂请阳明先生解惑。王阳明于是在天泉桥上对“四句教”进行了阐释，为两大弟子释疑。历史上著名的“天泉证道”由此诞生。后面我们会进一步对“四句教”的内涵进行介绍。

守仁赋《月夜》二首，其二云：

处处中秋此月明，不知何处亦群英？
须怜绝学经千载，莫负男儿过一生！
影响尚疑朱仲晦，支离羞作郑康成。
铿然舍瑟春风里，点也虽狂得我情。

守仁是异常欣赏曾点的狂者胸次的，他也是以“吾与点也”的孔子自视的。平心而论，守仁居越的讲学规模和深度，都超过了当年的孔子。

王阳明当时写了两首诗，这里引用的是第二首。这首诗是难得一见的佳作。

“处处中秋此月明，不知何处亦群英”：固然举国上下皆是中秋夜，但像我们这样的场景又有几处？

“须怜绝学经千载，莫负男儿过一生”：好男儿当以继承千古绝学为己任，方不负平生。

“影响尚疑朱仲晦，支离羞作郑康成”：“朱仲晦”就是朱熹，朱熹的字比较多，“仲晦”是其中之一。理学大师朱熹的学问和理论有捕风捉影、不得要领之弊病；经学大师郑玄的注经太过注重考据训诂，导致儒学支离破碎。他们的学问都不得要领，都不是我王阳明想效仿的人。

“铿然舍瑟春风里，点也虽狂得我情”：我王阳明向往的人是谁呢？自然是那个放下琴瑟，从容回答夫子问志的曾点了。他一身狂狷之气，我王阳明何曾不是这样的人呢？

下面着重解释此诗涉及的郑康成和曾点其人其事。郑康成即郑玄（127—200），字康成，北海高密（今山东省高密市）人。东汉（25—220）末年儒家学者、经学大师。郑玄是中国儒学史上一个十分重要的人物。他把儒家经典注解得非常精妙。在他之前，很多人都注解“五经”，但各持己见，言不及义，令学人无所适从。有鉴于此，郑玄就综合各家注解，刊改漏失，删繁就简，使“学者略知所归”。所以他不仅注解了“五经”，而且注解得相当好。唐初做《五经正义》时，多采用“郑注”。其中，他就全文注解了《礼记》一书，而《中庸》和《大学》恰好是其中的两篇重要文章，因而他是中国历史上全文注解《中庸》和《大学》第一个注解得最好的人（他之前关于“五经”的注解，大多没有流传下来）。他学问极大，毕生整理古籍，博采众家之长；创立郑学，是汉代经学的集大成者。

提到儒学大家，人们只记住西汉儒学家董仲舒，大家之所以对他印象颇深，是因为他提出“罢黜百家，独尊儒术”的主张而为汉武帝重用，在历史上名垂青史。其实郑玄才是真正的儒学大师、经学大师，其学问远在董仲舒之上，但历史上只记住董仲舒是儒学大家，除非是专门研究儒学的人才知道郑玄是谁，普通人都不知道有这么一个人。郑玄对“五经”无所不通，知识通透而完整，但在王阳明看来，也不过是一些支离破碎的学问。

“铿然舍瑟春风里”是指孔子与曾点等师徒言志的著名典故。曾点即“曾参父，字子皙”，[①]孔子的弟子之一，其子曾参也是孔子弟子，他父子二人均位列孔门七十二贤。儿子曾参是《大学》的作者，据说《孝经》也是他所写，儒家这两部重要著作都出自曾参之手。曾点的故事在《论语·先进》中有记载：

子路、曾皙（xī）、冉有、公西华侍坐。子曰：“以吾一日长乎，毋吾以也。居则曰：‘不吾知也！’如或知尔，则何以哉？”

子路率尔而对曰：“千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑（jǐn）；由也为之，以及三年，可使有勇，且知方也。”

“求，尔何如？”

对曰：“方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使民。如其礼乐，以俟群子。”

“赤，尔何如？”

对曰：“非曰能之，愿学焉。宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。”

“点，尔何如？”

鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作，对曰：“异乎三子者之撰。”

子曰：“何伤乎？亦各言其志也！”

曰：“莫（通‘暮’，音 mù）春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂（yí），风乎舞雩（yú），咏而归。”

夫子喟（kuì）然叹曰：“吾与点也！”

此段大意：孔子与子路、曾皙（曾点）、冉有、公西华闲坐，孔子让弟子谈一下各自志向。

子路说：“一个拥有千乘兵车，频繁遭受外部攻击，且内有饥荒的中等诸侯国，如果给我三年时间，就能让它民富国强，人人向往君子之风。”

冉有说：“一个方圆几十里的小国家，如果给我三年时间，我能让当地的百姓富足起来，至于礼乐教化，我就无能为力了，还需要君子来从旁协助才有可能完成。”

公西华说：“我不敢说自己就一定能做到，但是我愿意向这个方面去努力，在宗庙祭祀或诸侯会盟的时候，我在旁边做一个小司仪。”

当诸位同门各述其志的时候，曾点一直在旁边弹瑟，瑟音不乱，根本不受大家说话的影响。曾点的音乐就是跟孔子学的。因为孔子本人就是一个音乐大师，曾经跟随师襄子学琴。师襄子是当时鲁国的国乐大师，每次国家大典都由他奏乐或由他指挥。能跟在这样的老师门下学习，孔子的琴艺可以说独步古今。他的琴艺精妙到什么程度呢？据《史记·孔子世家》[②]记载，孔子跟师襄子学琴，一段时间后，他不仅学到了技巧，而且听出琴中所传达的思想感情，更加令人惊叹的是，他竟然能从琴音中听出所咏赞的人是周文王。所以，当孔子把自己的体会说出来时，师襄子对他佩服得无以复加，立即站起来向孔子郑重一拜，说：“这首曲子正是《文王操》！”由此可见，孔子的琴艺有多高。孔子教授弟子时，就把自己高超的音乐才能传给诸多弟子，使得众弟子也大多成为那个时代难得的音乐家，而曾点更是其中的佼佼者，其瑟艺几乎等同于孔子的琴艺。

① 高尚举、张滨郑、张燕：《孔子家语校注》，中华书局 2021 年版，第 505 页。
② 〔汉〕司马迁：《史记》卷四十七《孔子世家》，中华书局 1959 年版，第 1925 页。

他们三个都说完了自己的志向后，孔子就让曾点也说说他的志向。他继续沉浸在音乐之中，过了一会儿，乐器的声音逐渐接近尾声，最后，他终于把曲子弹完了，用手重重地抚了一下瑟弦，伴随着“铿”的一声，他猛地站起来。

曾点说：“我的志向和他们完全不同。”孔子说：“但说无妨。”曾点说：“我自己的志向不大，在春暖花开的时节，邀请上几位朋友，带上小孩子，沐浴在沂水，在舞雩台上唱唱歌，吟诗尽兴而归。”孔子听了后，大为感慨：“吾与点也。”我又何尝不希望像曾点这样呢？其实，我也是这么想的，你们以为我真的愿意做官，我真的想做官啊？都不是。我的理想和曾点别无二致。这才是孔子的本色！

但后世的人，在“文革”中期“批林批孔”的时候，竟然说，孔子特别想当官，他满脑子都想着如何能做官，等做了官，他又挖空心思想着能做久点。真应该把这些话扔给那些人，让他们好好学习一下。孔子什么时候想做官了？他只是表明自己的志向，根本不想做官。他即使做了官，也不过是借用那个身份去推行他的仁政仁学而已，他不是为了做官而做官的。所以，后人完全是用小人之心度君子之腹，以凡夫之心度圣人之腹。这些人他们不光自己想当官，还主观地认为所有的圣贤都像他们一样，满脑子想的就是那一点儿钱财名利。孔子志在弘道，而非做官。

在这差不多一百多年的时间里，我们一直有一种去圣化的趋势和潮流，总是把圣人想得那么龌龊（wò chuò）阴暗、不可告人，比我们还差劲。好像只有这样做，我们心里才能平衡一点儿，才能自信一些：圣人都这么阴暗，我们阴暗一点儿是很正常的；圣人都那么龌龊，我们龌龊一点儿也是很正常的。这就使得我们民族所有的圣人都成了我们这几代人调侃、揶揄、嘲笑的对象。这实在不应该！

“点也虽狂得我情”，这是王阳明仿照孔子“吾与点也”的话而说，我又何曾没有一些曾点的豪侠之气？曾点是儒学史上狂狷的代表人物，是中国豪侠之士的祖师爷，他一身豪气，桀骜（ào）不驯。他是用身上的这股豪侠之气来对抗平庸的世俗，对抗一切腐朽和不良的东西。这就形成了儒家的一个重要传统——狂狷。狂狷不能理解成狂妄，而是我们现在所说的豪侠之气、侠义之情。豪侠存在的现实意义是什么？不向一切平庸低头，不向一切腐朽和乡愿低头。狂狷的对立面是乡愿。乡愿是无原则的老好人，无原则地迁就。狂狷则与此相反，只要触犯了我的原则，我愿以性命去捍卫。狂狷是守道者必须具备的人格特征，没有一点儿狂狷之气，你是守不住道的。

孔子就非常喜欢、欣赏曾点身上的狂狷之气，一再赞美他，甚至有一种仰慕之情，以至于他觉得自己都不如曾点身上的狂狷之气多，曾点比他做得还要好。因此，孔子鼓励其他弟子多学习曾点身上的豪侠、刚正不阿之气。由于孔子的倍加推崇，所以自孔子开始，儒家就有了狂狷传统（豪侠传统）。真正的儒者，他的身上一定有狂狷之气；如果身上没有一点儿狂狷之气，就不配称为儒者。

孔子非常讨厌行事油滑、钻营取巧、以巧取胜的人，非常讨厌善于揣摩心思而迎合他人的行为，他认为这些行为接近于乡愿，孔子是非常讨厌乡愿的。例如，他的弟子子夏虽是一个有才能的人，但他的行事作风比较倾向于小人儒。孔子曾经告诫子夏：“汝为君子儒！无为小人儒。”[①]（《论语·雍也》）此句意为：你要努力地让自己成长为一位君子式的儒者，而不要只是做一个小人式的儒者。

小人儒即乡愿儒，这种儒者身上充满了乡愿气息，他是一个油头滑脑、油嘴滑舌、见风使舵、毫无原则，墙头草随风倒式的人。这种人纵使有一肚子知识，也会被世人所鄙视。君子儒即曾点这种具有狂狷之气的儒者。君子若是没有狂狷，将守不住君子之风。反过来说，要想守住君子之风，让自己从庸俗的人群中超拔出来，始终鹤立鸡群式地过一辈子，你身上必须有一股狂狷之气。不然，你是无法维持、无法守住君子儒的理想的，你一定会被社会同化，像墙头草一般随风倒去。

① 杨伯峻：《论语译注》，中华书局 1980 年版，第 59 页。

因此，狂狷与否是成为君子儒或小人儒的一条根本分界线。如果一个儒者像得了软骨病一样，在他身上找不到一点儿硬骨头，这样的人怎么可能成为君子儒？不可能。他一定会成为一个小人儒，最多也只是一个有知识有学问的滑头，只是装了一肚子知识的极端的精致利己主义者，仅此而已。如果按照这个标准来看，放眼天下，当代中国几乎无一人是君子儒。在当代，小人儒正甚嚣尘上，四海之内很难再找到一个真正意义上的君子儒。

在当代，谁的身上具有君子儒这种特质呢？当代新儒家的代表人物熊十力身上就有。熊十力身上长满了硬骨头，一辈子绝不与世和谐，也即不与世俗混同，始终保持着精神和人格的绝对独立。他也是会“狮子吼”的，在日本侵华时，他被迫逃亡，最后逃到了重庆的一座小县城，随后他在县城里找了一间破屋子落脚。当时国难当头，人烟稀少，他屋子后面小山上的茅草、荆棘都长得很高。重庆地区向来都比较热，他就赤身裸体站在半人高的茅草、荆棘之中，就像王阳明的爷爷王伦一样，时不时地学学虎啸龙吟，做“狮子吼”长啸几声，感觉非常舒畅，之后才返回屋子里。这样做，特别有豪侠之气。

熊十力的弟子牟宗三曾在他的回忆录中记载了一个故事。他在北京大学上学时，因为偶然的机会认识了熊十力。关于这一段经历，具体如下：

在大学三年级的时候（民国廿一年，那时我廿五岁），有一冬天晚上，我到邓高镜先生家里去，他说，我给你一部书看。拿出来，乃是《新唯识论》。署款为“黄冈熊十力造”。这署款，在一般说来，是很奇特的，因为普通没有这样。我当时就很震动。拿回宿舍，我一晚上把它看完了。开头几章，语句是佛经体，又是接触的佛学问题，我不懂。后面渐渐成为魏晋诸子的文章，看起来比较顺适了。我感觉到一股清新俊逸之气，文章义理俱美极了。当然这只是我匆匆读过后的一霎之感，其内容的原委，非我当时所能知。第二天晚上，我即把这书送还，并问这人是谁。他说我们明天下午即约他在中央公园吃茶，你也可以去，我给你介绍。

第二天下午，我准时而到。林宰平先生、汤用彤先生、李证刚先生俱在座。不一会儿看见一位胡须飘飘，面带病容，头戴瓜皮帽，好像一位走方郎中，在寒气瑟缩中，刚解完小手走进来，那便是熊先生。他那时身体不好，常有病。他们在那里闲谈，我在旁边吃瓜子，也不甚注意他们谈些什么。忽然听见他老先生把桌子一拍，很严肃地叫了起来：“当今之世，讲晚周诸子，只有我熊某能讲，其余都是混扯。”在座诸位先生喝喝一笑，我当时耳目一振，心中想到，这先生的是不凡，直恁（nèn）地不客气，凶猛得很。我便注意起来，见他眼睛也瞪起来了，目光清而且锐，前额饱满，口方大，颧骨端正，笑声震屋宇，直从丹田发。清气、奇气、秀气、逸气：爽朗坦白。不无聊，能挑破沉闷。直对着那纷纷攘攘，卑陋尘凡，作狮子吼。

我们在学校中，个个自命不凡，实则憧憧往来，昏沉掉举，实无所知。一般名流教授随风气，趋时势，恭维青年，笑面相迎。以为学人标格直如此耳。今见熊先生，正不复尔，显然凸现出一鲜明之颜色，反照出那些名流教授皆是卑陋庸俗，始知人间尚有更高者，更大者。我在这里始见了一个真人，始嗅到了学问与生命的意味。反观平日心思所存只是些浮薄杂乱矜夸导誉之知解，全说不上是学问。真性情、真生命，都还没有透出来，只是在昏沉的习气中滚。我当时好像直从熊先生的狮子吼里得到了一个当头棒喝，使我的眼睛心思在浮泛的向外追逐中回光返照：照到了自己的“现实”之何所是，停滞在何层面。这是打落到“存在的”领域中之开始机缘。此后我常往晤熊先生。[①]

从这里我们可以看出，熊十力在北京大学任教，而牟宗三虽然也在北大上学，但两人并无交集。在他的一位老师的引荐下，牟宗三才见到熊十力。见面之后，牟宗三一下子就生起了一种感应，就像密勒日巴跟玛尔巴译师一样的感应。自那以后，他常常拜访熊十力。据牟宗三回忆：

① 熊十力：《熊十力全集》附卷下，湖北教育出版社 2001 年版，第 1419—1420 页。

有一次，冯友兰往访熊先生于二道桥。那时冯氏《中国哲学史》已出版。熊先生和他谈这谈那，并随时指点说："这当然是你所不赞同的。"最后又提到"你说良知是个假定。这怎么可以说是假定。良知是真真实实的，而且是个呈现，这须要直下自觉，直下肯定"。冯氏木然，不置可否。这表示：你只讲你的，我还是自有一套。良知是真实，是呈现，这在当时，是从所未闻的。这霹雳一声，直是振聋发聩（kuì），把人的觉悟提升到宋明儒者的层次。然而冯氏，依旧聋依旧聩。这表示那些僵化了的教授的心思只停在经验层上，知识层上，只认经验的为真实，只认理智所能推比的为真实。这一层真实形成一个界线，过此以往，便都是假定，便都是虚幻。人们只是在昏沉的习气中滚，是无法契悟良知的。心思在昏沉的习气中，以感觉经验来胶着他的昏沉，以理智推比来固定他的习气。

自胡适以来，一般名流学者，只停在这层次上。大家亦只处在这层次上，来衡量学问之高低，实则无所谓高低，只有多少。实则亦不只自胡氏以来，自明亡后，满清三百年以来，皆然。滔滔者天下皆是，人们的心思不复知有"向上一机"。由熊先生的霹雳一声，直复活了中国的学脉。由"良知之为假定"，即可知冯氏的哲学史（其他不必说），全部不相应。他后来坚持他那"不相应"，造撰而为《新理学》……良知由假定转而为泯灭，于以见他那一切知识学问全成为黏牙嚼舌之工具，毫无灵魂可言。[①]

有一天，他又去熊十力二道桥（"二道桥"为现今北京地安门东街以南"北河胡同"的一部分，此地离沙滩红楼老北大不远，约在北大正北方一公里左右之处）的家里，适逢冯友兰来访。当时冯友兰的《中国哲学史》已经出版，他就送了一本给熊十力。因为熊十力当时很有影响，他很想知道熊十力是何意见。但过了一段时间，未见回音。他就亲自登门拜访请教。两人见面后，熊十力就冯友兰的《中国哲学史》的架构、内容随时指点，牟宗三在一旁待着听他们谈论。"这一段，我不认可""这一段，我也不满意""你这一段写得有多差"……冯友兰当时已经是著名的教授了，却像小学生一样被当面直接批评，他的脸是白一阵红一阵。由于是哲学史，熊十力就沿着脉络一路批下来，一直批到宋明理学。刚开始时，熊十力还是能心平气和地说，慢慢地，他的嗓门越来越大，等谈到王阳明的良知的时候，熊十力已经开始咆哮了。因为他很生气，冯友兰竟然用经验论来解释良知。

冯友兰用他那一套从美国学来的经验主义哲学来削足适履，削我们中国思想的足以适应经验主义的履。他说良知是陆子和阳明在哲学上的一个创造性假设，是为了完成他们哲学的构建而假设的一个概念；他认为这只是宋明儒的一个哲学上的设准（假设），这是冯友兰谈宋明儒学时贯穿始终的观点。所以，熊十力先生读到这一段才会霹雳一声："你说良知是个假定！这怎么可以说是假定，良知是真真实实的，而且是个呈现，这须要直下自觉，直下肯定。"

我们终于找到了圣学扭曲的源头，就在冯友兰和胡适那里。因为胡适也写过一本哲学史（《中国哲学史大纲》），而且他也是美国留学回来的。这两位美国博士回国，写了两本名字相似的书。从此，中国义理学的历史就断了。中国的义理学怎么断的？先是被胡适砍了一刀，后又被冯友兰砍了一刀，几刀下去，中国的义理被彻底砍断，中国的文脉、道统被彻底断送。后来给中国思想史补刀的人，就更多了。

在那之前，牟宗三先生一直信奉、迷恋西方的经验主义哲学和逻辑学，主要是维特根斯坦[②]的逻辑学。维特根斯坦是 20 世纪英国著名哲学家，他是罗素[③]的学生，但他后来的哲学造诣超过了罗素。维特根斯坦有一本著作叫《哲学研究》，研究的就是逻辑学，他是全球公认的逻辑学的最后一个天才式的集大成者。牟宗三后

---

① 熊十力：《熊十力全集》附卷下，湖北教育出版社 2001 年版，第 1422—1423 页。

② 路德维希·维特根斯坦（1889—1951），出生于奥地利维也纳，逝世于英国剑桥。曾在英国剑桥大学三一学院学习，师从罗素，他是 20 世纪最有影响力的哲学家之一，主要著作有《逻辑哲学论》《哲学研究》。（参见张庆熊：《现代西方哲学》，商务印书馆 2017 年版，第 180—181 页。）

③ 罗素（Bertrand Russell，1872—1970），英国哲学家、数学家、逻辑学家。毕业于剑桥大学。在哲学上，早期为新实在论者，20 世纪初提出逻辑原子主义和中立一元论学说。主要著作有《西方哲学史》《哲学问题》《心的分析》《物的分析》等。（参见余源培等编著：《哲学辞典》，上海辞书出版社 2009 年版，第 437 页。）

来说，当他听到熊十力对冯友兰的那一声震吼，他一下子惊醒过来，他才知道自己之前的研究一文不值。那一声吼，把他吼回中国文化中，让他一下就契入中国文化中；那一声吼，让他找到了中国儒学之门，从而进入儒学之门中；那一声吼决定着他之后的学术走向。有点儿像孔子的三十而立，他找到了自己的根，知止了，“知止而后有定”，此后他就不再摇摆了。

自那以后，牟宗三果然成为全球公认的儒学上的最后一位大家，成为熊十力最具代表性的弟子、衣钵传人。他们师徒之间是怎么传承的呢？就是当初的那一声雄狮震吼。对他而言，那一声震吼何止是绕梁三日而不绝，实是绕梁数十年不止。那一声震吼也是他这几十年下来，做学问的出发点和归宿点；同时，成了他的一把万能金钥匙，帮他打开了阳明学、二程学、孔孟学，他才知道儒学究竟在说什么，儒家圣学何以为圣。所以那一声吼太重要了。

通过熊十力和冯友兰会晤的故事，我们从中又能学到什么呢？中国文化的重要分水岭就是冯友兰和胡适，从他们那里开始，中国文化就被拦腰砍断。如何砍断的呢？把“良知是一个假设出来的哲学概念”与“良知是呈现”截然对立开始。此后，胡适的《中国哲学史大纲》和冯友兰的《中国哲学史》，尤其是冯友兰的《中国哲学史》，成了中国文科学生的必读教材，一直到现在。如果我们上大学选读的是文史哲专业，尤其是中国思想和中国文化领域的硕士、博士，那么冯友兰的《中国哲学史》肯定是必读教材，几乎所有大学都是如此。这有多可怕！他们不仅把良知认定为一个哲学假设，而且把老子的道、庄子的逍遥、齐物，乃至于佛家的佛性，一律认定为哲学上的一个假设，不认为它们是事实。这个问题太严重了！这就是一百多年来，我们去圣化的根源之所在，就在胡适和冯友兰为代表的一批人那里。他们全部接受的是西方教育，用西方的理念思想来削中国文化的足而适西方文化的履。中国文化被他们削得七零八落、支离破碎，到现在仍然如此。所以，现代已经没有纯正的中国文化，有的只是被他们肢解后的中国文化——就像地震过后一样，找不到一间完整的房屋，遍地狼藉。这是由狂狷引申出来的话题。

“平心而论，守仁居越的讲学规模和深度，都超过了当年的孔子。”这句话是错误的，完全不符合历史事实。第一，孔子当时讲学，门下有三千弟子，而从此处的记载来看，王阳明当时身边的弟子绝不会超过一千。要知道那个时候的三千是什么概念，那时在兵荒马乱、人口稀少的情况下的三千人，相当于人口稠密的地方的三万人。第二，孔子三千弟子，公认的杰出者或曰贤者有七十二人，而王阳明的弟子中堪称贤者的不超过十人。十人与七十二人如何相比？话说回来，不要说超过，连达到同等水平都没有。不仅没有达到同等水平，连一半的水平都没有达到。

与日益扩大的教学规模相一致，守仁此时的哲学思想亦日臻成熟。黄宗羲论守仁学成有三变说：“居越以后，所操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊。如赤日当空而万象毕照。”黄宗羲所说的“所操益熟，所得益化”是指守仁的致良知之教。这是符合事实的。这从他此时所写的咏良知的诗里也可以看出。

“与日益扩大的教学规模相一致，守仁此时的哲学思想亦日臻成熟。”此处称阳明心学为“哲学思想”，不如称“儒家的义理思想”更为准确。

“黄宗羲论守仁学成有三变说”，黄宗羲（1610—1695），明末清初经学家、思想家、史学家，浙江绍兴府余姚县（今属宁波余姚）人。他与顾炎武、王夫之并称“明末清初三大思想家”，与李颙（yóng）、孙奇逢并称“海内三大鸿儒”，亦有“中国思想启蒙之父”之誉。黄宗羲一生著作等身，其中代表作有《明儒学案》

《宋元学案》《明夷待访录》等。他父子二人最大的学术贡献是整理归纳宋明儒学，当完成十七卷《宋元学案》时，黄宗羲去世。剩下的工作由其子黄百家[①]和全祖望[②]继续努力完成。

“‘居越以后，所操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊。如赤日当空而万象毕照。’”黄宗羲认为，守仁学成有三变。最后一大变化就是居越之后，他的良知已经很成熟了：“时时知是知非”即知是知非的能力非常强，“时时无是无非”即超越是非的能力也非常强，言语之间句句不离本心，无须凭借任何后天的刻意拼凑。此时他的良知已经如赤日当空，一切是非对错善恶忠奸，在他面前立即呈现其真相。这里有个“假借凑泊”，所谓“凑泊”就是强探力索、牵强附会，所谓“假借”就是借助后天的思想学说。

“黄宗羲所说的‘所操益熟，所得益化’是指守仁的致良知之教。这是符合事实的。这从他此时所写的咏良知的诗里也可以看出。”此处所摘引的《咏良知四首示诸生》四首诗非常重要，我们逐一学习它们。

《咏良知四首示诸生》云：

个个人心有仲尼，自将闻见苦遮迷。
而今指与真头面，只是良知更莫疑。

问君何事日憧憧？烦恼场中错用功。
莫道圣门无口诀，良知两字是参同。

人人自有定盘针，万化根源总在心。
却笑从前颠倒见，枝枝葉叶外头寻。

无声无臭独知时，此是乾坤万有基。
抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿。

第一首：“个个人心有仲尼，自将闻见苦遮迷。而今指与真头面，只是良知更莫疑。”

“个个人心有仲尼”：“仲尼”是指孔子，孔子又是圣人，故“人人心中有仲尼”即人人心中有圣人。反过来说，圣人只在我们的心性中，要想成为孔子这样的圣人，必须从心性入手。孔子是如何成为圣人的？他正是从自己的心性入手，做心性工夫，唤醒良知、唤醒心性、唤醒道德、唤醒先验智慧而成为圣人的。实际上，人人心中有圣人（孔子），即佛家说的人人心中有佛（性）。

“自将闻见苦遮迷”：如果我们向外去求索，那就是误入迷途，只能获得一些经验智慧，最后成为科学家、学者或思想家，而无法成为圣贤。

“而今指与真头面”：“真头面”是借用佛家禅宗的“本来面目”这个词。此句意为，现在我来给你们指示心性，指示本来面目。

“只是良知更莫疑”：我给你们指示的心性是什么呢？本来面目又是什么呢？它就是我们的良知，大家不要有任何疑惑。

---

① 黄百家（1643—1709），字主一，别号黄竹农家。黄宗羲季子。黄百家承传家学，是清初浙东学派中史学、经学和自然科学兼治且成就颇著的代表人物。黄百家在史学上的贡献，一是参与《明史》修撰，成《明史·历志稿》，归由其父点定；二是继承他父亲黄宗羲的遗志，续修《宋元学案》。（季学原主编《姚江文化史》，浙江古籍出版社 2006 年版，第 304 页。）

② 全祖望（1705—1755），清史学家、文学家。字绍衣，自署鲒（bào）埼（qí）亭长，学者称谢山先生，浙江鄞（yín）县人。初为翰林院庶吉士，旋受权贵排斥，辞官归家，主讲蕺（jí）山、端溪书院，读书著述终老。学术上推崇黄宗羲，并受万斯同的影响，研治宋末和南明史事，并留心乡土文献。所著《鲒埼亭集》，收明清之际碑传极多，富有史料价值。又续修黄宗羲《宋元学案》。另著有《经史问答》《汉书地理志稽疑》等。〔参见夏征农主编《辞海历史分册（中国古代史）》，上海辞书出版社 1988 年版，第 583 页。〕

第二首：“问君何事日憧憧？烦恼场中错用功。莫道圣门无口诀，良知两字是参同。”

“问君何事日憧憧？”：你怎么每天都处在迷茫中，像没头苍蝇一样晕头转向？“憧憧”：焦虑不安、晕头转向的样子。

“烦恼场中错用功”：那都是因为你没有找到克制烦恼的方法，你错用功了。

“莫道圣门无口诀”：不要以为我们圣门没有口诀，其实也有。“圣门”：指儒门或孔门。

“良知两字是参同”：既然圣门有口诀，那口诀是什么呢？就是“良知”二字！“良知”二字最契合圣门，最能契合儒学、孔孟之道。从良知入手，就能顺利进入儒家的正门、大门。良知之外的其他门虽然也能入，但不好入。此处的“参同”是道家的一个概念。东汉末年三国时期，道家祖师魏伯阳[①]有一部重要著作，叫《周易参同契》，他把自己修道的经验用《周易》的思想表达了出来。他为什么能借用《周易》的思想表达出来？因为他领悟的道理跟《周易》的道理不谋而合，所以，他就借《周易》说己话、表己情、达己义，因而将自己的著作命名为《周易参同契》。“参同”：相同、相似。“契”：契合。

第三首：“人人自有定盘针，万化根源总在心。却笑从前颠倒见，枝枝葉叶外头寻。”

“人人自有定盘针”：每个人都有一个自己的定盘针，它不是从外面寻来的，而是本自具足的。此处的“定盘针”是一个比喻，代表“知止”和“三十而立”的立定之意。

“万化根源总在心”：“万化”指万物，此句大意为万物都是从心性中化现出来的，因为根源在心性。此处明确提出，我们先天本有之本心、本性或曰心性是包括我们在内的所有事物的总母亲、总根源。这里说得非常明白，一点儿都不含糊。这里面不存在误会，不存在朦朦胧胧，而是直白地表达了出来。注意，这个“心”是先天本心之心、“道心惟微”之道心，千万不要理解成后天的经验之心、感官之心、知性之心。现在的学者几乎百分之百都把“心”理解成西方心理学之心、后天意识之心、后天经验之心、烦恼颠倒错乱之心。后天之心，不但不是万化的根源，反而是万般烦恼、万般生死、万般颠倒错乱的根源。所以，这里一定要弄清楚，良知不是假设，而是呈现。先天之心就是良知，“万化根源总在心”就是万化根源在良知。

“却笑从前颠倒见”：笑自己之前没有弄清楚这个道理，所以才有了种种的颠倒见解。

“枝枝葉叶外头寻”：我们借助感官在外面寻找良知或大道，最后却没有找到，因为我们搞颠倒了。这是谁造成的呢？王阳明没敢直说，这一切都是大儒朱熹造成的。在当时，朱子学是官学，是最大的学术权威。他要是直接说，肯定会惹大麻烦。从表面上看，王阳明是在笑自己，仔细一琢磨，他实际上是在笑朱熹。

我们现在的学者应该把这首诗抄下来，贴在自己的床头边、书桌上，有事没事就多看看，一定会受益良多。因为他们都是在外头寻找枝枝葉叶。王阳明当时是受了朱熹的毒，而我们这几代学者，则是受了胡适和冯友兰的毒，都是在外头寻求良知、寻求阳明心学，这样是永远追寻不到的。这是第三首，下面的第四首诗更为重要。

第四首：“无声无臭独知时，此是乾坤万有基。抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿。”

“无声无臭独知时”：“无声无臭”出自《诗经·大雅·文王》之“上天之载，无声无臭”。“上天”又叫上帝，是中国古时候最高的神。但是儒家借神言性，也就是说，这首诗是典型的借神言性，表面上是在谈神，实际上是在说心性。“载”即携带。“上天之载”即上帝之载。上帝携带着什么东西呢？当然是神性，只有神性才是与生俱来的，你想去也去不掉，当然必须随时携带着，不想携带都不行。

古人的诗貌似简单朴素，实则含义隽永，若是只看字面意思都不知道它在说什么，以致产生误解。比如把“上天之载”理解成“上帝像女人上街一样，天天挎个包”。很多人真的会这样理解，其实不是这个意思。那它要表达什么意思呢？它要表达的意思是：上帝与生俱来的神性是什么样子的呢？是无声无臭的。此处的

① 魏伯阳，东汉炼丹方士。一说名翱，号伯阳。后人称他为云牙子。会稽上虞（今浙江上虞）人，著有《周易参同契》等书。（参见〔晋〕葛洪撰，周国林译注：《神仙传全译》，贵州人民出版社 1998 年版，第 30 页。）

“神性”也叫德性、良知、心性、先验智慧，它的特点是什么样子的呢？你能不能勉强地给我描述一下呢？我试着给你描述一下：神性呀，没有声音，没有味道。

可见中国古人说话特别简练，不啰唆，不像印度人那样。印度人是怎样说话的呢？举个例子，《金刚经》中，佛陀问须菩提：“东方虚空，可思量不？”须菩提回答：“不也，世尊！”佛陀又问：“须菩提，南、西、北方，四维上下虚空，可思量不？”“不也，世尊！”这是印度人说话的显著特点。往好的一面说，这是详细；往不好的一面说，这是啰唆。

自上古以来，中国的语言文字就有一个特点：尽量简练。能用一个字说明白的，绝不用第二个字；能用一句话说清楚的，绝不说第二句话：恨不得用一个字来表达一本书的意思，或者说，恨不得把一本书的意思浓缩到一个字里。为什么？这是有其现实考量的。第一，刻字难。古代的字是刻在龟壳或动物骨头上的，当时没有锋利的工具，刻字比较艰难，这就逼着古人精练，字越少越好。第二，龟壳太小。一个小龟壳刻不了几个字，要是按照印度语言的方式，先来一句“东方虚空可思量不”，再来一句“南方虚空可思量不”“西方虚空可思量不”……刻字的人说：“你先杀了我否？”意思是，你先把我杀了吧，你说的话我刻不下，有多少龟壳也不够你啰唆的。如果让中国人来说佛家上面这段意思，一句话足以概括之：“天可思否”。这里的“天”包含了十方（东、南、西、北、东南、东北、西北、西南、上、下）之天。

出于简练的缘故，古人在这里只用了“无声无臭”，其实它后面还有一大串的“无”——无首无尾、无内无外、无男无女、无上无下、无生无死、无黑无白、无东无西、无阴无阳……这些都被省略了。这就意味着“上天之载，无声无臭”，也就是神奇的良知，不仅是“无声无臭”，亦是“无首无尾、无内无外、无男无女、无上无下、无生无死、无黑无白、无东无西、无阴无阳……”

“无声无臭独知时”的“独知”即良知、自知、自觉、自明，也就是说，独知、良知、自知、自觉、自明是同一个意思。良知时刻知天知地、知善知恶、知是知非、知前知后、知内知外，知一切。用佛家的话说，就叫“大圆镜智”“法界体性智”。此句意思是：那个无声无臭的良知啊，它是心性本有的自觉、自明。

“此是乾坤万有基”：那个自觉、自明的良知啊，它是天地万物的母亲、基础及源头。

“抛却自家无尽藏”：大家千万不要把这个良知抛弃呀。“良知”即“无尽藏”，这个词是借用佛家的说法。在佛家，无尽藏（zàng）亦称如来藏（zàng）、真如藏（zàng）。意思是，如来就藏（cáng）在心性中，心性就是如来藏（zàng），如来藏和心性、良知同义。良知是如来（佛陀）、圣人的根基和源头，所以不要抛弃。

佛陀为什么是佛陀？因为他彰显了自己的心性。孔子为什么是孔子？因为他彰显了自己的仁。王阳明为什么是王阳明？因为他彰显了自己的良知。因此这个心性，在佛家能成佛陀，在儒家能成圣贤，在道家能成仙人，这些全部是由心性来成就的。心性自身没有穷尽，它永恒存在、无边无际（空间无边，时间无穷），因此它是无尽藏。它创生万物，包括创生我们。那么这种创生有没有尽头呢？没有尽头！它将会永远生生不息地创生下去。就像“子在川上曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜’”[①]一样，这句话也可以换成“子在川上曰：‘来者如斯夫！不舍昼夜’”。如果我们从水的来源这个角度上说，是来者源源不断；如果我们从水的消失这个角度而言，是逝者不断不绝，一直往远处流去。

可能孔子当时的心情不好，人一旦心情不好，无论看什么事物都是从悲观的一面看。当时，孔子跑到一个瀑布附近，站在那里盯着瀑布看，看着看着，感慨油然而生：“哎呀，这个水一直往外流，流啊流啊，没有穷尽。”其实他是借水感叹人生：“我们的人生何尝不是如此呢？时光就像瀑布一样，一天天地不断在流逝，我们的来日也越来越少。”他是以水来比喻自己的时光不再，青春不再，老之将至。

① 杨伯峻：《论语译注》，中华书局 1980 年版，第 92 页。

“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”，如果哪天他心情好了，再次来到这里，呈现在他眼前的可能会是另外一番景象。他会说：“哎呀，天地大化流行，生生不已乎？”那个时候，他看到的就是生生不已。也就是说，心情好时，他看到的是生生不已，因为水不断地流来；心情不好时，他看到的是逝者如斯，因为水不断地流走。所以，到底是生生不已，还是逝者如斯，依心情而定。

很显然，王阳明这个时候的心情比较好，他就不是用“逝者如斯”这种词，而是用“无尽藏”。无尽藏就是生生不已的宝藏，是万物之源头，这个源头就是内在的良知，我们千万不要抛弃它。

“沿门持钵效贫儿”：若我们抛弃了自己内在本有的无尽宝藏，就会像贫困的乞丐一样拿着碗去沿门乞讨。我在印度德里大学游学时，曾经给我的朋友陶稀女士写了一封信《致陶稀——关于奥修》，后来收录在《皇冠瑜伽——从身心健康到生命觉醒》一书中。在那封信里我曾使用过“沿门持钵效贫儿”这句含义，不过我引用的是佛经里的话——“分明衣藏无价珠，奈何乞讨效贫儿”。

“沿门持钵效贫儿”是佛家的一个典故。在《妙法莲华经》第八品里，佛陀曾讲述过一个故事：有一个人很贫穷，以乞讨为生，但他有一个亲戚非常富有。有一天这个穷人来到富亲戚家里，受到款待，喝得酩酊大醉后沉沉地睡过去。这时富亲戚刚好有要事不得不出门，他为了让自己的穷亲戚有个好生活，就在穷亲戚的衣服里藏了一颗无价宝珠，便匆匆离去。但穷亲戚已经睡着了，所以他并不知道自己衣服里藏有宝珠。他醒来后，继续到外面乞讨为生。后来，有一天他又遇到了富亲戚，富亲戚对他说：“你怎么落到如此窘迫的地步，你其实不穷，你不仅不穷，而且比谁都富有！”他根本不相信：“你别骗我了，我口袋的钱都花光了，就是个名副其实的穷光蛋，你还在这里说风凉话，说我一点儿也不贫穷，你还能找到比我更贫穷的人吗？”富亲戚说：“我并没有骗你，只是实话实说罢了。当年为了让你有个好生活，我出门办事之前，悄悄地把价值连城的一颗珠子藏在你的衣角里，你找找就知道真假。”经过一番搜寻，他果然在衣服里找到了珠子，瞬间成了一名富翁。这就是“乞丐衣中珠”的故事。

讲完故事，佛陀话锋一转：我们每个人都是故事中的乞丐，都认为自己很穷，没吃没喝没住，孤苦伶仃。其实真相根本不是这样，我们比任何人都富有，因为我们内在有一颗无价的珠子。这颗珠子，佛家称之为般若、佛性，儒家称之为本心、良知或仁。这颗无价宝珠能生天生地、生我生你，是万物的源头。包括我们看到的黄金珠宝都是它化现出来的，也就是所有珍贵之物都不如它珍贵，所以它是珠中之王。但是我们并不知道这点。我们不知道自己与生俱来有这么一颗无价宝珠，我们都以为自己是乞丐，不知道自己如此富有，是个大富翁。以上是对《咏良知四首示诸生》的解读。

又《示诸生》三首其一云：

尔身各各自天真，不用求人更问人。
但致良知成德业，谩从故纸费精神。
乾坤是易原非画，心性何形得有尘？
莫道先生学禅语，此言端的（dì）为君陈。

“尔身各各自天真”：我们身上本来就自有心性。“天真”即心性的别名。

“不用求人更问人”：我们根本不用求助别人，更不用询问别人此事是善是恶，因为我们的良知就是知善知恶的最佳主人，良知的判断力无人能超。“不用求人、问人”本身就包含着良知能知善知恶的意思。

“但致良知成德业”：世间所有的道德事业、道德生活、道德人生，都是由“致良知”来成就的。“成”即成就。

“谩从故纸费精神”：不要向外劳神费力，钻到故纸堆里寻找名词概念，以为依靠它们就能成就德业。那里面只是低级的他律道德，而不是究竟圆满的自律道德。

“乾坤是易原非画”：乾坤万物浑然天成，皆是心性的自然显化和呈现，不是我们后天创造的。总之，乾坤不是后天的产物，不是像建造房屋一样把乾坤建造出来，它是心性自然显化而来。此句中的“易”指《易经》之易，是心性或良知的别名。王阳明为什么要从乾坤上说起？因为乾坤是外在的天地万物，而易学正是从相对客体的性这一面阐述心性，而不是相对主体的心这一面阐述心性。

“心性何形得有尘？”：这句话出自一个典故。禅宗六祖慧能有一首著名的偈子：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃？”[①]这首偈子原本是针对他的师兄神秀[②]大师的偈子而做的。神秀大师做的偈子是“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”[③④]神秀认为，我们的心像一面镜子一样，时间久了会落满尘埃。所谓尘埃，是指红尘中那些乱七八糟的东西。那些东西会污染我们清明的心，心一旦污染，我们就要经常擦一擦镜子（时时勤拂拭），不要使它沾上尘埃（勿使惹尘埃），或者沾上尘埃不久，就把它擦掉了。“时时勤拂拭，勿使惹尘埃”是有为法，凡是有为法，一律是初级的、低级的方法，只有无为法才是终极的、究竟的方法。因此，六祖慧能才说此偈未究竟，意思是说，这个偈子没有彻尽佛法之究竟。于是他就仿照神秀之偈，另做一首来阐明他对佛法的领悟。六祖慧能的偈子有不同的版本，偈子的第一二四句相同，第三句稍有差异：一个版本是“本来无一物”，另一个版本是“佛性常清净”，其实是一个意思。

“心性何形得有尘？”的“得”意为“落”，“得有尘”即“落尘埃”，也就是偈子中的“惹尘埃”。“心性何形得有尘”的意思是，我们的心性本来无有一物，它根本就不会被污染。你担心它能被污染，那是非究竟见。那么什么是究竟见呢？就是我们的心性永远不可能被污染。就相当于天空永远不会被污染一样。你永远不可能污染天空，你担心天空被污染，那是因为你还不瞭解天空。当你瞭解了天空，你就知道，天空是永远不可能被污染的。我们的心性也是如此，不用担心心性会被污染，心性是永远污染不了的。心性有无穷的清净自洁的能力，它能把所有的污染迅速清净、清洁，而保持着不被污染的状态。

王阳明在这里想表达的真正意思是，你放心大胆地带着自己的良知走进红尘，你只要持守住自己的良知不失，这个世界上就没有任何东西能够污染得了你。反之，你还能用良知净化你所看到的、听到的、想到的、经历到的一切。它们本来想污染你，最后反而被你净化，但前提是你要持守住良知而不失，你的良知始终保持在成熟的状态。

“莫道先生学禅语”：你们不要误解，以为你们的先生我在传佛说禅。“先生”：指王阳明自己。

“此言端的为君陈”：我前面这几句话的的确确是特意为你们而说的。“端的”：真的，确实。

因为这首诗的几句话，尤其是“乾坤是易原非画，心性何形得有尘”，非常像禅师们的语气。王阳明想要表达的意思是：我们的良知一旦成熟，它将自觉、自现、自明、自然，根本不用任何后天的人为努力。这一定是致良知工夫高度纯熟以后的境界，也就是与身心彻底打成一片、融为一体的圣贤任运化境之中的状态。在圣贤化境中，不能有一丝后天的勉强与凑泊，也不需要任何后天的“时时勤拂拭，勿使惹尘埃”，而是一切任运天成，一切本来如此，一切无须努力，一切自明、自觉、自立、自然、无我、自在。

《示诸生》这首诗恰好表达的是良知成熟的状态，与佛家的任运天成、道家的道法自然，完全同义。而那些不明就里者就会胡乱指责、胡乱评说，说王阳明是禅、是道。

---

① 尚荣译注：《坛经》，中华书局 2010 年版，第 21 页。

② 神秀，唐代高僧。俗姓李，开封尉氏（今河南尉氏县）人。少时学习儒家，博学多闻。后出家，拜禅宗五祖弘忍为师。弘忍圆寂后，他住在江陵当阳山（今湖北省当阳市东南玉泉寺）弘法。为唐武则天和唐中宗器重，死后被赐谥“大通禅师”。（参见〔北宋〕释道原撰，冯国栋点校：《景德传灯录》，中州古籍出版社 2018 年版，第 81 页。）

③ 尚荣译注：《坛经》，中华书局 2010 年版，第 10 页。

④ 另据《五灯会元》，则为：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使惹尘埃。”（〔宋〕普济辑，朱俊红点校：《五灯会元》，海南出版社 2011 年版，第 65 页。）

其实，儒佛道到最后都是自然、自由、自明、自生、自律、自化，好比上山的路可以有千万条，但最后到达的山顶是同一个山顶，只不过上山的路有所不同罢了。也就是说，在山顶上儒佛道是互通的，山顶只能是一个。同理，心性只有一个，没有第二个。因此，真理只能是一个，生命只能是一个，本体只能是一个，道只能是一个。所以，我们再次强调：不能擅自谈论“儒佛道是一家”，也不能擅自谈论“儒佛道不是一家”，两者皆不可。既要分清三家文化里同中有异的一面，也要分清三家文化里异中有同的一面。对此，我们都要有高度清晰的认识。

守仁的这些良知诗，自然、顺畅、富于理趣。能以诗的形式如此充分地表达哲学理论，在历史上是不多的。

其实，过去的儒佛道大师们都擅长用诗表达自己的领悟境界和观念，不只是王阳明这样。王阳明固然比较擅长用诗来表达他的致良知教，但是若论及禅师们用诗来表达他们的悟境，则一点儿也不逊色于王阳明，而且很多时候比王阳明更妙。道家的那些高道和真人们，诗词水平就更好了，尤其是北七真这些人，他们当中无论哪一个都擅长做诗，以此表达他们在修丹过程中的境界、理趣、宗旨、情感等等。总而言之，有相当多的诗，比王阳明的良知诗更高更妙也更深入浅出，只是你们知识浅薄没有接触过罢了。包括《评传》作者在内，他没接触过道家、佛家，所以就单方面以为只有王阳明是这样。

因此，“能以诗的形式如此充分地表达哲学理论，在历史上是不多见的”这句话是错误的。事实是，这在历史上车载斗量，十分常见，只是作者本人不多见而已。这只能证明作者本人学术视野狭隘，在学术上没见过大世面，所以就被这两首诗给唬住了，觉得历史上好像只有王阳明有此能力和才学。当然，我们也不否认王阳明这几首诗的确相当棒，但是，要是放在儒佛道那些大师的诗歌群中，王阳明这些诗也就是中等水平，比它们高妙的还有很多。

需要指出的是，这一时期，守仁还提出了他的著名的四句教：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”并谆谆告诫他的高足弟子钱德洪与王畿说：“二君已[①]后与学者言，务要依我四句宗旨……，以此自修，直跻（jī）圣位；以此接人，更无差失。”又说：“二君以后再不可更此四句宗旨。此四句中人上下无不接着。我年来立教，亦更几番，今始立此四句。”四句教是守仁对自己思想的总结，它的提出，是其心学成熟的标志。

王阳明的原诗是：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”他为什么要在如此重要的四句话的前两句话里分别加个“是”字呢？“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动”这个读起来很别扭或拗口。“四句教”是阳明心学的学眼。王阳明从龙场悟道到他临死，这半生领悟的精华中的精华就凝聚在这四句话中，如此重要的“四句教”，被擅自加了两个“是”字，这是非常不妥的。我们还要把前两句话中的两个“是”字去掉，这才是他的原文。“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动”是不妥的，“无善无恶心之体，有善有恶意之动”才正确。为什么要画蛇添足呢？第三、四句：“知善知恶是良知，为善去恶是格物”中的两个“是”字是原文中就有的，不是后来加上去的。

前文讲过，“四句教”出自天泉证道，天泉证道的主人公为王阳明及其两大高足王畿和钱德洪。具体而言，即王畿和钱德洪对王阳明晚年提出的“四句教”产生了不同的见解，故二人在王阳明受命赴广西的前一晚，在浙江会稽王阳明的府邸里，特地向王阳明请教。王阳明领他们到天泉桥上，分别解释了他们的疑惑，

① 已：通“以”。

最后叮嘱他们二人依此“四句教”为宗旨而自修和讲学，无论是上根器、中根器还是下根器，都能用此“四句教”来接引。

此“四句教”有几个版本[①]，其中流传最广的版本载于《传习录》下卷及王阳明的《年谱》中（见于《王阳明全集》），而王畿弟子所撰之《天泉证道纪》（《王畿集》卷一）、王畿给钱德洪撰写的《钱绪山行状》（《王畿集》卷二十）、王畿答楚侗的《龙溪会语·东游问答》（《王畿集》附录二）中也有完整的“四句教”，包括钱德洪给同门的书信《讣告同门》中，也提及了“四句教”的第一句。《传习录》和《年谱》的版本前二句皆带“是”字，此版本被引用的频次最高，但《传习录》下卷和《年谱》的“四句教”是否由钱德洪、王畿本人亲撰，待考；《天泉证道纪》《钱绪山行状》《龙溪会语·东游问答》的版本前二句皆不带“是”字，包括钱德洪给同门的书信《讣告同门》中，虽只提及第一句，但这句也不带“是”字，其被引用的频次反而没有那么高，但此不带“是”字的版本可以确定出自当事人王畿或其弟子，或钱德洪之手，应当更为可信。“四句教”是阳明心学的眼睛，又叫“心学之眼”，下面逐一解释它们。

第一句，“无善无恶心之体”。

何谓“无善无恶”？我们的心性里有无穷无尽的根本属性或曰特性，如此前学过的“圣人之道，吾性自足”之自足性，以及自在性、自由性、自觉性、自明性、自然性、自律性等等，这些特性统称“有性”；除此之外，我们的心性中还有超越性、无我性、无为性、无执性、自在性等十分重要的属性，这些属性统名“空性”。要明白“无善无恶”，首先要清楚这些空性的含义。

无执指心性既不执着于自己，也不执着于别的东西。

无我指心性是无我之我的，也即在心性中，是不能允许自我存在的。

超越指心性超越一切，包括超越它自己。心性就是超越本身，因为超越，所以它不是任何现象世界的事物，而能够成为一切事物的本体和源头，能够创生万物。如果不超越，它就成了一个具体事物，具体事物是不能成为其他事物之母的。创造万物者一定超越万物，因为万物是子，它是母，母永远高于子、超越于子。因此，心性是万物之源、万物之基，也是万物之归宿。万物最后都要回归到心性中去，包括我们在内。我们是心性大海中的一滴水，这一滴水最终也要回到心性的永恒海洋中。心性是我们永远的归宿，除此之外，我们没有第二个归宿。凡是称有心性之外的第二个归宿都是错误的，只有心性这一归宿才是正确的。

无为指在心性中没有任何事物需要勉强、需要刻意。需要刻意、勉强的都是现象中的事物，包括现象世界中的我们。只有我们在做事、学习时才需要勉强，也就是有为。在心性中，它所有的运作、生发、活动，都是在自然而然中完成，不着一丝人为和勉强。因此，它是彻底的无为，是无为的极致。

无为又等于自然。什么叫自然？不是别人逼着它这么做，是它自己而然，是它自己让自己这么做的。只有自然的才是无为的，只有无为的才是自然的，它们之间互为因果。因为自然，所以无为；因为无为，所以自然。

自在和自然同义，自然是自己而然，自在就是自己而在。自在也是《心经》“观自在菩萨”之自在。所谓自在，指心性不是别人让它这个样子，它才这个样子的，而是它自己让自己这个样子的。前文“无声无臭（xiù）独知时”里的“独知”也包含着自在之意。自在的别名是解脱，解脱的反面是束缚。解脱就是把里里外外的种种束缚像脱衣服一样地解开、脱掉，不断地解开、脱掉。任何事物都有一个终点，没有一个事物没有终点。解脱也得有一个终点，我们不断解脱、不断解脱，到达终点是什么样子的呢？得大自在。大自在的“大”是彻底的意思。所以，自在就是解脱的终点。自在即解脱，不解脱即束缚，所以束缚跟自在是一组相对反的概念。

---

① 参见杨海文：《阳明“四句教”出处辑考》，载《中国哲学（人大复印）》2014 年第 6 期，第 90—99 页。

现象世界处处充满了束缚，为什么？因为现象世界有一个根本特征——依他而在。

究竟而言，这个世界本无现象世界，只有一个世界，没有两个世界，这个世界我们姑且称之为“本体世界”。为什么从本体世界里又开辟出了一个现象世界呢？这是人为开辟的。怎么开辟的呢？透过感官和知性。我们把透过感官和知性所看到的、听到的世界叫作“现象世界”。现象世界是硬生生地从本体世界里异化或开辟出来的一个世界。如果站在本体世界角度来看，从来就没有所谓的现象世界——过去没有，现在也没有，未来更没有。但为什么又有了呢？这有点儿像我们戴上了黄色的眼镜后再来看这个世界，这个世界就变成了黄色的。事实上，世界不是黄色的。那么这个黄色的世界是谁造成的呢？是我们自己造成的。因为我们自己戴上了黄色的眼镜，才有了黄色的世界。如果戴上了蓝色的眼镜，就是蓝色的世界。如果戴上了红色的眼镜，就是红色的世界。这个红色的世界根本不存在，但是戴上红色眼镜以后，它似乎又是真实存在的，就是你看哪里，哪里都是红色的。我们把戴上红色眼镜所看到的这个红色世界，姑且称为现象世界。

总之，所谓现象世界，是指透过感官（包括人的感官、动物的感官等在内的生物感官）和知性看到的世界。感官是人和动物都有的，知性只有人类有而动物是没有的。知性即逻辑思维、归纳推理等能力，这个能力只有人类有，动物不会归纳推理，也没有逻辑思维。我们接着说透过感官看到的现象世界。

我们现在是透过感官看这个世界，那么这个世界就是呈现在感官中的样子。科学家研究發現，很多小鸟能看到紫外线和红外线，而我们人类是看不见的。这些小鸟眼睛看到的世界和我们人类眼睛看到的世界，是完全不同的两个世界。此外，到了夜晚，若是不借助灯光、月光，在常人的肉眼看来，世界是漆黑一片，伸手不见五指。但是，透过狼的眼睛，夜晚则是另外一种样子，一点儿都不黑暗。不止狼如此，鹰眼中的世界、昆虫眼中的世界、蛇眼中的世界、鱼眼中的世界，也跟我们的不一样。所以，动物眼中的世界跟我们人类眼中的世界是不一样的。到底是它们眼中的世界对，还是我们人类眼中的世界对？都对。那么，是动物看到的世界是真实的世界，还是人类看到的世界是真实的世界呢？这两者都不是真实的世界，两者都是现象世界。但是现象世界有无限多种，包括人类眼中的世界和各种动物眼中的世界。

即使是人眼中的世界也是不一样的。因为人很容易受到情绪的影响：心情好了，看什么都觉得充满了生命力、阳光；心情不好，看什么都是灰黢黢（qū）、阴暗暗的。心情不好时，就是“感时花溅泪，恨别鸟惊心”[①]，哪怕看到花瓣上有一滴水，都会觉得它是在流泪，其实花并没有流泪。心情好时，那就是“春风得意马蹄疾，一日看尽长安花”[②]。同一双眼睛，仅仅因为情绪的原因，就会得到两种完全不同的结果。

唐朝诗人崔护有一首诗曰《题都城南庄》：“去年今日此门中，人面桃花相映红。人面不知何处去，桃花依旧笑春风。”[③]有一年，崔护因为科举考试落第，由于家乡路远，暂时居住在京城长安附近。清明时节，他到长安城南郊散心，适逢桃花盛开，心情大好。随后發現，这里有一座庄园。这时，他也走了一段路了，觉得有些口渴，于是叩门，希望主人能给他一口水喝。经过一番询问，门从里面打开了，他面前站着一个妙龄女子，请他进入庭院。待他坐好后，女子端来一杯茶递给他，就倚靠着一棵桃树站在一旁。崔护觉得此刻的她比桃花还要美。但崔护几次三番问她话，她都默然不语。两人相互注视良久，没说一句话。崔护觉得自己该走了，就站起来离开了。走的时候，那个女子一直站在那里目送他，直到他的身影消失，而崔护也是一步三回头。两人就这样不舍地分开了。之后，崔护很长时间都没有再去那里。直到第二年的清明时节，他突然心神不宁，就回到那座庄园，结果门上挂了一把锁。他感到很失望，就在大门上写下了这首诗：“去年今日此

① 〔唐〕杜甫《春望》：“国破山河在，城春草木深。感时花溅泪，恨别鸟惊心。烽火连三月，家书抵万金。白头搔更短，浑欲不胜簪。”（顾青编注：《唐诗三百首》，中华书局 2009 年版，第 172 页。）

② 〔唐〕孟郊《登科后》：“昔日龌龊不足夸，今日放荡思无涯。春风得意马蹄疾，一日看尽长安花。”（萧涤非等：《唐诗鉴赏辞典》，上海辞书出版社 2004 年版，第 734 页。）

③ 〔唐〕崔护《题都城南庄》：“去年今日此门中，人面桃花相映红。人面不知何处去，桃花依旧笑春风。”（萧涤非等：《唐诗鉴赏辞典》，上海辞书出版社 2004 年版，第 749 页。）

门中，人面桃花相映红。人面不知何处去，桃花依旧笑春风。”前两句写的是内心的美好回忆，后两句话锋一转说，今年我又来了，桃花还在风中摇曳，但是没见着去年的那位姑娘——桃花依然在枝头摇曳，但是萦绕我心头一年的你去了哪里啊？可见这首诗十分凄凉。这时他看桃花的感觉肯定跟去年不一样，因为他是在失望和痛苦的心态下看的。所以，同样是看花，心情不同，感觉也不一样。

那么，不管是人眼中的世界，还是狗、猫、鱼等动物眼中的世界，总之所有生物眼中的世界合在一起，统称为现象世界。

现象世界根本就不存在，它只是建立在感官和知性之上，就像戴上红色的眼镜看这个世界，到处都是红色的一样，这个红色的世界本来就不存在。如果一定要说它存在，它是依什么而存在的呢？依我们的感官而在。如果没有了我们的感官，现象世界也就随之不存在了。所以现象世界是“有依”而来的，依我们的感官而在。感官具体而言，就是指六根——眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根[①]。因为有六根，所以有六境（又叫“六尘”）；没有六根，则无六境或六尘。“境”是环境、对境，用现在的话说，“境”和“尘”就是现象世界。

没有如此这般的六根，就没有如此这般的六尘、六境也即现象世界，这怎么理解？比如说，如果没有人的眼睛，就没有人的眼睛所看到的如此这般的世界；如果没有鹰的眼睛，就没有鹰的眼睛所看到的如此这般的世界；如果没有鱼的眼睛，就没有鱼的眼睛所看到的如此这般的世界。由此六根和六尘（六境），又引申出另外一些特性，其中最主要的特性就是相对性（相依性）。

整个客体世界也即现象世界有一个根本的属性，就是相对性（相依性）。所谓相对性（相依性），是指一个存在以另一个存在为前提条件，如果前提条件不存在，那么依之而在的事物也不会存在。比如南与北，北是以南为前提的，南是以北为前提的。如果没有北，何来南？如果没有南，何来北？内与外也是如此，内是以外为前提的，外是以内为前提的。如果没有内，何来外？如果没有外，何来内？生与死亦是如此，死是以生为前提的，如果没有生，何来死？我从来就没有生下来过，何来死？当然就不存在死了。因为有出生，所以有死亡。也就是说，死亡是以出生的存在为前提条件。无生则无死；反之，无死就无生。总之，现象世界有一个根本属性：所有的事物与事物之间都是相对（相依）而在，有南就有北，有东就有西，有上就有下，有内就有外，有生就有死，……它们全部是成对的存在。马克思将这种特别属性称为“对立统一规律”，认为整个现象世界都是对立统一的。

对立只是相依而在的诸般关系中的一种关系，但不是唯一的关系。事物与事物之间不是只有矛盾，而是有无穷多种关系，但这无穷多种关系又是建立在一个总关系之上的，这个总关系即“相依而在”。在这个总关系之上，又延伸出一些次生关系，比如对立关系和统一关系等。统一关系就是两个事物不对立了，统一到一起了。我们常说“对立统一”，其实对立、统一是两种关系，事物有时候是以对立的形式存在，有时候是以统一的形式存在。无论是对立还是统一，皆不是事物与事物之间的唯一关系，除此之外，事物与事物之间还有无穷多种关系。

儒家、佛家、道家等东方文化非常看重现象世界中诸事物之间的超越关系。所谓超越关系即超越相依和对立等关系。既不选择 A，也不选择 B：既不选择南，也不选择北；既不选择内，也不选择外；既不选择上，也不选择下；既不选择生，也不选择死；等等。而是超越南北、内外、上下，乃至生死等一切，此即超越关系。

---

① 眼、耳、鼻、舌、身这五个感觉器官好理解，意也是一个感觉器官吗？是的，这里所谓的“意”，实是指大脑或脑神经。比如说，突然想起了多年前的一件事，仍然能引发我们很强烈的情绪，并通过这些情绪而有苦乐等感受。这与此时的五官都没有关系，纯属因回忆或想象而生起的诸种感受。故大脑（或意识）自身就是一个感觉器官。（潘麟：《直指生命的真相》，现代出版社 2017 年版，第 117 页。）

只有超越现象世界最根本的特性——相依性或曰对立性、二元性，才能超越现象世界。相依性、对立性、二元性，这三个概念是异名而同义。相依性（对立性、二元性）是现象世界的事物与事物之间的根本特性，或者叫根本关系。超越了事物的相依性（对立性、二元性）这一根本关系，实则是超越了现象世界。超越了现象世界，就进入了本体世界中。你不在现象世界中，就一定在本体世界中，你不会进入到别的世界，因为这个世界上只有现象世界和本体世界两种世界。

现象世界是虚在，本体世界是实在。为什么？因为现象世界是一种假象世界。这种假象世界，佛家称之为虚幻、梦幻，道家称之为虚伪。现在，我们对“虚伪”的理解已经窄化，只用于人身上，说一个人很虚伪。而道家使用的“虚伪”是广义的，包括人在内，整个现象世界的本质都是虚伪的。道家说的“虚伪”跟佛家说的“虚幻”完全是一个意思。为何佛道经常并称？因为佛道在一些根本性的观念上完全同义。

尽管儒家没有像佛家、道家那样明确地说“这个世界是虚幻的，不要当真”，但事实上，儒家在自己的义理架构中已经暗地透露出这个意思了。因此儒佛道都说要跳出这个世界。如何跳出呢？儒佛道共同發現了一个秘密：超越性。所谓超越，是指超越二元，也即不沦陷于二元中，不执着于任何事物。儒家没有“不执着”这个概念，但儒家有一个与之非常相似的概念，即“下学而上达”。“上达”里就含着超越，含着不执着，含着放下。不超越如何能上达？执着如何能上达？不放下如何能上达？所以，儒家虽然没有直接说不执着，但是儒家的教导里暗含着不执着。与之相反，佛家经常把不执着挂在嘴边。

经常听到一知半解的和尚教育信徒说：“你不要执着，要学会放下。”如果他这么教训我，我一定会告诉他：“其实最应该放下的人是你，最需要放下的是你嘴里的‘放下’两个字，因为你一辈子都没有放下‘放下’这两个字。”为什么他们喜欢用“你不要执着，要学会放下”这句话来教训人或指责人呢？因为这句话适用于所有人，无论什么人来，都可以用“你不要执着，要学会放下”来教训。来人一听，觉得这句话好像很对。但老百姓能放下什么呢？红尘中人，谁不执着呢？没有不执着的。因为他一旦不执着，就不是红尘中人了。所以，这句话是佛家的“万灵丹”，无论是什么问题，无论是见到谁，都给一颗“万灵丹”，因为它包治百病，能治失恋痛苦、生意失败、疾病缠身、烦恼重重等问题。总之，只要有人前来，和尚就用“放下”教训他一顿。这是佛家的一个小秘密，谁要是掌握了，谁都可以用。一旦说“你没放下”，你一定无法反驳，因为红尘中人就没有放下的。因此，这句话不管在谁身上都适用。

儒家是用“下学而上达”来教导，这句话暗含着超越、放下或不执着。但是不执着的前提是执着，因此儒家有另外一个重要概念，即“择善固执之”。遇到善之事，你必须把自己变成一个像老顽固一样的人——不管谁来说都没有用，我就这么做！为什么？因为经过反复思考和观察，我發現并认定这是善事、善行、善举、善念，因此我一定不会放弃，我一定要固守之，任何人都不要试图打消我的善念、善举、善行。这就叫“择善固执之”。所以儒家一边提倡固执，一边又提倡“下学而上达”，让我们不要死在概念中，不要死在伦理中，不要沦陷在红尘中。这两者是儒家同时提倡的。儒家一方面强调，我们要尽一切力量巩固五伦关系，不断地深化五伦、强化五伦、扩大五伦、巩固五伦；一方面又清晰地认识到，我们巩固五伦、扩大五伦、强化五伦、深化五伦，实际上是为了修好我们的飞机跑道，以便更好地起飞。总之，我们下学是为了上达的，也即修跑道是为了起飞的，不是要永远守在这个跑道上，我们把跑道修得越好，越有利于飞机起飞。如果没有飞机起飞，只剩下了修跑道，那就是佛家所说的“固执”。因此，儒家对“固执”有着与佛家不一样的理解，儒家对“放下”有着与佛家不一样的理解，儒家对“超越”有着与佛家不一样的理解。

儒家的理解是：要想放下，先得拿起来且要拿得好，只有拿得好之后的放下才是真放下。若是一开始就逼着你放下，即使你放下了，那也是伪放下，不是真放下。这是儒者的观点。儒者说：欲放下，先拿起；欲

起飞，先修好跑道；欲超越，先打好地基；欲不执着，先择善固执之。只有择善固执之，且固执好了之后，才能做到不固执。儒家在这一点上更充满人性，更具有可操作性，更加现实。

我们以释迦牟尼为例来说明。当初，释迦牟尼选择离开皇宫去出家，说放下立即就能放下。为什么？因为他早已经历了一切酒、色、财、气，而且经历的都是世间最好的。

他吃过那个时代最好吃的东西，而且已经吃腻了，因此，美食这些东西，他说放下就放下。对于老百姓来说，连一次都没有吃过，谈何放下？

包括华丽的衣服，释迦牟尼也是说放下就放下。老百姓为什么对华丽的衣服特别珍惜？因为他一辈子都穿不起一件华丽的衣服。他倾家荡产才买了这一件衣服，一辈子就一件，他肯定很珍惜！上面要是落一点儿灰，他会赶紧擦掉。你让他把这件衣服脱下来丢掉，他绝对会跟你拼命！释迦牟尼就不同了，他从懂事开始，天天穿的都是华丽的衣服，早就穿腻了。他最不喜欢穿的就是华丽的衣服，他反而会问："为什么不拿粗布衣服让我穿？"对他而言，脱去华丽的衣服，无异于脱下自己的负担甚至厌恶。所以，经历不同，感受不同。

还有女色也是如此。对于普通人而言，在路上好不容易碰见一个美女，就想多看两眼。为什么？因为这个世界上的丑女太多了，早都看烦了。而释迦牟尼则是看厌了美女，而且还都是青春靓丽的美女。因为他的父亲为了让他沉溺女色，刻意把迦毗罗卫国以及周边国家所有十四岁到二十四岁的最美丽的女人找来做他的婢女。因此，他每天一睁开眼睛，看到的全部是当时那个时代最美丽的女人。有一天晚上，他半夜起来，走到走廊上，發現白天婀娜多姿的宫女们就躺在走廊上睡觉。这里需要说明一下，因为印度气候炎热，尤其是夏天，她们不愿意睡在房间里，就到走廊下的过道边随便铺点东西就睡了。她们睡着之后，各种丑相暴露无遗：睡姿不雅，流着口水，打着呼噜。释迦牟尼看蒙了：这就是白天的美女吗？怎么现在面目狰狞得如此醜陋？这就是世人们追求的美吗？所以，当他出家的时候，对这些东西没有半点儿留恋。

如果我们设身处地想一下，的确如此。因为我们是平民百姓，没经历过这些，我们觉得只要能娶到一个美女做媳妇，吃到一种美食，穿一件名牌衣服，这一辈子就值了。我们把美人、美食、美衣作为此生追求的最高目标。而这些东西是释迦牟尼的起点，他从小开始，天天吃的都是最好的美食，穿的都是最美的衣服，住的都是最美丽的皇宫。久而久之，皇宫就成了他的监狱，美服美衣是他最不想穿的衣服，美食是他最讨厌的食物，一闻到那个味道就想吐。因此，他出家的时候，就像丢弃垃圾一样丢弃这些东西，毫不留恋，不仅当下不留恋，而且以后永远不会再留恋了。如果没有特殊的原因，平民百姓一生进一次皇宫都是不可能的。而释迦牟尼天天待在皇宫里，皇宫对他来讲，就是一个超级监狱，离开皇宫就是离开监狱，因此他发出感叹说："终于可以离开皇宫了！"他的感受跟平民百姓是不一样的，不能用平民百姓的感受去理解释迦牟尼，说："释迦牟尼真傻，那么多的美人，那么多的漂亮衣服，那么美丽的皇宫，说不要就不要了，他真傻！我们这一辈子的最高理想就是获得这些东西，而他却像扔垃圾一样地扔掉。"人永远向往自己没有的东西，因为没有才会向往。一旦拥有，就像释迦牟尼那样，这些东西就成了我们的束缚、痛苦、枷锁、监狱，我们就会期待逃离："要是有朝一日从监狱中出去，那就太好了！我这一辈子再也不回去了，好不容易才出来！"

通过释迦牟尼这个例子，说明一个问题：只有经历过，才能真正地放下。儒家深谙此道，所以儒家不是一开始就让你放下。儒家说：大胆地去经历，经历够了，你自然就放下了。"够了"就是放下的起点。由于释迦牟尼把美衣、美人、美屋、美食都经历够了，所以他轻易就能放下。而我们心心念念地在想漂亮衣服，心心念念地在想爱上的美人，心心念念地想着：要是能到皇宫里面住上三天，哪怕是死了都值！脑子里整天盘算着如何能到皇宫里住上几天，那简直就是一辈子的最高目标。如果把成佛和去皇宫里住三天这两个机会放在一起让我们选择，我们绝对选择去皇宫里住三天，而不是选择成佛。那皇宫多有诱惑力？它真的矗（chù）立在那里。而成佛这件事虚无缥缈，无法着手。所以，我们最高的人生目标，在释迦牟尼看来是最低的起点，

是最厌恶、最讨厌的东西，因为他经历够了。人世间的很多东西，只有经历了才能做到真正意义上的放下。没经历之前的放下，那是自欺欺人，经历之后的放下，才是真放下。

正因儒者深谙此道，所以儒者才说：无论是美的、丑的、善的、恶的、好的、坏的，只要有可能，就最大限度、最深程度、最完整地去经历这一切。经历完了，有时候只要劝一劝，你就放下了；有时候不用劝，你自己就会主动放下。这个时候的放下，才是真正的放下，才是一劳永逸的放下。放下就是超越。所以“下学而上达”是儒家式的放下，它跟佛家的一开始就让你放下，两者之间有着本质上的差别。

道家也是一开始就让你放下、让你无为。然而，只有有为够了、有为足了的人，才能跃升到无为中。没有经历过长期的有为，没有把有为推进到一个相当的高度和成熟度的时候，就让你无为，你是做不到的。这是这个世界的规律，也是生命的规律。若是不合规律，一开始就让你放下、让你无为，你是做不到的。即使强行地做到，那也是一种自欺欺人的做到，是没有根基的做到，是根基不牢的做到。儒家这种方式达到的无为与超越，才是真无为、真超越。

不管是儒家的先有为、后无为，先拿起、后放下，还是佛道两家的一开始就要求放下、无为，总之，儒佛道三家最终都是让我们放下、无为。无为、放下的目的是超越这个现象世界，因为现象世界充满了种种痛苦和束缚，如果不超越，你就永远沦陷在这些痛苦和束缚中。痛苦和束缚是现象世界的根本特性、根本特征。佛家把现象世界比喻为无边无岸的苦海。你只要生活在现象世界中，就生活在苦海中。所以现象世界等于苦海无边、无边苦海。这一点，儒佛道是有共识的，不管各家有没有说，都有这个意思在。只有超越现象世界，才能超越无边苦海。因此，儒佛道三家都使出浑身解数来超越现象世界，超越二元。超越二元和超越现象世界同义，超越现象世界和超越苦海同义。故现象世界、二元、苦海，这三个概念完全同义。

可见，儒家也讲究离苦得乐、获得永恒、超越生死，所以，儒家也要超越二元。超越二元的前提是不执着（无执），不执着的前提是达到无为，达到无为的前提是达到无我，这样就出现了“无”字。很多人都说，只有佛家和道家讲“无”，儒家不讲“无”。事实不是这样的，儒家也讲“无”。

因此，阳明“四句教”的第一句就是“无善无恶”。“无善无恶”实际上就是超越善恶。心性的本体是没有善恶的，它是超善恶的，只有落到现实世界中才有善恶。在没有落到现实世界时，它是没有善恶的。为什么？因为有善必有恶，有恶必有善，一旦有善有恶，善与恶之间就是相对而在，一旦相对就是现象世界。所以善恶属于现象世界，超善恶才是本体世界。因此，无善无恶才能进入到本体也即心性之体中。

佛家把超越性、无我性、无为性、自在性这几个特性合而言之曰“空性”。空性是心性诸属性中最重要的一个，其他的自觉性、自生性、自然性、自发性、自律性等“有性”都次之。为什么？因为佛家要得解脱，得解脱的前提是把超越性提到第一位，引领着佛家的追随者和弟子们深悟空性，努力地达到无我、无为、无执、超越。也就是说，先努力获得解脱，解脱以后，其他的那些特性自然就出来了，不言自明。所以，其他那些特性不是太重要，可以稍微缓一缓，最重要、最优先的是领悟空性。

道家也是把“空性”放在首位，不过道家称之为“无性”，亦即“虚无性”。在道家，要想获得解脱，就要不断地领悟“无性”。道家的“无性”就是佛家的“空性”，合而言之曰“空无”。

有些儒者，比如朱熹，就经常拿这点来攻击佛老，说佛老把虚无作为核心精神、核心理念、核心思想，整天谈虚无，儒者就不谈虚无。这个观念是错误的。儒者也谈虚无，只是强度上、程度上没有佛老那么强烈而已。没有那么强烈不代表不谈虚无，儒家照样谈虚无，因为虚无性就是超越性、无我性、无为性。任何一家要到达觉醒的终点，非谈超越、无我、无为不可，因为它一定会接触到超越、无我、无为。除非儒家不是究竟圆满之教。只要儒家是究竟圆满之教，它必谈超越，必谈无为，必谈无我。它怎么可能完全回避超越、

无为、无我呢？回避了超越、无为、无我，它就无法上达，无法回家，无法获得究竟觉醒和圆满，因此，它非谈不可。

但是儒家谈虚无谈得不多，儒家是把学问的重心放在下学上，指导我们首先扎扎实实地做好下学，即做好各个德目和学问。里面有句潜台词：你只要做好了下学，稍一点拨，就可以上达了。也就是说儒家先扎扎实实地修飞机跑道，只要修好了跑道，飞机一来就能很容易地起飞。因此在儒家，关于“空性”的讨论，都是在最后关键的几句话里才谈一下，平时几乎不谈。几乎不谈不代表最终不落到无为、无我、超越上，到了最终它一定会谈的。

现在，在“四句教”这里就谈到了无为、无我、超越。因为此时王阳明给出的是终极之教，所以一开篇就以“无善无恶”点出了心性的特征。心性的特征是什么呢？是非二元的。只要有二元相待或相对就是现象，本体是不相待、非二元的。本体超越一切相对，包括超越生死、超越人我、超越善恶。

可能有人会问，我们之前不是一再强调心性中有三大重要属性——真、善、美吗？为什么现在又说“无善”呢？实际上，真善美的“善”就是无善之善。总之，我们所说的真善美是无真之真、无善之善、无美之美，表现到现象世界中才是真、善、美。在心性本身，“真”是以不真之真的形式存在，“善”是以不善之善的形式存在，“美”是以不美之美的形式存在。什么叫“不美之美”“不善之善”“不真之真”？到底是美还是不美、善还是不善、真还是不真？这个需要自己去领悟，无法进一步讲说了，只能说到这个程度。

既然心性之中没有善，那么善是从哪里来的？善是从心性中来的。既然善是从心性中来的，为什么心性中又没有善呢？或者说，心性中的善是以什么样的形式存在呢？心性中的善是以不善的形式存在的，因此叫“不善之善”。不善之善即心性本体之善，不美之美、不真之真即心性本体之美、之真。

总之，一切二元在心性中都不能存在。那个“非二元状态”在儒家名曰“中”，即“允执厥中”之“中”。“中”是虚说，不是实说。实说的“中”是什么意思呢？就是两者中间。比如，“马路中央”的“中”是以马路两边为参照系，处在两边的正中间，因此这个“中”是实说。而儒家中庸之“中”、中体之“中”是虚说，不是实说，所以，在里面是找不到二元的。没有两边的“中”是虚说，有两边的“中”是实说。而本体是无两边的“中”，所以本体之“中”是虚说的“中”。虚说的“中”又是什么意思呢？超越相对的二元或两边谓之“中”。

《中庸》曰：“中也者，天下之大本也。”此处之“本”指本体，天下的本体就是“中”。因此，“体”就是“中”，“中”就是“体”，可以称之为“中体”。中体又是什么？中体就是心性，心性就是中体。所以说，“中”就是心性，“中”就是道，这才是儒家对“中”之最正确的解释和含义。中庸就是与心性打成一片、融为一体、获得永恒的状态，这种状态就是涅槃状态。所以中庸就是佛家所说的涅槃，它们完全同义。

为什么“无善无恶心之体”只说“心之体”而不说“性之体”？因为王阳明是从心入，是从心达性，而不是从性达心，因此是“心之体”。

“心之体”中的“心”和“体”又是什么关系呢？心就是体，不是心之外还有一个万物之体，而是心本身就是万物之体。同理，“性之体”即性本身就是万物之体，不是性之外还有一个万物之体。“无声无臭”“无善无恶”的心就是一切存在的本体。这句话特别重要，再强调一遍：“无声无臭”“无善无恶”的心（良知、本心、道心、清净心、先天真心、先验智慧之心）就是一切存在的本体。“一切”既包括我们自己，也包括天地万物。这个心还有一个别名曰“光明”，此即无相光的光明，所以也叫光明之心。光明之心的对立面，即凡人之心、后天之心、生物性之心、烦恼之心、痛苦之心、颠倒错乱之心、束缚之心。

所以，学习包括中国文化和印度文化在内的东方文化，一定要弄清楚：心有两个心，也即先天之心和后天之心，不是一个心。这是学习东方文化的金钥匙，一定要把它紧紧地攥在手心里，永不丢失！有时候，如果没有办法直接判断出是哪个心，就要根据上下文来推断，一定要判断清楚它指的是哪个心。

此时，王阳明说的无声无臭、无善无恶、无形无相的这个心，就是光明之心、先天之心、良知之心或本心。总之，我们无论是读儒家、佛家还是道家的经典，都一定要高度留意“心性”二字。因为“心性”是儒佛道的核心用词。既然是核心用词，所有的经论皆是三句不离心、五句不离性。当它使用“心”的时候，一定要根据上下文来判断：是本体之心，还是现象之心？是先天之心，还是后天之心？是形而上之心，还是形而下之心？是觉悟之心，还是昏沉之心？是清净之心，还是污染之心？是超越生死之心，还是有生有死之心？是先验智慧之心，还是经验智慧之心？是感性与知性之心，还是理性或曰性理之心？一定要区分清楚。如果区分不清楚，你是无法阅读儒佛道的经典的，因为你不知道它们在说什么。一旦不知道它们在说什么，你肯定就读不下去。只有区分清楚了，你读起来才特别顺畅，读到哪里就明白到哪里。

综上，“无善无恶心之体”意为：无善无恶（超越性、无我性、无为性、无执性）就是心性这个本体，也即我们先天本有的心性。此本有的心性是包括我们在内的万物之本体。

第二句，“有善有恶意之动”。

“有善有恶”就进入现象世界了，因为善恶是一对二元的相对存在。现象世界所有的事物都是二元相依而在、相依而存的：南依北，北依南；内依外，外依内；生依死，死依生；……这种相依而在、相依而存，佛家称之为“缘起”。儒家没有“缘起”这个概念，但儒家有与之相似的概念，即“相依而在”。故儒家的“相依而在”或曰“相对而在”，与佛家的“缘起而生”是同义词。善恶就是相依而在、相对而在，一出现相对，就进入了现象世界。

现象世界也有心，但现象世界的心是经验之心、感官之心、烦恼之心、颠倒错乱之心、习气之心、气偏质碍之心、局限之心、受缚之心、相依之心。那么，王阳明在这里用了一个“意”，而没有用“心”。他这么做是担心我们产生误会。因为第一句已经有“心”了，如果第二句再来一个“心”，就成了“有善有恶心之动”。“无善无恶心之体”“有善有恶心之动”，怎么都是“心”？这样容易产生混淆。王阳明很仁爱，为了避免后人产生误会，他就把“心”替换为“意”。

那么“意之动”的“意”是什么意思呢？是后天之心、束缚之心、习气之心、颠倒之心、生死之心等等。“意之动”的“动”又是何意？指现象世界是因我们的妄动而产生的。此处是“妄动”，不是真心的自发而动。真心的动是无善无恶之心的动，所以真心也是会动的，它不是死的。真心发动产生的是什么世界呢？就是儒家所说的“大化流行”之境。注意，这个地方特别微妙，我们要高度调动我们所有的理解力、感受力、综合能力、分析能力，总之，要把我们能调动的一切力量全部调动起来才能理解。

大化流行的世界和现象世界的差别在哪里呢？大化流行的世界是清净的世界或曰存在的世界，现象世界则是染污的世界。在佛家，为了区分这两个世界，把后天之心所呈现出来的世界称为“娑婆世界”，把先天真心所呈现出来的世界称为“涅槃世界”。为了避免过于神秘化、宗教化，我们就用“存在世界”“形构世界”来取代此前的术语。“形构世界”就是佛家说的娑婆世界、染污世界；“存在世界”就是佛家说的清净世界、涅槃世界、佛国世界，也即儒家所说的大化流行的圣贤化境，简称“圣贤的世界”或“道的世界”，儒家有时就用一个“天”字来表达。所以很多时候，儒家的“天”就是指佛家的佛国世界，但是后人特别容易产生误会，以为儒家所说的“天”是天空之天、大自然之天。

通过以上的分析可知，“有善有恶意之动”也可称为“有善有恶心之动”。但这个“心之动”的“心”是妄心、烦恼心、生死心、杂念心、堕落心、自我心。“无善无恶心之体”的“心”是无我心、无为心、超越心。

“有善有恶意之动”的“动”是妄动，不是“大化流行”的流行之动。“流行”当然也是动，不动怎么能叫“流行”呢？但是“大化流行之动”是真动，“意之动”是妄动、颠倒错乱之动。这里面很微妙，尽管都是动，但是动与动又不一样。

第三句，“知善知恶是良知”。

良知的“知”是不虑而知。如果经过一番推理、比照才能判断出善恶对错，这是后天的闻见之知。这种“知”是劣知，不虑而知之“知”才叫良知。良知是先验智慧，劣知是经验智慧。因此，可以在“知善知恶是良知”后面加一句——“推理判断是劣知”，如此“劣”跟“良”便对应起来了。

我们现在只有劣知之学，没有良知之学。自“五四”以后，所有的学问都是劣知之学，再无良知之学。不管是学文科、学理科，不管是本科、硕士还是博士，总之我们从小到大，终其一生从未听说过“良知之学”，连名字都没有听说过，更不要说接受相关的教育和训练了。因此，我们学习的全部是劣知的知识，没有接受过良知的系统教育、系统训练、系统开发、系统成长、系统觉醒。这是我们这几代人的悲哀！我们一直都处在劣知中而不自知。即使我们想判断是非对错，都是使用后天的“意之动”，即烦恼之心、妄动之心、颠倒错乱之心，来判断自己、他人、社会的是非对错、善恶美丑。由于它是劣知，不是良知，用它来判断，其劣的一面就表现出来了。具体表现如下：

第一，劣知判断的速度缓慢。有很多是非、善恶、对错，劣知需要用几十年时间才能判断清楚。而良知根本不需要这么久，良知一呈现当下就可以判断，没有任何过程。

第二，劣知判断的程度浅显。劣知永远只能判断事物表面的是非、善恶、对错，更复杂、更深奥、更微妙一点儿的是非、善恶、对错，它就判断不清了，就糊涂了。而良知可以全面判断事物的每一个角度、每一个层次，从表面到核心，没有粗细、隐显之别，而劣知就有粗细、隐显之别。显而易见的是非对错，劣知能判断出来；微妙的、深远的、深刻的、隐蔽的是非对错，劣知就判断不清了，但是良知可以全部判断清楚，不论其隐蔽得有多深。

第三，劣知无法做出全面判断。劣知的判断往往比较局限，它只能在一个很狭隘的空间里判断是非对错，不能够全面判断。而良知能够给我们带来全方位的判断、全视角的判断、全层次的判断。

第四，劣知只能判断已发生之事的是非对错。而良知除了能够判断已发生之事的是非对错外，还有极强的预见性，就是对正在发生和将要发生的事物能够给予十分全面、透彻、清晰、全方位的判断。判断什么呢？判断其是非、美丑、对错。这点劣知是做不到的，劣知只能判断已经发生的，连正在发生的事，它判断起来都十分吃力，更不用说判断将要发生的事了。对未发生的事，劣知几乎没有任何判断力。但是良知可以超越时空，对过去、现在、未来都能做出判断，具有极强的预知性和前瞻性。

第四句，“为善去恶是格物”。

“为善去恶是格物”也可以换成“为善去恶是工夫”。“格物”就是儒家所说的做工夫，就是实践、践履，就是“十六字心法”中的“惟精惟一”。但要注意，此处是王阳明的格物，不是朱熹的格物。同样是格物，朱熹所格之物跟王阳明所格之物是不一样的：朱熹格的是外在之物；王阳明格的是内在之物，是与良知或道德不吻合的一切东西，只要不吻合，都在格除范围之内。

“格”有很多含义，既含發現，也含省察，也含克治。“克治”又有很多含义：远离恶，改变恶，粉碎恶，解除恶，超越恶，遗忘恶，消灭恶，……我们现在一般理解的克治，主要是指解除恶、消灭恶。解除恶、消灭恶只是克治的部分内涵，如上所述，克治的内涵要比解除恶、消灭恶更为广泛。

“为善去恶”的“恶”指的是一切非善、一切非德、一切非良知，这是取“恶”最广泛的含义。我们之前所说的“恶”是狭隘的概念，比如杀人放火了才叫“恶”，没有杀人放火就不叫“恶”。所以此概念十分狭

隘，并不是“为善去恶”之“恶”。“为善去恶”之“恶”指的是广义的概念：一切非善、非德、非良知即为恶。这就很严重了。

可见我们绝大多数的时间都是生活在广义的恶里，而不是生活在狭义的恶中。何以见得？因为我们大多数人都没有干过杀人放火之事，当然没有生活在狭义的恶中，但是，所有人都生活在广义的恶中。比如，一个人说：“我这个人没有做过违法犯罪的事，只是志向不大。”若按一般的价值观，志向不大并不是恶，确实不能说他是一个恶人。但是，在儒家的价值观、义理或曰圣学中，志向不大不仅是恶，而且是极恶，是不可饶恕的跟杀人差不多的恶！为什么？因为他没有立志。立志就是扩展心胸，给自己树立一个终极理想。而他恰好就是一个无理想、无抱负的人，这在儒家是不可饶恕的恶。

按照儒家的五伦关系，我们在夫妻、父子（母女）、兄弟、朋友、上下级（君臣）各个方面都做得不合格。比如，在孝方面，你也确实行孝了，这一点我承认，但是，你没有做到尽心尽力。在目前社会道德普遍低下的风气下，只要做到孝，就是一个好人，相比很多不孝的人来说，这就已经很不错了。但是按照儒家圣学的标准，你只要在行孝时未尽心，那就是大恶，就是大不孝。尽心与你买了多少东西给父母没有关系。有的人很有钱，他给父母买了一万块钱的东西，这不算是孝。为什么？因为他有千万家产，却只拿出一万块钱来行孝，显然不尽心，因此这不算是孝。有的人很穷，穷得家徒四壁，他把全身都搜完了，只搜出一百块来，却把仅有的一百块全部用来买东西孝敬父母，这是大孝。

如果通过外在来判断，一万块钱的东西当然比一百块钱的东西更有孝心。但是，如果你瞭解了两个人的财力——一个是千万家产，一个是家徒四壁，你就会得出截然相反的结论。因为家徒四壁那位把自己最后一百块钱全部拿出来，一分不剩地孝敬父母，这就是大孝。所以孝与不孝，永远不要以外在买了多少东西为标准来评判，而要以有没有尽心来衡量。外在永远没有一个客观标准，终极的标准永远在内心。只问一句：你尽心尽力了没有？如果尽心尽力了，即使十元钱也顶得上别人的一万元，乃至十万元。

是否孝顺以有没有尽心为标准。若按这一标准，几乎所有的人都没有做到孝。即使勉强做到了，那也是小孝，而不是大孝，因为大孝是尽心。儒家不光在孝上强调要尽心，而是在所有的事情上都强调要尽心，包括：交朋友尽心了没有？对上级尽心了没有？对孩子尽心了没有？甚至对邻居尽心了没有？若以是否尽心来衡量，我们现在的人几乎没有一件事是尽心的，我们对待所有的事情都是有所保留的。就像民间流传的话一样：逢人只说三分话，未可全抛一片心[①]。我们都中了这句话的毒，不管是交朋友还是做其他事情，都是“未可全抛一片心”。类似于这种心灵鸡汤式的话，遍布大江南北，遍布我们的微信朋友圈。只要打开手机，朋友圈整天都是这一类心灵鸡汤式的话。其实，这是严重违背儒家根本宗旨的。儒家的根本宗旨要求我们凡事尽心。所谓“凡事尽心”，是指我们做任何事都必须尽心尽力，要把最后的一点儿精神和力气都拿出来。我们一辈子为什么做任何事情都做不好？做人没做好，修行也没修好，践圣也没做好（“践圣”是践行圣学的简称）。为什么事情到我们手里都做得那么不满意，都是浅尝辄止？根本原因在于我们没有做到“凡事尽心”。我们从小就没有养成这个习惯，父母没有教给我们这个习惯，父母教的都是“不可全抛一片心”这些东西。我们受了父母、老师、邻居们的蛊惑和欺骗，长大以后，我们就学会了偷奸取巧，处处偷懒耍滑，做事不尽心尽力，导致一辈子没有建树，好像只要尽心就吃亏了似的。

尽心是最不吃亏的一件事，但是在普通老百姓眼里，尽心等于吃亏，他们把尽心跟吃亏画上了等号，好像谁要是尽心谁就吃亏了。以读书为例，别人读三遍，我若读五遍，那就吃亏了。再以交朋友为例，我和他互为朋友，他对我不用心，我要是对他用心就吃亏了，心里总在计较：凭什么他对我不用心，我却要对他用心？所以，我交朋友时就不用心，以便扳回这一局。表面上看来，是对方吃亏了，其实真正吃亏的是我们自

① 旧指人与人之间互不信任，不能把心里的话都告诉别人。（《古今汉语成语词典》编写组编《古今汉语成语词典》，山西人民出版社 1985 年版，第 650 页。）

己，但我们却浑然不觉，还以为别人吃亏了。交友不尽心，不是朋友吃了亏，而是你吃了你自己的亏；尽孝不尽心，也是吃了你自己的亏。总之，我们在处理任何事情上，如果不尽心，吃亏的是自己；尽心了，心就坦然了，心就安了。

包括处理夫妻关系也要如此。你尽心以后，不管夫妻关系会怎样，都无所谓了。为什么？因为你对得起自己的良心了。为了维护这一桩婚姻，你已经使出了浑身解数，付出了所有的心血，所以即使维持不下去，以离婚而告终，但是离婚之时和离婚之后，你永不后悔，永远心安。无论过了多久，你回忆起你的前妻或前夫，回忆起你们那一段婚姻，你的心是安的，为什么？因为在婚姻期间，你尽心了。如果你是个女人，作为一个妻子，你尽了妻子的心；如果你是丈夫，你只要尽心了，哪怕以后离婚了，过了三五十年，在临死前回忆这一生，想起这一段婚姻时，你的心是欣慰的，是自豪的，是安宁的，而不是内疚的，不是后悔的。不然，你会悔恨："当时我要是尽心，也许是另外的样子，但是我当时并没有尽心。现在离婚了，想尽心也尽不了了。"所以，每当想起这件事，你是心怀内疚的，是惴惴不安的，是无法安心的，你的灵魂深处有只老鼠在啃噬着你的良心，这就不好了。

所以世间任何事情，无论是夫妻、父子（母女）、兄妹、朋友，这一切但求尽心，不求别的。其实人世间的事情是没有客观标准的。朋友间如何交往才是最好的方式？夫妻间如何相处才是最好的方式？你们不要相信心灵鸡汤，那些全都是骗人的，没有一个是管用的，除了有害，其他什么都没有。类似于"如何交好朋友"之类的方法都是没有用的。只有儒家圣人教我们的方法最正确，就两个字：尽心。交友时要尽心，夫妻相处时要尽心，抚养孩子时要尽心，对长辈、父母要尽心，……尽心是最好的方法，除此之外，什么方法都是骗人的，不要听信那些东西。

但是智慧低劣的人不听圣人言，专听庸者言，只听朋友圈里的心灵鸡汤，将其奉若神明。其实最该被奉若神灵的，我们却置之不理。所以说，众生真的在颠倒中。这些真正的圣人、智者们的话，我们不认真听，不认真受教，只是听信流言蜚语、小道消息、乡村俚语。他们还言之凿凿："我教你怎么搞好夫妻关系""我教你怎么交朋友""我教你怎么做生意"……全是胡扯，没有一个管用的！因为他们自己就是愚者，怎么可能让你变得智慧起来？我们要想变得有智慧，必须跟随智者学习；要想成为圣贤，必须跟随圣贤学习。我们一方面想变成智者，但是一方面又跟愚者学习，怎么可能变成智者？要想变成智者，前提是必须知道谁是智者。谁是智者？只有王阳明这样的明心见性者才是智者。所以，只有跟随王阳明这样的智者，我们才能变成智者。

那些连心性是什么、生命是什么都不明白的凡夫，自己还生活在伸手不见五指的黑暗中的人，怎么可能给你光明？人永远给不了自己没有的东西。你自己都没有智慧，怎么能给别人智慧？你自己都没有光明，怎么能给别人光明？而我们所学习的对象，他们自己都没有光明，还试图给别人光明；自己都愚昧不堪，还试图给别人以智慧的启迪，怎么可能！他们的愿望可能是良好的，但事实上是做不到的，光有良好的愿望是没有用的，事实上还要有这个能力才行，但是他们没有这个能力。所以我们到底要跟谁学习，一定要搞清楚，这很重要！好学固然重要，但是跟谁学习更为重要！今天我们有幸跟王阳明学习，那太好了！因为王阳明是智者，我们只有从他这里才能获得真正的智慧。我们要好好领悟他的教导，而不是整天跟风去传播、散布那些没有用的口水话、鸡汤话。

"为善去恶是格物"的"物"就是生命的杂质，就是心中的邪念、妄念、杂念，就是气偏质碍，也即自我及因自我延伸而来的自大、虚荣、五毒（贪嗔痴慢疑），这些通通属于"物"，需要把它们格除。也就是说，王阳明的格物是生命科学，朱子的格物是自然科学。

格物中最大的一物就是自我。自我是儒佛道三家都下定决心要消除的东西，自我不消除，成圣、成佛、成道永无期。能否成圣、成佛、成道，依你有没有消除自我而定。儒家从自我到无我有一个过渡状态：先超

越自我进入大我，再超越大我进入无我。佛道两家则没有大我，而是直接超越自我、小我、私我，进入无我，它们没有大我这个中间环节。这是儒家跟佛道两家在义理架构、修学次第上的差异。

很难说它们谁好谁坏，只能说各有不同。有很多事物，不是非白即黑、非好即坏的。就像大我这个环节，是有好，还是没有好呢？需要看是哪家的义理架构。

如果是儒家架构，一定要有大我。何以见得？人有三性——兽性（生物性）、人性、德性，分别对应着自我、大我、无我。因儒家有人性这一环节，故它非得有大我不可。大我对应着人性，取消大我就是取消人性。一旦取消人性，儒家的义理架构就不完整了。

由于佛道两家是无人文、超人文、远离人文的文化体系和思想体系，因此，它们没有社会化这个环节。没有社会化这个环节，也就没有人性化这个环节，因为人性就是人的社会化属性，简称“人性”。如果取消了社会化这个环节，就等于取消了人性。人性外化出来就是人文、人本、人道等社会化层面的东西，人文、人本、人道等内化进去就是人性，它们是内与外的一而二、二而一的关系。如果取消了人本、人道和人文等社会化层面，就等于取消了人性，取消了人性就等于取消了大我。所以大我、人性、社会化、人文、人本、人道，其实是一回事。佛道两家恰好就是把社会化层面取消了，因为他们是出家修行，远离社会，不过社会生活，躲在山林中独善其身，总之他们不关注社会。因此，佛道文化是非社会性文化、非人道性文化、非人本性文化。也可以将“非”替换为“超”，即佛道文化是超社会文化、超人本文化、超人文文化。它们是不需要大我的，直接就从自我进入到了无我中。

而儒家是有一个中间环节的，此即大我。大我又和无我互为前提。这是儒家一种独特的义理结构。大我依无我为前提而在，无我依大我为前提而在；无我能够很好地促进大我，大我又能够很好地促进无我：它们互依对方而在，又相互促进对方。

义理体系的不同，决定了佛家、道家的格物跟儒家的格物有着重大差异。佛道两家是将自我、大我一律格去，而儒家只格去自我、小我、私我，保留大我。这不是小事，这是两类文化的一个重要差异！这个重要差异作用在现实和历史中，就会形成两个完全不同的文化体系。

幸亏中国有儒家！如果没有儒家，只有佛道两家，一百个中国都不存在了，一百个华夏民族都不存在了！我们华夏民族之所以经过了这么多的苦难，依然能够屹立不倒而绵延至今，完全拜儒家所赐。具体来说，就是得益于孔孟重人文、重人本、重人伦、重人性、重社会、重经世致用、重七十二行、重家国意识、重民族意识，概而言之，即重修身、齐家、治国、平天下……由于有这么多的重视，才有了大一统的华夏民族和大一统的中华文明绵延至今，乃至于未来。

中华民族一定有未来。任何一个国家和民族，你说它没有未来，至少在理论上我都能信，但我唯独不信中华民族没有未来。为什么？只要我们有儒家在，中华民族就永远生生不息！其他国家没有儒学或曰儒家，所以它们可能经受不住某种重大冲击或打击，在某种意想不到的冲击和打击下，这个国家就解散了，甚至是消亡了——至少理论上是这样。

因此，说全世界任何一个民族走着走着就没了，我都相信。但我唯独不信中华民族有一天会走着走着就没了。我不信的理由就是中国有儒家。这个非常重要！我们每个人，在现实生活中要想处理好夫妻关系等家庭关系，要想真正地安居乐业，走好这一生，一定要学习儒家。不学习儒家，我们是无法过好现实生活的，除非出家。但问题是不可能所有的人都出家，所有人都出家是绝对不现实的。

自古以来，出家当和尚、做道士的，永远是小众。绝大多数人还是生活在这个滚滚红尘之中、名利场之中。我们在这个名利场之中、红尘之中，能够洁身自好、自觉自愿地走好一生，实在太难了！但只要有儒家在，只要把儒家学好，就一点儿都不难。不学好儒家，这一生就太难、太复杂了！下面举例加以说明。

著名的文学家卡夫卡[①]是世界公认的天才小说家。我当年看他的《变形记》[②]时，被深深地震撼了，禁不住感叹："怎么能写出这么好的小说！"佛家有一部重要经典《楞严经》，关于它有个说法："自从一读楞严后，不看人间糟粕书"。意思是读了《楞严经》之后，从此不再看其他书了，因为其他书都是糟粕，不值得一看，只读《楞严经》就够了。儒家也有一部像《楞严经》一样的经——《论语》。关于它也有个说法叫"半部《论语》治天下"[③]，这可比《楞严经》要厉害。你把《楞严经》全经看完，才可以不看人间糟粕书。而《论语》你祇需看一半，就可以不看人间糟粕书了，祇需要看一半就能够治天下了。所以，《论语》比《楞严经》更好。而在小说领域，大有看了《变形记》后天下再无小说之感，其他小说都不值得一读了。

就是这么伟大的一个小说家，他一辈子都没结婚。他年轻的时候，遇到了菲利斯，之后订婚。根据照片来看，卡夫卡长得很帅，就是按照现在的标准看也帅，两人可谓郎才女貌。不过，令人瞠目结舌的是，卡夫卡居然给女方写了一封退婚信，大概内容是：经过我慎重考虑，我这个人不适合结婚。我也不耽误你的青春，你赶紧找别人吧。但是女方对他一片痴情。他实在不忍心，又和女方继续履行婚约，第二次订婚。又过了一段时间，他写了第二封退婚信，大意是：经过慎重考虑，我还是不能结婚。不能结婚的理由，上一次我没有说清楚，这一次我把它说清楚。就一个原因，咱俩结婚后一定会有孩子，但是我不知道如何把孩子养大，因为这个社会实在是太邪恶太复杂了。面对如此邪恶和复杂的社会，我没有把握把孩子养好、养大。你我并不缺钱，也不缺物质，缺的是把握。我越想，就越没有把握让我们的孩子在如此险恶和复杂的世界中健康地长大，我实在做不到。

在我们这个社会，只结婚不生孩子很常见，但之前是不被允许的。现在有丁克了，只结婚不生孩子的观念被人们逐渐接受，但也不是所有人都接受。但那个时代还没有丁克的理念，只要结婚就必须生孩子，这是当时的风气。也就是两人只结婚，不要孩子是不可能的。所以他对女方说，干脆我们就不结婚了，你跟别人生孩子，那是你的事，与我就没关系了。我只能保证自己不把一个没有把握养大的孩子带到这个世界上来。等什么时候有把握了，什么时候再结婚。但是我估计那一天不会到来，所以我这一辈子不会结婚了。他果然一辈子都没有结婚。

他没有结婚的一个最为重要的原因，就是他没有把握让一个孩子在邪恶而复杂的社会中身心健康地长大。他曾在《致父亲的信》中披露他不结婚的缘由："我在精神上显然是没有能力结婚的。这表现在，从我决定结婚那一刻起，我就再也不能入睡，从早到晚，脑子总是乱哄哄的。我过的不再是一种生活，我对一切都感到绝望，束手无策，不知怎样才好。"[④]不要家庭生活，不要孩子，只为写作而生，这就是卡夫卡。他是一个极度负责任的人。他不像我们很多人，不管以后的事情，先把孩子生下来再说。只要保证孩子有吃有喝，成长

---

① 弗兰兹·卡夫卡（Franz Kafka，1883—1924），奥地利小说家，犹太人，生于布拉格。父亲是百货批发商，生性残暴；母亲忧郁好冥想。卡夫卡自幼敏感，爱好文学，但体弱多病，性格阴郁多愁，孤僻脆弱。1901 年入布拉格大学学习文学，后迫于父命转修法律，获博士学位。中学时代即对自然主义戏剧和易卜生、斯宾诺莎、尼采、达尔文等人的作品产生浓厚兴趣。大学期间开始创作，写过一些单纯模仿的诗和短剧，1904 年后逐渐形成自己独特风格。主要文学成就是小说，著名的有短篇小说《变形记》《在流放地》《乡村医生》和《饥饿表演者》。长篇小说《美国》《审判》《城堡》，人称"孤独三部曲"。另有作品《判决》《司炉》《致科学院的报告》《猎人格拉克斯》《中国长城的建造》《地洞》等问世。作品主人公大多是在敌对环境中苦苦挣扎，逆来顺受，长嘘短叹的"反英雄"，反映在异化了的社会中的个人与四周看不见，又时时存在的力量所做的毫无希望的斗争。卡夫卡的创作强调写"瞬间的直觉和梦幻"，语言简洁、精确，情节扑朔迷离，场景荒诞无稽，格调阴沉恐怖，把现实与非现实，合理与悖理，常人与非人并列在一起，不点明时间、地点和社会背景，读之犹如进入梦魇世界，具有惊心骇目的强烈艺术效果。这种有别于传统现实主义的写作方法，对欧洲一些现代主义文学流派产生极大影响，作家有"现代艺术探险者"之誉。卡夫卡死后，马克斯·布罗德主编出版了《卡夫卡全集》九卷。（戚廷贵、刘孝严、唐树凡主编《东西方艺术辞典》，吉林教育出版社 1992 年版，第 1134 页。）

② 《变形记》写的是旅行推销员格里高尔·萨姆莎变成了一只大甲虫，给自己和家庭带来无尽烦恼，尖锐地提出了人的异化、人的命运以及人与人之间的关系问题，具有极大的启发性。

③ 赵普是宋太祖赵匡胤身边的主要谋士，他为宋太祖建立北宋出谋划策，立下了显赫的功勞。北宋建立后，太祖就让赵普担任宰相，掌握军机大权，对他格外信任。赵普出身于小吏家庭，书读得不多，自从当了宰相以后，宋太祖就劝他多读些书。于是，赵普每天处理完公务回家，就关起房门，从书箱里取出书来认真诵读。后来，家里人發現，他的书箱里藏的不过是一部《论语》。于是民间就流传一种说法，说赵普是靠"半部《论语》治天下"的。宋太祖死后，弟弟赵光义即位，是为宋太宗。有一次，宋太宗和赵普闲聊，随便问道："有人说你只读一部《论语》，这是真的吗？"赵普老老实实地回答说："臣所知道的，确实不超出《论语》的范围。过去臣以半部《论语》辅助太祖平定天下，现在臣用半部《论语》辅助陛下，便足以使天下太平了。"（《线装经典》编委会编《中国历史文化常识通典》，云南教育出版社 2010 年版，第 150 页。）

④ 赵凤山、赵海梅：《独身名人的爱情》，中国社会出版社 2013 年版，第 284 页。

到十八岁即可，至于他的身心是否健康，无所谓，又有谁知道呢？尤其是心理健康，谁能看见？这就是普通人跟卡夫卡之间的差别。这个事例说明，不学儒家，很难把人生过好。

为什么圣贤能把人生过好，我们不能？因为圣贤极度尽心而认真：他在抚育孩子、赡养老人、对待朋友等的每一件事情上，都极度尽心。一个圣贤时时刻刻都处在格物中，不断地把省察克治推向深处，推向细微处。我们平时都發現不了的缺点、问题，做省察克治工夫或曰做格物工夫的人，就要發現，而且要不断地發現。实际上，成圣的过程就是格物的过程，物格完了就成圣了，没有格完就继续做工夫。格物已经圆满的，就是圣人；正在格物的路上且取得了一点儿成就的，就是贤者；格物刚刚起步的，就叫君子。故说从凡夫到成圣的整个过程，就是格物的过程。

所以，格物就是省察克治，格物就是“存天理灭人欲”，格物就是致良知，格物就是“惟精惟一，允执厥中”。当我们掌握了这些词，就發現它们其实是一个意思，只是用语不同而已。还可以说，格物就是知行合一，格物就是齐家，格物就是治国，格物就是平天下，格物就是正心，格物就是诚意，格物就是明明德，格物就是亲民，格物就是止于至善，……“三纲八目”都是格物。它们之间能够互相解释，这叫自洽。我就是你，你就是它，它就是我，转一圈又回来了，这叫自洽。它们之间不仅不冲突，而且發現对方就是自己。

儒者就经常劝导自家子弟：“你要好好修身。”修身是很多家训里面必有的。那些大儒们都有家训，如朱子家训、王阳明家训。怎么修身？修身的奥妙是什么？精髓是什么？修身就是格物，齐家就是格物，治国就是格物，平天下还是格物，所以它们之间是可以互相解释的，我可以解释你，你可以解释它，它又能解释我，相互解释，最后全部解开。这就是自洽。其实不仅儒家如此，佛家、道家的词语也是互解的。佛家的术语特别多，但是你学到最后，就会發現它们是一回事，意思全部相同。但是通达之前，發現它们各有各的含义。比如，你通达儒学之前，發現“知行合一”是一个意思，“正心诚意”是一个意思，“省察克治”是一个意思。通达儒学之后，就發現它们都是一个意思。

这就是“为善去恶是格物”。“四句教”最后落在了工夫上，格物就是工夫，工夫就是格物。如果以后有人问：“儒家天天说静定工夫、省察克治、践履、知行合一，那么到底什么是知行合一？到底什么是践履？到底什么是省察克治？到底什么是静定工夫？”你就可以大胆地回答他：“儒家所谓的静定工夫、践履、知行合一、省察克治，一言以蔽之，就是对为善去恶的实践。”每天“为善去恶”，从早到晚，始终把“为善去恶”作为自己的核心精神生活、核心日常生活来对待，把感官接触到的所有事物，全部用来作为省察克治的对象。越来越深、越来越及时地發現这些事物里所包含的非德的、不合良知的成分；凡是非德的、不合良知的，就想办法克治，最后消除，整个过程就叫“做工夫”。

做工夫分为两种，也就是格物分为两种，一种是有为格物，一种是无为格物。

在良知没有大量地呈现、明显地呈现、成熟地呈现的前提下，我们做有为克治、有为格物。当良知呈现到一定程度，达到了很成熟的高度，达到足以当家做主的程度，就交给良知去格物。到那个时候，就是无为工夫、无为格物、无为知行合一、无为省察克治。此后，就越来越无为，直到最后达到彻底的无我、无为、自然、任运，自自然然，洒洒脱脱，完全不着一丝后天人为之力，也就是孔子说的“从心所欲不逾矩”。可见，佛家、道家、儒家都非常注重做工夫。

我们做弟子、当学生的，无论把先生传授的学问学得多么清楚明白，把道理悟得多么通透，那些都是理悟，理悟的极致是明心见性。但明心见性还是理悟，只是理悟的极致而已。若不做工夫，就永远实现不了转化气质、净化身心，也就是无法成圣，无法进入圣贤化境。

儒佛道各家最终都把重心落在了实修实证上。从逻辑关系上讲，是先有理悟，后有证悟。王阳明这“四句教”，前三句全是理悟，第四句虽不是证悟，但教你如何获得证悟，因此，我们把第四句划归到证悟的范围

中来。前三句全是说理，阐述心性的特征；第四句不再说理，而是追求证悟。前三句是知，第四句是行，这样既有知，也有行，即为“知行合一”；换言之，前三句是见，第四句是修，即为“见修双运”。**所以这**“四句教”**非常完美，涵盖了王学的全部精髓和内涵**。

其实把这“四句教”**学完了，也就把阳明心学给学完了，再学也只是量上的增加，而不会有质的变化：这只是一个人瘦和胖之间的差别。胖人只是瘦人变胖了，本质上，瘦人、胖人是同一个人。同理，我们学阳明学，即使学习王阳明再多的语言文字，只是在占有更多的知识，而把自己变胖一点儿而已；如果没有学那么多的语言文字，只是少占有一些知识，身体瘦一点儿而已。所以，量上的变化不重要，重要的是质——对阳明心学核心精髓的把握。任何一家学问都有它的核心、骨架，你把它的核心、骨架学通了就好，至于其余的并不重要。你有兴趣，就多看几本书；没有时间，就少看几本书，也没有太大的问题**。人的好坏不在胖瘦，而在灵魂。同样，学问的好坏也不在于多读几本书或少读几本书，而在于你是否把握了它的灵魂、抓住了它的骨架，这才是学习某一家学问时需要用心之处。

“四句教”就是阳明学的灵魂，要养成一种习惯：在开车、散步、跑步、候车时，脑子里就像念咒语一样地念“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”。不断地念，不断地琢磨，只要把这“四句教”琢磨透、领会透，整个阳明学你就无所不通，看到哪儿就懂到哪儿；再广义点儿讲，整个儒家你看到哪儿就懂到哪儿：谁说对了，谁说错了，错在哪里，对在哪里，你入目即知。所以这“四句教”是阳明心学的金钥匙，太重要了！有了这“四句教”，你就有了金钥匙；没有这“四句教”，你就打不开锁，开不了门，进不了庭院。

所以，王阳明告诉他的弟子：“已（通‘以’）后与学者言，务要依我四句宗旨……，以此自修，直跻（jī）圣位；以此接人，更无差失。”大意是，你们两人（王畿、钱德洪）以后跟学人讲授学问的时候，务必要遵循这“四句教”的宗旨……只要遵循我这四句话自修，直登圣位也只是个时间问题；若以此点化人、教育人，也绝不会出任何差池。由此可见这四句话有多么重要！它既可以用来自度，也可以用来度人；既可以用来自觉，也可以用来觉他；既可以用来自利，也可以用来利他。

为了避免以后有人根据自己的理解而擅自更改这“四句教”，王阳明补充道：“二君以后再不可更此四句宗旨。”这已经是在强行规定，要求他的弟子不可以擅自更改这“四句教”，因为这“四句教”太重要了，要永远保持它的本色、本意。

“此四句中人上下无不接着。”王阳明对他的弟子说：我这“四句教”三根普被，对利根、中根、钝根这三种根器的人，都能接引成功、教化成功。上士、中士、下士对应着利根、中根、钝根，也就是平时说的聪明人、一般人、笨人。对于这三类人，我们都可以用这四句去教育他：对待笨人怎么办呢？四句教。对待一般的人怎么办呢？四句教。对待绝顶聪明的人怎么办呢？还是四句教。

“我年来立教，亦更几番，今始立此四句。”此处立教的“教”不是宗教，而是宗旨、根本旨趣。“立教”即确立宗旨、确立根本旨趣。“更”：变更，改变。这句话的意思是：我王阳明之前先是以知行合一为学问宗旨，后来又提出静坐、省察克治、存天理去人欲、致良知，直到现在才把“四句教”立为最终宗旨。

“四句教是守仁对自己思想的总结，它的提出，是其心学成熟的标志。”这几句评价十分中肯而正确。

但是，随着守仁学说影响的扩大，嫉恨他的人亦与日俱增。嘉靖初，御史程启充、给事毛玉承宰辅意，攻击守仁之学为异学。在诽谤面前，守仁表现了异常的冷静。其时陆澄为刑部主事，上疏为守仁辩护。守仁写信制止说：“无辩止谤，尝闻昔人之教矣。况今何止于是！四方英杰以讲学异同，议论纷纷，吾侪（chái）可胜辩乎？惟当反求诸己，苟其言而是欤（yú），吾斯尚有未信欤，则当务求其非，不得辄是己而非人也。使其言而非欤，吾斯既以自信欤，则当益求于自慊（qiè），所谓‘默而成之’‘不言而信’者也。然则今日之多口孰非吾侪动心忍性，砥（dǐ）砺（lì）切磋之地乎？”他并不计较别人的谤议，表现了一个学者少有的大度精神。

“但是，随着守仁学说影响的扩大，嫉恨他的人亦与日俱增。”这句话我深有体会。这一路走来，我的经历跟他颇为相似，一言难尽。难道这五百年里，世界没有发生变化？还是人心没有变化？

“嘉靖初，御史程启充、给事毛玉承宰辅意，攻击守仁之学为异学。在诽谤面前，守仁表现了异常的冷静。”“嘉靖初”：当指嘉靖元年（1522）。“御史程启充、给事毛玉承宰辅意”：“御史”和“给事”都是明朝的言官，平日密切关注官员的动向，一旦發現不对劲，可直接向皇帝上疏；“宰辅”指当时的内阁首辅杨廷和。王阳明学问被人攻击为异学，这段经历与我们非常相似，很多人也攻击我的学说为异学。我也跟王阳明学会了对待诽谤的态度。因此，我一再地告诫身边的人，面对恶意的攻击、诽谤、造谣、污蔑，要忍之、让之、离之，闭目不见之，希望它自己消失之。

“其时陆澄为刑部主事，上疏为守仁辩护。守仁写信制止说：‘无辩止谤，尝闻昔人之教矣。况今何止于是！四方英杰以讲学异同，议论纷纷，吾侪可胜辩乎？’”

王阳明的弟子陆澄时任刑部主事，准备上奏折替王阳明辩护，王阳明写信阻止他：“以往的圣贤们经常教导我们，要以无辩的方式来止谤，无辩是最好的止谤方式。”意思就是不要在意这些诽谤，王阳明说：“我们这个时代异说纷纭，相互攻击，相互拆台，比过去任何一个时代都要复杂。我们这些人去迎战他们，恐怕会辩不胜辩。我们的声音没有他们的声音大，人数没有他们的多，我们哪怕累死也辩不过他们，这就更需要以‘无辩止谤’这种方式来应对。”

“‘惟当反求诸己’”，“反求诸己”是儒家的一个重要理念、重要观念。它既是见地，也是修行，此即所谓“即见即修，即修即见”。用儒家的话说，就是“即理即行，即行即理”或“即知即行，即行即知”。它既是知识，也是修行，所以称“即知即行，即行即知”。“反求诸己”还是省察克治之意，是对内的省察和克治。为什么要这样做？因为包括王阳明在内的所有圣贤都有一个自信，就是真理将战胜一切。只要你说的是真理，就不要怕别人对它的污蔑和诽谤，把心装肚子里去，你永远是最后的赢家。不是你赢了，是你發現的真理赢了，真理能够摧毁一切谬论和邪说。

为什么要“反求诸己”呢？就是让我们的话里面的真理含量越来越多，真理含量越多，我们就越是处于永恒不败之地。真理会让那些谎言者不得善终，会给他们以最严厉的审判，会让他们身败名裂如丧家之犬。你不用让他们变成丧家之犬，真理会让他们颜面扫地，会让他们身心永不得安宁，根据其罪行而给予严厉的惩罚。儒家称之为“天刑”，就是上天会惩罚他，或曰真理会惩罚他，不用我们去惩罚。因此我们衹需要“反求诸己”就行了。

“‘苟其言而是欤，吾斯尚有未信欤，则当务求其非，不得辄是己而非人也。’”万一他们说的是对的，我们身上确实有这些问题和毛病，之前还没有發現，经过他们这么一说，我们才發現。若是这样的话，我们应

该感谢他们。这个时候，我们不能强行地认为自己是对的，认为别人是错的。若是这样，我们就罔顾事实，而非学者所为。

“‘使其言而非欤，吾斯既以自信欤，则当益求于自慊（qiè）。’”此处“慊”为满足之意。此句意思是，倘若他们说的是假话，是造谣，是污蔑，而我们是对的，那我们有什么好怕的？我们保持着自信和谦虚，应当更加致力于圆满、完善我们自己才行。

“‘所谓“默而成之”“不言而信”者也。’”此处“默而成之”和“不言而信”皆为孔子在《周易·系辞上》所说，原文曰：“极天下之赜（zé）者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行。”[①]

“默而成之，不言而信，存乎德行”，意为默默无为使其自发地产生结果或成就，无须讲什么而能取信于人，只有立足于德行或有德行之人才能做到。这里讲的是一种自信或自肯，也即自己肯定自己。那么，儒者的自信、自肯，与盲目自信、盲目自大、盲目自持，彼此间的分界在哪里？在是否有德、是否彰显良知或是否明心见性上。

盲目自信的人明明一身的错误，观念也是乱七八糟，但是他不愿意承认自己有错误，更不愿意改正。当一个人明心见性，内在的无相光明（良知）呈现以后，是非对错一目了然。在是非对错一目了然下的自信、自肯是真自信、真自肯。没有明心见性、良知没有成熟而巩固的前提下的自大、自恋、自以为是，就是不好的。这是它们之间的唯一差别。你不要试图通过辩论来判断是非对错，这是没有用的。你和自以为是的人哪怕辩论到死，他都不会承认自己的自以为是，更不会承认自己错了。

如何辨对错，谁是假自信、谁是真自信，这是一个千古难题，连法律都判不清楚。你到法院去没有用，因为法官他自己也不清楚谁是真自信、谁是假自信。那么谁能判清楚？只有明心见性者才能判清楚。

但有一种情况：我既没有明心见性，又不想让自己成为一个盲目自信、自以为是、盲目自大的人，怎么办呢？可以采用权宜之计：以一个已经被公认为明心见性者的话为我的话，以他的观点、见地为我的观点和见地，以他的标准为我的标准，以他的一切为我的一切，凡是合乎他的就是对的、不合乎他的就是错的，总之以他为最终标尺或尺度。等哪一天我们明心见性了，再以自己的良知去知是知非、知对知错、知好知坏，再以自己的良知为尺度。总之，我们都是以明心见性为尺度、为办法来解决自己的盲目自大、自以为是，同时，明心见性也是判定别人盲目自大、自以为是的终极标尺。这是不是办法的办法，也是最后一个正确的办法。除此之外，人类自古以来，是没有办法解决一个人的自以为是的。但是在没有办法的前提下，我们又有了办法，即以圣贤为标准。

“默而成之”，就是明心见性、良知呈现以后，以良知来判断。它的意思是，从此我们判断自己和世界上所有的是非对错，心中一目了然，也即结果自然呈现，无须努力或费力，因为我们有良知了。这个良知就是光明，就是尺度，就是终极标准。有了这个标准，所有的事物一到面前，我们马上就知道，根本不用说什么，一目了然，清清楚楚，明明白白。这就叫“默而成之”。

不仅儒家如此，佛家、道家也是这样。比如，我们处在什么样的状态，走到佛的面前，佛祇需打眼一看，心如明镜，全部知晓。佛陀有个别名曰“正遍知”（亦称“正遍智”“正遍觉”）[②]，意思就是无所不知。因为他大彻大悟以后，拥有了大智大慧，大智大慧当然就无所不知。这个“知”就是孔子所说的“默而成之”：不是跟别人讨论一番以后才知道事情的是非对错，它不需要讨论，因为良知是不虑而知。

“‘然则今日之多口孰非吾侪动心忍性，砥砺切磋之地乎？’”然而就像目前这种众口纷纭，岂不是锤炼我们心性的时候吗？总之还是劝陆澄，不要去跟他们辩论。

---

① 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社 2004 年版，第 526 页。
② 丁福保编《佛学大辞典》（二），江苏人民出版 2014 年版，第 10 页。

“他并不计较别人的谤议，表现了一个学者少有的大度精神。”王阳明的学问乃从龙场悟道也即明心见性中来，他的学问无疑是孔孟正宗，既如此，为什么还会引来诸种诽谤和臆测呢？这依然需要从明心见性或良知呈现的角度来加以阐述。

明心见性即良知呈现，良知不仅要呈现，且还要呈现到相当成熟而可以当家做主的程度，才会发挥功用。在良知当家做主之前，都是序幕阶段，都是非成熟的成长阶段。这有点儿类似于少儿期和成年期的差别。成年之前都是少儿期，良知还不稳定；等成年以后，良知才稳定；稳定以后的良知才会起作用。

只要人类超过一半的人没有明心见性、没有呈现良知，或者虽然呈现了良知，但良知没有达到稳固、成熟的阶段，而发挥不出效用，那么我们就处在习气、偏见、颠倒与错乱中，就会对圣贤的言行和教导产生无休止的争论与臆测。只要有争论和臆测，就会产生种种诽谤、嘲笑、诋毁，这是难以避免的。这是圣人、圣学在俗人的世界中，在良知没有呈现的充满习气的红尘世界中必然之遭遇。无论谁都一样，王阳明如此，王阳明之前的人如此，王阳明之后的人也如此，所有时代的人都如此。

只有一个办法能够解决这个问题：超过一半的人明心见性。这些人一看王阳明的著作，立即“默而成之”“不言而信”，跟王阳明心灵相通、生命相应，两副身躯如同一人。这样，诽谤自然就息灭了：不息而自息，不灭而自灭。但是，至今明心见性的人没有达到人类一半以上，所以，对包括阳明和阳明学在内的圣人与圣学的种种丑恶之行（曲解、妄议、诽谤、讥笑、打击）将会一再一再地上演。

现在社会上对王阳明的斗争又升级了。王阳明在世时，一大群人采用的是直接打击的手段，试图把他扼杀掉。现在的人采用的是另外一个更高明的手段：“捧杀”[①]。目前全中国绝大多数人用的是捧杀的方式，其实捧杀比扼杀更可恶、更阴险、更歹毒、更不用担责任。你看他们天天捧阳明，天天说阳明好，就以为他们是在真心推动阳明学、传播阳明学，其实这是在扼杀阳明学。你以为现在只捧不杀吗？现在的捧杀比当年的扼杀、诽谤要歹毒一万倍、可怕一万倍，效果要增大一万倍。王阳明要是生活在这个时代，他将会感到更加悲哀，说：“还不如我所处的那个时代，我要回去。我本来以为这个时代会好一点儿，没想到这个时代比我那个时代更可怕！”捧杀比扼杀更可怕，而现在的人用的就是捧杀。

社会上已经出现了一大批人在卖力地捧杀阳明，不把阳明捧杀得粉身碎骨、尸骨全无，绝不罢休。非常歹毒！但是你还不能对他们说什么，因为他们是以传播阳明学、推广阳明学、热爱阳明学的形象出现的。你要是稍微有点儿批评或者行动，他们就会给你扣上一顶帽子：“你怎么能这样粗暴地对待一个热爱阳明学的人呢？”所以，现在才是最可怕的时候，阳明学已经到了生死存亡的边缘！现在看到几句诽谤，应该感到庆幸，因为这是阳骂，是公开地、透明地骂王阳明。其实这已经是最好的待遇了，最可怕的就是现在的捧杀。

嘉靖二年二月会试，朝廷发策以心学为问，而暗地里批判守仁。参加会试的门人徐珊读《策问》，心想：“我怎能昧着良心去讨好时俗呢？”不答而出。而欧阳德、王臣、魏良弼（bì）直接发挥守仁的学说，主考亦无可奈何，加以录取。钱德洪下第而归，深恨时事乖戾（lì），见守仁，守仁却高兴地对他说：“圣学从此将大明天下了。”德洪不解：“时事如此，为什么还说大明天下呢？”守仁说：“我的学说怎么可能遍告天下之士？现在试录以此为题，虽穷乡僻壤也无不知道。如果我的学说不对，天下就会有人起而求其真。”充分表现了守仁的自信和求真精神。

① 过分地夸奖或吹捧，使人骄傲自满、停滞退步甚至导致堕落、失败。（中国社会科学院语言研究所词典编辑室编《现代汉语词典》第7版，商务印书馆2016年版，第989页。）

“嘉靖二年（1523）二月会试，朝廷发策以心学为问，而暗地里批判守仁。”“策问”：古时察举、科举考试方法之一，由皇帝将国家有关政事及经义等方面的设问写在简策上，让应试者对答，即为“策问”。[①]参加会试的人中，有不少是王阳明的门人，他们对待朝廷批评阳明心学的问题，各自给出了自己的态度。

徐珊读《策问》，心想：“我怎能昧着良心去讨好时俗呢？”于是没有作答，交了白卷就出了考场。“而欧阳德、王臣、魏良弼直接发挥守仁的学说，主考亦无可奈何，加以录取。”王阳明的另一个弟子钱德洪则落榜，归来后“深恨时事乖戾”，去拜见王阳明，王阳明却高兴地对他说：“圣学从此将大明天下了。”钱德洪不解地问：“时事如此，为什么还说大明天下呢？”王阳明说：“我的学说怎么可能遍告天下之士？”那个时候没有微信，没有网络，要想传播一门学问是十分缓慢的。但是朝廷以心学为会试题目，可以说一夜之间，天下皆知，相当于朝廷替王阳明大力推广了阳明心学，所以阳明高兴地说：“国家替我推广，让我的学问一夜之间天下皆知，这难道不值得高兴吗？如果我的学说不对，天下就会有人起而求其真。”这充分表现了阳明的自信和求真精神。

嘉靖六年五月，守仁被荐征广西思田，由此结束了居越六年的讲学活动。

在居越的六年里，王阳明已经把他的心学讲透了。对于一个真正的学者而言，一辈子都是在为他的学问做准备，只要晚年给他三年以上的时间就足够了。这三年无论是用来讲学、带弟子，还是用来写作、传后世，时间都足够了。

在此，我也顺带奉劝一下各位学生，不要过早地追求“接着说”，先把“照着说”弄明白，再搞“接着说”也不迟。你先用三十年到五十年的时间学会“照着说”，最后上天只要给你三年时间让你“接着说”，就足够了。无论你有多少话，这些话不包括无意义的啰嗦，就是你正儿八经一句一句地讲学，或好好地写书，三年时间就足以说透说清了。现在的人急功近利，刚学三天就想把自己的意思掺杂进去，就想到处显摆到处讲学，根本就没有吃透学术的规律。学术是三十年垫底，三年用来发明、创造。

好比飞机起飞与跑道之关系，首先用三十年的时间修好飞机跑道，再花上三年时间你就可以起飞了。你着什么急呢？你先用上三十年的时间扎扎实实地消化前人的东西，以后有的是你“接着说”的时间，有的是你发挥的机会。这里面还多少含有一点儿神秘学，就是你只要好好地做学问，上天绝对不会在你还没有来得及“接着说”的时候就提前把你收走，上天会让你活得好好的，这点你放心。上天一定是等你说完以后才收你。这是什么原因？不知道。所以，我给它起名曰“神秘学”。至今也没有人能说清其中的道理，但是在历史上这就是事实。上天有好生之德，尤其是好“好学之人”之德。你只要是个好学之人，上天绝不会无缘无故地把你收走的，一定会给你足够的寿命，这就叫“仁者寿”。也就是说，你只要是个一心向着良知的仁者，就永远有机会活到“接着说”的那一天。所以，你急什么呢？

你要尊重学术的规律，先在“照着说”阶段，扎扎实实地打好基础，久而久之，自然就会过渡到“接着说”阶段。“接着说”不是强探力索，不是凑泊。现在有些人所谓的“接着说”，实际上是在显摆，是在能不够，是在玷污学说，因为他根本就没有“接着说”的本事和智慧。只有一种情况下的“接着说”才是真的“接着说”。哪种情况呢？水到渠成。把“照着说”的工夫做扎实，自然就过渡到了“接着说”的阶段。这个时候的“接着说”，是真的“接着说”，不是显摆，不是出于虚荣或别的什么目的，而是忠于学术、忠于圣贤下的水到渠成。

王阳明讲授心学，不是王阳明为了证明自己有多么厉害而搞出个新鲜事物来，完全是针对当时的时弊而与时俱进所发展出来的孔孟之学。他的每一句话讲的都是孔孟，每一句话都在与时俱进，但又都不离孔孟真

① 参见本书编委会编《中国学生教育管理大辞典》，北京师范学院出版社 1991 年版，第 249 页。

精神，这就叫“接着说”。所以阳明学是瓜熟蒂落、水到渠成的“接着说”。而我们有些人是出于私心、小我、功利，要在师父的头上强行安个头，强行地画蛇添足，美其名曰“接着说”。准确地说，在我的学生当中，目前没有一个人有资格、有能力“接着说”，而且距离“接着说”还差得很远。还是先好好地做内功，做省察克治之功。花上三十年时间把前人的学问吃透，把“照着说”做扎实，上天会给你留下黄金三年、黄金六年或黄金十年，让你充分发挥你的“接着说”的。

自古以来，真正的“接着说”都是水到渠成的。而我们有些人，才学了三天，就宣告要在我学问止步之处接着往下讲，他并非为了传承学问，只是为了显示自己有能耐！这就是做学问不老实。其实，做学问跟做人是一样的，学品即人品，人品即学品。这就证明他这个人平时就不老实，虚荣心强，自我深重。不是说我的学问不能“接着说”，也不是说王阳明的学问、孔孟的学问、六祖慧能的学问不能“接着说”。所有人的学问都能“接着说”，但是你有资格吗？你是那个“接着说”的人吗？他们的学问是否可以“接着说”，那是他们的事。你配不配“接着说”，那就是你的事了。

天下没有任何学问不可以“接着说”，天下没有任何学问不可以与时俱进。但是，你是那个与时俱进的推动者吗？你是那个“接着说”的最佳人选吗？你有没有“默而成之”？你有没有“不言而信”？你有没有跟你所接的那个人心心相印、生命相通？比如说你想接六祖，那你就要跟六祖心心相印、生命相通。你做到了没有？没有！没做到你就不要妄自去接着六祖说。你跟王阳明没有心心相印，没有生命相通，没有相应，没有“默而成之”，没有“不言而信”，就不要擅自“接着说”阳明学。你要接谁的学问，就必须跟谁做到全方位的、彻底的、纯粹的、不带功利的、不带世俗恶习（如虚荣、妒忌）的心心相印和生命相通。在此基础上，你自然就会成为他的学说的“接着说”者。我们现在有谁做到了？没有跟王阳明生命相通、心心相印、“默而成之”，没有全方位地相应、相合、相通、相融，你就敢擅自篡改他的学问、肢解他的思想？说实在的，你连夸他的资格都没有，因为你把握不了重点，乱夸一通。无论你夸谁，都要真正地做到跟他心心相印、生命相通。做不到这点，哪怕是夸他，你都要谨慎点。不要乱拍马屁，若是拍到马蹄子上，小心马扬起后蹄，把你踢翻了。所以不要乱拍马屁，因为你不知道他是谁，拍不到点子上。

九、起征思田

嘉靖六年五月，朝廷命守仁兼都察院左都御史，征讨广西土目卢苏和王受。守仁此时正在病中，上疏辞免，没有得到同意。不得已，只好起身，九月离越入广，在过桐庐钓台时，为诗云：

忆昔过钓台，驱驰正军旅。
十年今始来，复以兵戈起。
空山烟雾深，往迹如梦里。
微雨林径滑，肺病双足胝。
仰瞻台上云，俯濯台下水。
人生何碌碌，高尚当如此。
疮痍念同胞，至人匪为己。
过门不遑入，忧劳岂得已！
滔滔良自伤，果哉未[1]难矣。

钓台是他正德十四年献俘经过之地，因忙于军旅不及登，想及又以兵革而复过此地，思前想后，感慨良

① 应为“未”，下文据此修改——编者注。

多。对守仁来说，此行是不愿意的，正如诗里所说，只因忧念同胞，他才抱病入广。

思田之乱起自少数民族酋长的内乱，因处置不当，发展为反叛朝廷。当事人岑猛氏是广西诸土司中的大族。明初，其先世岑伯颜以田州（今广西田阳）归附明太祖，被封为田州府土官知府，子孙世袭。岑猛袭封不久，土官岑濬（jùn）攻伐岑猛，据田州。明都督御史潘蕃发兵灭濬，改思恩为流官知府，兼领田州。降岑猛为福建平海千户。正德初刘瑾擅政，岑猛贿赂刘瑾，复为田州府同知，重振兵威。后以没有恢复知府秩，遂侵凌邻府。嘉靖五年，明都督姚镆（mò）发兵征讨，岑猛逃奔被杀，田州乱平。未几，岑猛部属卢苏、王受又聚众煽乱，攻陷思恩。姚镆复合四省兵征讨，不能胜。故朝廷让姚镆致仕，起用守仁总督两广及江西、湖广军务，入广征讨。

嘉靖六年九月，守仁离越，经桐庐、衢县、常山、南昌、吉安、肇庆而至梧州。一路上守仁访问调查，考虑对策。他认为，岑猛为乱，固有可诛之罪，但造成如此形势，前此当事之人亦有不可推卸的责任，特别是改土官为流官，违背当地民情，流弊不少。为此，他拟定了以和平手段解决思田之乱的方略。守仁到南宁以后，下令尽撤所调集的防守之兵，因湖广路远一时不便遣返其兵，乃使其分留在宾宁等地解甲休养。卢苏、王受原来就有归顺之意，又见守仁尽撤守兵，更加坚定了归顺之念。于是囚首自缚，与其头目数百人赴守仁军门自动请降。守仁各杖其一百，乃解其缚。他在疏中说：解其缚者，以示朝廷天地好生之恩，而必杖之者，示以惩罚，原是人臣执法之义。由是不折一矢、不戮一卒，为时不到二月，即平定了思恩、田州之乱。

在平定思田之乱后，守仁又应当地父老的要求，于嘉靖七年七月平定了八寨和断藤峡土著民族之乱。八寨和断藤峡地势险峻，特别是断藤峡，更是如此。清谷应泰说：“其水则浔水、府江，环五百里。其山则夹江峻岭，峪岈（hán xiā）峭削，盘矗扪（mén）天，高瞰数百里，下乃临不测入邃谷矣。其径则引一线，历千盘，非手援足蹑，不得施步而上也。”[①]居民为瑶僮（zhuàng），因不满流官等多种原因，为乱由来已久。自明开国以来，屡征不服。明英宗天顺年间，都御史韩雍统兵二十万，曾深入其地予以镇压，但撤兵没有多久，又据城为乱。至于八寨僮民，更为剽悍，以其地处天险，进兵无路，明初都督韩观以数万之众围其地，终不能破。自守仁至广西，在平定田州后，即移兵八寨和断藤峡两处天险。

八寨和断藤峡之民初闻守仁入广，“皆逃匿深险”，后来听说卢苏、王受降，守仁又驻南宁，遣散诸兵，就完全失去戒备。守仁利用滞留广西的湖广之兵还军之便，令湖广佥事汪溱（zhēn）、广西副使翁素等将兵袭剿断藤峡。又利用卢苏、王受愿意报效之机，遣布政使林富等人督师进剿八寨。终以乘其不备，出其不意，迅速剿平二处据点。这两仗，守仁以最小的代价取得了最大的成功。对此，他颇为自得。其《平八寨》云：

见说韩公破此蛮，貔貅十万骑连山。
而今止用三千卒，遂尔收功一月间。
岂是人谋能妙算？偶逢天助及师还。
穷搜极讨非长计，须有恩威化梗顽。[②]

又《破断藤峡》云：

才看干羽格苗夷，忽见风雷起战旗。
六月徂征非得已，一方流毒已多时。
迁宾玉石分须早，聊庆云霓怨莫迟。
嗟尔有司惩既往，好将恩信抚遗黎。[③]

守仁在平思田和八寨、断藤峡后，为做好善后工作，又采取了一系列的政治措施。他改田州为田宁府，

① 《明史纪事本末》卷三九。（原注）
② 〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 798 页。
③ 〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷二十《外集二》，上海古籍出版社 1992 年版，第 797 页。

立岑猛第三子岑邦相为吏目，待其有功，渐升知州，以便收拢当地居民之心。又在八寨、断藤峡两地改立卫所，增设县治，增筑守镇城堡等等，以加强对当地的控制。这些措施的实行，使明朝的西南地区保持了较长时间的平静和安定。

嘉靖七年十月，守仁的肺病和足疮加剧。本来，他是带病出征的。繁重的军务和政事，使他日夜操劳不止。而当地气候的炎热，更加重了他病情的发展。而随行之医，又以水土不服为由，中途辞归。自此，守仁不敢轻易用药，以致遍身肿毒，昼夜咳嗽不息，又加厌食，每日仅强吞数匙稀粥，稍多即呕。他上疏请求还乡养病，其疏云："夫竭忠以报国，臣之素志也。受陛下之深恩，思得粉身蠹（jī）骨以自效，又臣近岁之所日夜切心者也。病日就危，尚求苟全以图后报，而为养病之举，此臣之所大不得已也。惟陛下鉴臣一念报主之诚，固非苟为避难以自偷安，能悯其濒危垂绝不得已之至情，容臣得暂回原籍就医调治，幸存余息，鞠躬尽瘁，以报陛下，尚有日也。臣不胜恳切哀求之至！"[①]但没有得到批复，于是他不等朝廷令下，就由南宁起程回越。

在经梧州时，守仁拜谒了伏波庙。又绕道增城，谒祠奉祀先祖庙，访好友湛若水的故居。是年十一月二十五日，守仁逾梅岭至南安，此时他的病势已很沉重。登舟时，南安推官门人周积来见，守仁起坐，咳喘不已。周积请安，遂问身体，守仁说："病势危亟，所未死者，元气耳。"他深感自己是不久于人世了。二十九日舟过青龙铺，又召周积入，许久，开目对周积说："我要去了。"周积哭着问遗言，守仁微笑说："此心光明，亦复何言！"须臾，瞑目而逝。时嘉靖七年十一月二十九日，年五十七岁。赣州兵备门人张思聪追至南安，迎入南埜（yě）驿沐浴衾敛。十二月三日，设祭入棺。次日，舆榇（chèn）登舟。嘉靖八年正月丧发南昌，二月四日到越城。每日门人来吊者百余人。是年十一月，门人会葬者千余人，葬守仁于越城城外三十里的洪溪。

起征思田。

本章讲王阳明领命前往广西征讨思恩、田州之乱。"起征思田"为"起复征思、田"的简称。"起复"：古时官员遭父母丧，守制尚未满期而应召任职，称为"起复"，明清两代则指父母丧满期后重又出来做官，也泛指官员革职后重被起用。"思"指思恩，辖境相当于今广西平果县东北地区；"田"指田州，辖境相当于今广西田东、田阳两县及百色市[②]。

使其言而非欤，吾斯既以自信欤，则当益求于自慊嘉靖六年五月，朝廷命守仁兼都察院左都御史，征讨广西土目卢苏和王受。守仁此时正在病中，上疏辞免，没有得到同意。不得已，只好起身，九月离越入广，在过桐庐钓台时，为诗云：

忆昔过钓台，驱驰正军旅。
十年今始来，复以兵戈起。
空山烟雾深，往迹如梦里。
微雨林径滑，肺病双足胝。
仰瞻台上云，俯濯台下水。
人生何碌碌，高尚当如此。
疮痍念同胞，至人匪为己。
过门不遑入，忧劳岂得已！

① 《乞恩暂容回籍就医养病疏》，载〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷十五《别录七》，上海古籍出版社 1992 年版，第 523—524 页。
② 王伯恭主编《中国百科大辞典》，中国大百科全书出版社 1999 年版，第 5327 页。

滔滔良自伤，果哉末难矣。

嘉靖六年（1527）五月，也即阳明临终前一年，在原有的南京兵部尚书一职上，朝廷命他兼任都察院左都御史（据前文介绍，此为正二品高官），派他前去广西平定思田之乱。那个时候阳明正在病中，而且病得很严重，他“上疏辞免”，但没有得到同意。不得已，他在同年九月离开浙江山阴前赴广西，过浙江桐庐严子陵钓台时，做了首《复过钓台》以留念。严子陵[①]，东汉末会稽余姚人，和阳明为同乡，原是东汉开国皇帝光武帝刘秀的同窗，刘秀称帝后，下旨寻找他，但他隐于市野，后被發現，官府送他至京城，刘秀请他做谏议大夫，他婉言谢绝。于是来浙江桐庐耕种垂钓，后人仰慕他的高风亮节，遂建严子陵钓台。这首诗比较简单易懂，我们挑几句大体介绍如下：

“忆昔过钓台”：指正德十四年（1519），王阳明平定朱宸濠之乱后押送其赴京，顺流而下经过此钓台。其时行迹匆匆，一掠而过，来不及登钓台游历。自正德十四年到嘉靖六年，将近十年过去了。

“肺病双足胝”：王阳明带着严重的肺病，加上双脚长满了老茧，就这样艰难地行进。王阳明的病，用今天的话说就是肺结核之类的疾病。他终其一生都有肺病，最后也是死在肺病上。

“至人匪为己”：没有一个圣人是为自己的利益打算的。“至人”即圣人的别名，“匪”通“非”。

“过门不遑入”：指大禹治水时，三过家门而不入。他为什么要这样做呢？因为大禹不是为了自己，而是为了天下百姓而治水，片刻都不能耽误。

“滔滔良自伤，果哉末难矣”：前一句引用长沮、桀溺等隐士嘲笑孔子周游列国欲推行仁道的话——“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？”（《论语·微子》）大意就是，天下没有一片净土了，谁能够改变呢？后一句引用的是孔子回应荷蒉（据说也是隐士）的话——“果哉！末之难矣。”（《论语·宪问》）这句是说，孔子明知不可为而为之。

钓台是他正德十四年献俘经过之地，因忙于军旅不及登，想及又以兵革而复过此地，思前想后，感慨良多。对守仁来说，此行是不愿意的，正如诗里所说，只因忧念同胞，他才抱病入广。

凡是过了中年以后的人都会有这样一个体验：哪怕只是一个很平常的小池塘、一个很不起眼的小树林，对别人而言没有什么意义，但如果跟我们发生了某种关联，我们再去那个小池塘、小树林，都能把自己感动得痛哭流涕。这样的经历别人是不理解的，甚至觉得我们有病：“就是一个小树林、小池塘而已，至于那么感动吗？”有时候，一双旧鞋子、一件旧衣服、一个旧茶杯，对别人来说，可能直接就扔进垃圾桶了。但是如果我们与这个茶杯有某种故事和关联，哪怕是若干年以后，我们一看到这个茶杯，就像触电一般，很多往事涌上心头，都能哇哇大哭起来。但在别人看来，就是不值一块钱的小玻璃杯，你至于吗？这是人到中年以后特有的一种现象，年轻人是理解不了的，因为年轻人是过去少、未来多，而中老年人是过去多、未来少。中老年人的很多阅历，年轻人都是不能理解的。就像这里的钓台，对所有普通人来说，它不过是一个风景胜地，毫无意义。但对王阳明来说，那简直就是他人生中的一个重要故事发生地。再次来到这里，触景生情，他一下想起了很多的人和事，大为感慨，还写了一首诗。

思田之乱起自少数民族酋长的内乱，因处置不当，发展为反叛朝廷。当事人岑猛氏是广西诸土司中的大族。明初，其先世岑伯颜以田州（今广西田阳）归附明太祖，被封为田州府土官知府，子孙世袭。岑猛袭封不久，土官岑濬（jùn）攻伐岑猛，据田州。明都督御史潘蕃发兵灭濬，改思恩为流官知府，兼领田州。降岑猛为福建平海千户。

① 参见沈者寿主编《杭州辞典》，浙江人民出版社 1993 年版，第 493 页。

“流官”[①]：政府任命之官，因随时可以调往他处，故称流官（流动之官），它是与地方土官相对而言的。明清在云南、贵州、四川等少数民族地区设地方行政官，这些官可随时调往别处，而地方土官则是世袭的，不调动、不流动。“千户”[②]：宋元明卫所之官。明代建立卫所制，于卫下设千户所，驻防于重要府州，统兵一千一百二十人，长官为“千户”，下辖十个百户所，统属于卫。

此段是介绍思田之乱的前因后果。岑濬也作岑浚（？—1505），思恩州（今之广西平果县北）知府岑鐩（suì）之子，当事人岑猛（1489—1526）则为田州（今之广西田阳、田东及百色）知府岑溥（pǔ）之子，自幼受父母偏爱。弘治九年（1496），岑溥因其长子岑猇（xiāo）桀骜不驯、民多怨而废之，改让岑猛嗣位，岑猇因失宠怀怨，于弘治十二年（1499，一说十一年）兴兵夺印，气死其父，岑猇被土目李蛮召集义兵所杀。因岑猛年幼，嗣位未定，故田州土目黄骥、李蛮趁机相互争权。黄骥以重金贿赂思恩州知府岑浚（岑濬），将岑猛幽禁于府中。后因都御史邓廷瓒、副总兵欧磐等干预，岑猛得以回田州承袭父职，并拒岑浚索地。岑浚心怀不满，纠合泗城、东兰土官，先后两次攻陷田州。弘治十八年（1505），都御史潘蕃发兵诛岑浚。朝廷因担心岑猛异日有尾大不掉之患，故把思恩由土官知府改成流官知府，兼领田州，并将岑猛降职为福建平海千户。也就是说，岑猛历代子孙本来可以世袭田州土官知府，现在由朝廷占领了田州，损害了其利益。

正德初刘瑾擅政，岑猛贿赂刘瑾，复为田州府同知，重振兵威。后以没有恢复知府秩，遂侵凌邻府。嘉靖五年，明都督姚镆（mò）发兵征讨，岑猛逃奔被杀，田州乱平。未几，岑猛部属卢苏、王受又聚众煽乱，攻陷思恩。姚镆复合四省兵征讨，不能胜。故朝廷让姚镆致仕，起用守仁总督两广及江西、湖广军务，入广征讨。

“同知”：指明清时知府、知州的佐官。“知府秩”：“秩”指古时官员的俸禄，“知府秩”即知府官员的俸禄。岑猛贿赂刘瑾，当上田州府同知后，侵凌邻府，在朝廷看来，无疑是发起了叛乱。然而，其中却有冤情。岑猛并未有谋反之心，在担任田州同知期间，岑猛矢心报国，朝廷凡有征调，皆亲率士兵奋勇当先。何以后来发展成思田之乱呢？其中原委[③]如下：

正德十三年（1518），泗城州（治所在今广西百色凌云县西南）知州岑豹攻占利州，杀利州知州岑颜的父亲，又杀安隆长官司岑瑶，并占据其地。

正德十六年（1521），都御史盛应期密檄（xí，古代官府往来文书的下行文种）岑猛会同南丹、那地、东兰诸州出兵讨伐泗城州。岑猛奉命出征。

嘉靖二年（1523），泗城州土目（小土官）梁接弒其主岑应，冒袭州事。岑猛会同邻近诸州，出兵征讨，连拔六寨，遂破泗城州。梁接向明军告急，言岑猛无故兴兵。岑猛亦上陈，言梁接罪状，此事尚未定论，岑猛已奉命征刘召。岑猛因病令其子岑邦彦代征，适因明军参将李璋不待兵齐而轻举妄动，导致兵败，李璋被杀。岑猛因此被盛应期谴责，盛应期以蹂躏龙州、擅杀梁接、凌虐邻里、欲拓地开疆之罪罪之。岑猛不服，陈词申辩。盛应期大怒，诬猛反状，乃与巡按谢汝仪议征田州，条呈征调事宜。诏从之（意为盛应期、谢汝仪合计之征调岑猛的方案，得到了皇帝的批准），旋诏姚镆为都御史，命悬赏拿岑猛。岑猛再次奏辩，姚镆知岑猛无反心，欲缓兵进剿。但谢汝仪却诬告姚镆受了岑猛的贿赂，而有意包庇岑猛。

姚镆大为惊恐，乃于嘉靖五年（1526）率兵八万，克期征进。岑猛告谕部下，不准武装抵抗，又派次子岑邦彦到明军军门乞告。姚镆不听，岑邦彦乃赴工尧隘，途遇明军都指挥沈希仪，被明军截击，中乱箭而死。岑猛大惧，乃遣人前往明军军门跪辩，自称“冤枉太甚”，复遣人持帛迎接明军，明军将领假装许之，而兵

① 贺旭志主编《中国历代职官辞典》，吉林文史出版社 1991 年版，第 232 页。
② 王家范、谢天佑主编《中华古文明史辞典》，浙江古籍出版社 1999 年版，第 119 页。
③ 参见谢启晃等主编《中国少数民族历史人物志·第三辑·政治、军事人物》，民族出版社 1987 年版，第 250 页。

进益急。岑猛乃潜逃归顺直隶州（今广西百色靖西县）。同年九月，岑猛得急病而死于天泉岩，一说系被其岳父归顺直隶州知州岑璋所诱杀。

岑猛之乱被平不久，他的部属卢苏、王受又聚众煽乱，攻打思恩。姚镆整合四省兵力征讨叛军而不能胜，朝廷就让姚镆辞官，说他无能，并“起用守仁总督两广及江西、湖广军务，入广征讨”。这就是前因。

嘉靖六年九月，守仁离越，经桐庐、衢县、常山、南昌、吉安、肇庆而至梧州。一路上守仁访问调查，考虑对策。他认为，岑猛为乱，固有可诛之罪，但造成如此形势，前此当事之人亦有不可推卸的责任，特别是改土官为流官，违背当地民情，流弊不少。为此，他拟定了以和平手段解决思田之乱的方略。守仁到南宁以后，下令尽撤所调集的防守之兵，因湖广路远一时不便遣返其兵，乃使其分留在宾宁等地解甲休养。卢苏、王受原来就有归顺之意，又见守仁尽撤守兵，更加坚定了归顺之念。于是囚首自缚，与其头目数百人赴守仁军门自动请降。守仁各杖其一百，乃解其缚。他在疏中说：解其缚者，以示朝廷天地好生之恩，而必杖之者，示以惩罚，原是人臣执法之义。由是不折一矢、不戮一卒，为时不到二月，即平定了思恩、田州之乱。

此段浅显易懂，解释从略。

在平定思田之乱后，守仁又应当地父老的要求，于嘉靖七年七月平定了八寨和断藤峡土著民族之乱。八寨和断藤峡地势险峻，特别是断藤峡，更是如此。清谷应泰说：“其水则浔水、府江，环五百里。其山则夹江峻岭，峆岈（hán xiā）峭削，盘矗扪（mén）天，高瞰数百里，下乃临不测入邃谷矣。其径则引一线，历千盘，非手援足蹑，不得施步而上也。”居民为瑶僮（zhuàng），因不满流官等多种原因，为乱由来已久。自明开国以来，屡征不服。明英宗天顺年间，都御史韩雍统兵二十万，曾深入其地予以镇压，但撤兵没有多久，又据城为乱。至于八寨僮民，更为剽悍，以其地处天险，进兵无路，明初都督韩观以数万之众围其地，终不能破。自守仁至广西，在平定田州后，即移兵八寨和断藤峡两处天险。

“峆岈”[①]：山深的样子。“居民为瑶僮”：“瑶”指瑶族；“僮”即壮族的旧称。

这段讲王阳明应当地父老之请，在嘉靖七年（1528）七月平定了八寨和断藤峡土著民族之乱。八寨和断藤峡的地势异常险峻，有清朝时谷应泰作文为证。这里就是我们所说的“一线天”，它的艰险程度比蜀道还难，要手脚并用才能攀爬上去。这个悬崖峭壁上可“扪天”，“扪天”就是手能摸着天，可见这个悬崖峭壁有多高！所以，明朝廷屡次派出重兵，都没能剿灭此处的匪患。

八寨和断藤峡之民初闻守仁入广，“皆逃匿深险”，后来听说卢苏、王受降，守仁又驻南宁，遣散诸兵，就完全失去戒备。守仁利用滞留广西的湖广之兵还军之便，令湖广佥事汪溱（zhēn）、广西副使翁素等将兵袭剿断藤峡。又利用卢苏、王受愿意报效之机，遣布政使林富等人督师进剿八寨。终以乘其不备，出其不意，迅速剿平二处据点。这两仗，守仁以最小的代价取得了最大的成功。对此，他颇为自得。

八寨和断藤峡当地的民众刚开始听到王阳明带兵进入广西地区平叛，他们都逃到深山险要之地藏起来。前文曾提到王阳明在平定思田之乱时，决定采取和平手段解决。所以，他到南宁以后，下令撤走所有的官兵，但由于一部分官兵来自湖广地区，路途遥远，直接遣返多有不便，所以让他们分兵多处，在宾宁等地解去兵甲，休养生息。此时，他们刚好休息完毕，准备起兵返程。而王阳明就利用这个机会，让这部分兵马暂时先不要回家，而是直接奔袭断藤峡。王阳明趁机平定了八寨和断藤峡的土著居民的动乱，而且没有丝毫损失，因此颇为得意，专门写了两首诗《平八寨》和《破断藤峡》。

① 商务印书馆辞书研究中心主编《古代汉语词典》（第 2 版），商务印书馆 2014 年，第 494 页。

其《平八寨》云：

见说韩公破此蛮，貔貅十万骑连山。

而今止用三千卒，遂尔收功一月间。

岂是人谋能妙算？偶逢天助及师还。

穷搜极讨非长计，须有恩威化梗顽。

这首诗浅显易懂，解释从略。

又《破断藤峡》云：

才看干羽格苗夷，忽见风雷起战旗。

六月徂征非得已，一方流毒已多时。

迁宾玉石分须早，聊庆云霓怨莫迟。

嗟尔有司惩既往，好将恩信抚遗黎。

“干羽”：古代舞者所执的舞具，文舞执“羽”，武舞执“干”，此处借指文德教化。清朝施何牧《效诸将》中有一句“还祈干羽格诸夷”[①]与此处类似。“徂征”：前往征讨，出征。“有司”：地方官吏。“遗黎”：此处指沦陷区的人民。

此处的大概意思为：本来朝廷采取一系列措施，让少数民族地区逐渐纳入国家的教化范围，这个趋势总的来说，是逐渐转好的。但是没过多久，就出现干戈相向的局面。因此，我出征此地情非得已，只因那里为乱已久，已经严重影响了当地的稳定和治安，百姓苦不堪言。（须知，处置断藤峡和八寨匪患并不在王阳明入广的任务清单之中，且调兵遣将这么大的事当先行请示得到批准才能行动，但王阳明这次决定遵从内心良知，先斩后奏，采取军事行动剿灭匪患。因此，王阳明的擅自出兵，让他即使获得胜利，也饱受朝廷的指责和非议。）现在好不容易剿灭匪患，应当及时采取一些政治措施（具体见下文），当地官吏也要借鉴此前失败的惨痛教训，安抚好当地的百姓。

守仁在平思田和八寨、断藤峡后，为做好善后工作，又采取了一系列的政治措施。他改田州为田宁府，立岑猛第三子岑邦相为吏目，待其有功，渐升知州，以便收拢当地居民之心。又在八寨、断藤峡两地改立卫所，增设县治，增筑守镇城堡等等，以加强对当地的控制。这些措施的实行，使明朝的西南地区保持了较长时间的平静和安定。

此段介绍王阳明在当地采取的系列政治措施，解释从略。

嘉靖七年十月，守仁的肺病和足疮加剧。本来，他是带病出征的。繁重的军务和政事，使他日夜操劳不止。而当地气候的炎热，更加重了他病情的发展。而随行之医，又以水土不服为由，中途辞归。自此，守仁不敢轻易用药，以致遍身肿毒，昼夜咳嗽不息，又加厌食，每日仅强吞数匙稀粥，稍多即呕。他上疏请求还乡养病，其疏云：“夫竭忠以报国，臣之素志也。受陛下之深恩，思得粉身虀（jī）骨以自效，又臣近岁之所日夜切心者也。病日就危，尚求苟全以图后报，而为养病之举，此臣之所大不得已也。惟陛下鉴臣一念报主之诚，固非苟为避难以自偷安，能悯其濒危垂绝不得已之至情，容臣得暂回原籍就医调治，幸存余息，鞠躬尽瘁，以报陛下，尚有日也。臣不胜恳切哀求之至！”但没有得到批复，于是他不等朝廷令下，就由南宁起

① 〔清〕施何牧《效诸将三首》其一：“天山八月朔风吹，两道飞符并出师。突骑全凭白马将，穹弓已毙射雕儿。金城旧日屯充国，瀚海今朝斩郅支。蠢尔西戎稽颡后，还祈干羽格诸夷。”（沈德潜编《清诗别裁集》，吉林出版集团股份有限公司 2017 年版，第 530—531 页。）

程回越。

此段内容浅显易懂，解释从略。

在经梧州时，守仁拜谒了伏波庙。又绕道增城，谒祠奉祀先祖庙，访好友湛若水的故居。是年十一月二十五日，守仁逾梅岭至南安，此时他的病势已很沉重。登舟时，南安推官门人周积来见，守仁起坐，咳喘不已。周积请安，遂问身体，守仁说："病势危亟，所未死者，元气耳。"他深感自己是不久于人世了。二十九日舟过青龙铺，又召周积入，许久，开目对周积说："我要去了。"周积哭着问遗言，守仁微笑说："此心光明，亦复何言！"须臾，瞑目而逝。时嘉靖七年十一月二十九日，年五十七岁。赣州兵备门人张思聪追至南安，迎入南埜（yě）驿沐浴衾敛。十二月三日，设祭入棺。次日，舆榇（chèn）登舟。嘉靖八年正月丧发南昌，二月四日到越城。每日门人来吊者百余人。是年十一月，门人会葬者千余人，葬守仁于越城城外三十里的洪溪。

"周积"：王阳明弟子，当时恰好就在福建南安境内担任推官。"时嘉靖七年十一月二十九日"：此处需注意，嘉靖七年当指西元 1528 年，但因"嘉靖七年十一月二十九日"是农历，换算成公历，则为西元 1529 年 1 月 9 日，故王阳明的生卒年为西元 1472—1529 年。前面提到，若是依农历计，王阳明寿五十七岁，若是依公历计，则其寿五十八岁。"推官"："理刑名。按院出巡，例委查核外府钱粮、刑狱，访察吏胥奸弊。故推官之权，较同知、通判特重。"（《仕学全书》）推官向知府负责，是基层的司法管理，掌管当地的案件审理工作。

"守仁说：'病势危亟所未死者，元气耳。'"这句话过于书面化，翻译过来的意思是："其实我的病已经很重了，我之所以现在还没有死，是心里面提着一口气。"他这句话暗含的意思是："我硬提着一口气撑到家再死。"因为他是准备返回老家的，跟门人说这句话时，他还没有到家。在中国人的传统观念里，要寿终正寝，最好是在家中死去，若是半路死亡，这种死亡是最不好的。

"他深感自己是不久于人世了。二十九日舟过青龙铺，又召周积入，许久，开目对周积说：'我要去了。'周积哭着问遗言，守仁微笑说：'此心光明，亦复何言！'须臾，瞑目而逝。时嘉靖七年十一月二十九日，年五十七岁。"这一段介绍王阳明去世的情况。"此心光明，亦复何言！"这句话很重要，后面再详细介绍其含义。

"赣州兵备门人张思聪追至南安，迎入南埜（yě）驿沐浴衾敛。""南埜"：位于今江西南康县西南章江南岸。"沐浴"：指用烧热的洗米水为死者擦洗。"衾"：指覆盖或衬垫尸体的薄被子。"敛"：通"殓"，分为小殓和大殓，小殓是指为死者穿上衣服，然后用衾被覆盖尸体。按照下文来看，此处仅为小殓。"十二月三日，设祭入棺。"四天后，举行大殓仪式，将尸体移入棺材。

"次日，舆榇（chèn）登舟"："次日"即十二月四日。"榇"是棺木的别名。此句意为用车拉着灵柩到岸边，然后再把它抬到船上。

"嘉靖八年正月丧发南昌，二月四日到越城。每日门人来吊者百余人。是年十一月，门人会葬者千余人，葬守仁于越城城外三十里的洪溪。"这句描述的是王阳明去世前前后后的状况。"越城城外三十里的洪溪"即山阴兰亭之洪溪（今浙江绍兴书法圣地兰亭镇花街洪溪鲜虾山南麓），该墓地为王阳明生前亲择之地。也就是说，王阳明出生在余姚，归葬在山阴。

王阳明临终时，说过的最重要的一句话就是"此心光明，亦复何言！"意思是："我没有什么可说的，该说的都在我的光明里。"很多人会把"此心光明"理解成"我的心中放光明"。这种理解是错误的。因为"心"与"光明"本来是同一个东西，"我的心就是无相光，无相光就是我的心"。不是从光明里面出来一

个心，也不是从心里面放出光明，而是“心本身就是无相光”。这句话极度重要！因为它标志着王阳明是入涅槃，而不是游魂死去。

此前提过，老百姓的死叫“游魂”，而圣人的死叫“鬼”（音同“归”）。[①]那么，王阳明归到哪里去了呢？归到光明中去了。也就是一滴水回到了心性永恒的大海中。这在佛家叫“涅槃”；在道家就叫“得道”，即得道成仙，羽化成仙；在儒家就叫“归”。圣人曰归，因此王阳明是圣人。这个非常非常重要！

“此心光明，亦复何言！”这句话无意间透露出生命科学所说的死亡。真正的死亡就是超越死亡的死亡，是融入无相光明中。如果一个人在临死时见不到无相光明，那么他就像普通人一样死去。因此在临死的时候，是否呈现无相光极度重要！呈现了无相光，你就获得解脱；不呈现无相光，你就成为游魂。王阳明已经证明自己获得瞭解脱，因为他临死时无相光呈现了。只要生前我们的良知（无相光明）能比较稳定地呈现出来，临死的时候，一定以从未有过的清晰和明亮呈现出来。只要生前呈现一点儿，死的时候就会更加明亮、更加清晰地呈现出来。如果生前一次都没有呈现，一点儿都没有呈现，那么死时就没有办法出现这种加倍的无相光。这点非常重要！

儒佛道有一个共识：有没有本事，端的看死亡。佛家还有一句话：和尚和金子，烧的那天见真伪。如何判断黄金的真假呢？用火烧。真金不怕火炼，真的就是真的，假的就是假的。真和尚、假和尚则看死亡。如果死得很顺利，代表你生前有道；如果死得不顺利，证明你生前就无道。所以有道无道，在死亡的时候特别能看出来。不管你平时说得如何天花乱坠都没用，有没有真达道就看死亡的时候。如果死亡时征相很好，那么你生前写的所有书、说的所有话，我们就可以非常放心地信任它们，并遵循它们而修行。反之，如果你死得像凡夫一样，或者不如凡夫，不管你生前写了多少书、说过多少话，它们也一文不值，我们就直接扔掉吧。为什么？因为你不是从真智慧中流出来的，而是后天的杜撰、强探力索、凑泊出来的。

王阳明的书、王阳明的话、王阳明的《传习录》，值不值得我们后人用性命学习？值！为什么值？因为他死得好。他的死亡证明了他是一个真正的明心见性之人，是一个真正的得道之人。这样的人，他写的书、说的话，我们用性命去追随、去践行，没有任何问题！他不会耽误我们，不会误导我们。这就是“此心光明，亦复何言”。

为什么是“此心光明，亦复何言”？前文提到，佛道两家是性命双修，也即身、心共同成长、共同净化。而儒家是重性轻命，重心轻身，把身排斥在心性之外、良知之外。因此，儒家的死是“此心光明”，只是从心中呈现出彻天彻地、盖天盖地的无相光，融入进去，就成为“无我之我”之存在，也就是涅槃境界，用儒家的话说，即进入到圣贤“大化流行之境”（简称“化境”）。而佛家、道家临终时就不单是“此心光明”了，他们的心是可以带上身体的，即“此身心光明，亦复何言！”因为佛道是性命双修。唯有儒家，唯有王阳明，不能带“身”字，只能说“此心光明，亦复何言！”

在佛家，如果生前修行得圆满、净化得彻底，整个身心融入大光明中，此即“无死金刚虹身”。就是身体被一团肉眼可见的光笼罩着，并逐渐融入光中，越来越虚化、越来越虚化……最后，身体就彻底地隐没在光中，消失不见了，只留下一些舍利、指（趾）甲和头发。整个过程最长不会超过七天，一般都是三到五天。

在道家，如果修行者修出了纯阳之体，就可以羽化或尸解了。所谓“尸解”，表面上是尸体分解了，其实是分解到光明里去了，他的身体同样是被肉眼可见的一团光笼罩着。有时候，不仅是他的身体被一团光笼罩，就连他身体所在的房屋都被笼罩其中。如此，身体慢慢地越来越淡化、越来越虚化，直至最后消失。这个过程在道家称为“尸解”，或曰“羽化”。这团光肉眼就能看见，照相机也能拍下来（佛家也如此）。

① 《礼记·曲礼》：“庶人曰死。”《礼记·檀弓》：“君子曰终，小人曰死。”（杨天宇：《礼记译注》，上海古籍出版社 2004 年版，第 50、66 页。）

不管是尸解还是羽化，有个前提：必须达到纯阳之体。达不到纯阳之体，就会像普通人一样，死后还会留下身体。如果是佛家，就必须达到无死金刚虹身才能虹化。羽化或虹化就是光化。儒家的身体是不会光化的，但儒家的精神、心灵可以光化，也即随光而去，融入光中。因为儒家不是性命双修，儒家是重性轻命、重心轻身。儒家此特点导致了儒者死后一般都会留下身体，不仅会留下身体，还会像王阳明一样留下病躯之身。只不过王阳明的心已经融入了光明中，故说“此心光明，亦复何言”。用佛家的话说，他真正地进入了涅槃之中。这种涅槃，佛家称之为“法身涅槃”，因为他只获得了法身解脱，没有获得报身解脱和化身解脱。

中国禅宗的前六位祖师，他们全部都能净化整个身心，比如六祖慧能就留下了法体，证明他生前身体已经被高度净化了。如果没有高度净化，身体就会像普通老百姓的一样腐烂而消失。直到现在，已经过去了一千多年，慧能的身体不仅没有腐烂，而且还变成了金刚不坏身。[①]但是，六祖之后，就发生了重大变化，禅宗很少有人成就金刚不坏身，或者比它更高的无死金刚虹身（道家则称“尸解羽化”），很少很少。那么出现这种变化的根本原因是什么呢？是受到了儒家的影响。

六祖之后，禅宗受到儒家的影响，也开始重性轻命、重心轻身，所以，禅师们的身体净化得很不理想。如果把净化分成十分，禅师们最多净化一两分就停止了。以至于这些禅师们圆寂前，跟儒家的大儒们死的时候几乎一样，留下了自己的身体。他们不想留也不行，必须留下。那么他们有没有获得解脱呢？确实解脱了，但跟王阳明一样，心解脱了，身体没有解脱。佛家把这种心解脱，身体没有解脱的解脱，称为“法身解脱”。如果身心一起解脱，叫三身（法身、报身、化身）圆满、三身解脱。

因此，同样是解脱，实则彼此间有着重大差别。佛家真正追求的是三身解脱。那为什么禅宗没有遵照佛家的传统去追求三身解脱呢？唯一的解释就是禅宗受到了儒家文化的影响，逐渐接受了儒家重性轻命、重心轻身的传统。结果就是佛家禅宗只能获得法身解脱，而不再是法、报、化三身皆解脱，尤其是这个肉身，他们净化不了、转化不掉。尽管儒家也讲转化气质，但说是那么说，实际上是转不掉的，或者说，没有获得很好的转化，只转化了十分之一二。十分之一二远远不足以实现纯阳之体。纯阳之体，顾名思义，是百分之百的转化。身体实现百分之百的转化、净化，才能够尸解、羽化。但是儒家只转化、净化了十分之一二，最多是这样，就跟没有转化差不多。因此，儒者和普通人一样，就要留下这个身体，而且要像普通人的尸体一样，必须赶紧装殓，否则尸体就会迅速腐败。

通过以上我们知道，解脱分为两种：一种是法身解脱，一种是三身解脱。佛家的根本宗旨是追求三身解脱，但是由于受到儒家的影响，禅宗只保留了法身解脱，而不在意肉身的净化和解脱。儒家自始至终追求的都是法身解脱。

什么叫“法身解脱”？临死的时候，心融入光明中。那个光明在佛家有个别名叫“法身”。所以法身解脱就是光明解脱，就是进入光明中。但这个光是无相光，只对心呈现，不对身呈现，因为身体没有被净化，无法通过身呈现出来。如果儒者生前把身体也包括进来，经过一段时间的净化以后，那么身心皆能呈现光明，皆是此无相光明的显化器和呈现者。但儒家只有心灵是无相光的呈现者和显化器，身体始终不能呈现、显化。因此儒家没有身体发光的，没有身体净化的，没有生前身体就处在高度的光明与透明中的。这就是儒家和佛道两家在涅槃上的差异。也就是说，儒家的涅槃、儒家的归、儒家的法身解脱，某种意义上讲是不圆满的，因为它只有法身解脱，没有报、化二身的解脱。仅就理上而言，佛道二家的涅槃才是更圆满的涅槃、更圆满的解脱。

十、身后际遇

① 宏毅：《千年肉身今犹存——记广东南华寺六祖慧能肉身》，载《武魂》1990 年第 4 期，第 37—38 页。

守仁忠诚国事，死于征途，这种情况很像东汉的马伏波，也像蜀汉的诸葛亮，他生前也常以伏波与孔明自况。但是，由于当路对他的嫉恨，在他死后，却又一次遭到诽谤。时任吏部尚书的桂萼（è）本来就嫉恨守仁，此次守仁死信传到京师，即奏其擅离职守。其上言云："守仁事不师古，言不称师。欲立异以为高，则非朱熹格物致知之论；知众论之不予，则为《朱熹晚年定论》之书。号召门徒，互相倡和。才美者乐其任意，庸鄙者借其虚声。传习转讹，背谬弥甚。但讨捕 （shē）贼，擒获叛藩，功有足录，宜免追夺伯爵以章大信，禁邪说以正人心。"[①]而糊涂的明世宗，竟然轻信桂萼等人的胡言，下诏停世袭，一应恤典俱不行，且禁伪学。由是守仁的学说，与朱学在宋宁宗朝的遭遇一样，被朝廷明令宣布为伪学而加以禁止。《世宗实录》九八卷载世宗下谕："功疑惟重，姑不得究，所封伯爵，系先朝信会，许终其身，身后恤典，俱为停革。其学术令都察院通禁约，不许踵（zhǒng）袭邪说，以坏人心。"

守仁的家亦受到骚扰。《年谱附录》云："先是师殡在堂，有忌者行潜（注：'潜'应为'谮 zèn'，下文据此修改）于朝，革锡（cì）典世爵。有司默承风旨媒孽，其家乡之恶少逐（注：'逐'应为'遂'，下文据此修改）相煽，欲以鱼肉其子弟。胤（yìn）子正亿方四龄，与继子正宪离仳（pǐ）窜逐，荡析厥居。明年夏，门人大学士方献夫署吏部，择刑部员外王臣升浙江佥（qiān）事，分巡浙东，经纪其家，奸党稍阻。"[②]

对守仁所受到的不公正待遇，他的门生以及有正义感的士大夫都感到非常不平。浙江提学佥（qiān）事徐阶说："自古君子为小人所诬者多矣，要其终必自暴白。乃予所深慨者，今世士大夫高者谈玄理，其次为柔愿，下者直以贪黩（dú）奔竞，谋自利其身。有一人焉，出死力为国家平定大乱，而以忌厚诬之，其势不尽驱士类入于三者之途不止。凡为治，不患无事功，患无赏罚。议论者，赏罚所从出也。今天下渐以多事，庶几得人焉驰驱其间，而平时所谓议论者如此，虽在上智，不以赏罚为劝惩，彼其激励中才之具不已疏乎？此予所深慨也。"[③]他们或相期集会，讲论师说；或于各地建祠（cí）堂书院，颂扬师德；或刻守仁文录，传播师言。其中比较重要的有：嘉靖九年五月，门人薛侃在天真山建精舍，祀守仁。十一年正月，门人方献夫会同门四十余人于京师，聚于庆寿山房讲论师说。十二年癸巳，门人欧阳德合门人于南畿（jī）讲论师说。十三年正月，门人邹守益在安福建复古书院。三月，门人李遂在衢（qú）麓（lù）建讲舍。五月，巡按贵州监察御史王杏在贵阳建王公祠。十四年乙未，钱德洪等人在姑苏刻守仁文录。十五年丙申，巡按浙江监察御史张景、提学佥（qiān）事徐阶重修天真精舍。十六年十月，门人周汝员在越建新建伯祠。十一月，佥（qiān）事沈谧（mì）在文湖建书院。十七年戊戌（wù xū），巡按浙江监察御史傅凤翔在龙山建阳明祠。十八年己亥，江西提学副使徐阶在洪都建仰止祠，吉安士民在庐陵建报功祠。十九年庚子，门人周桐、应典在寿岩建书院。二十一年，门人范引年在青田建混元书院。二十三年甲辰，门人徐珊在辰州建虎溪精舍。二十七年八月，万安门人在万安白云山麓建云兴书院。九月，门人陈大伦在韶（sháo）关建明经书院。二十九年正月，吏部主事史际在溧（lì）阳建嘉义书院。三十年辛亥，巡按贵州监察御史赵锦在龙场建阳明祠。三十一年壬子，提督南赣都御史张烜在赣州郁孤山和南安建复阳明王公祠。三十二年癸丑，江西佥（qiān）事沈谧（mì）在信丰县修复阳明王公祠，三月在南康改建王公祠。六月，崇义知县王廷耀重修阳明王公祠。三十三年甲寅，巡按直隶监察御史阎东、宁国知府刘起宗在水西建水西书院。三十四年乙卯，欧阳德改建天真仰止祠。三十五年二月，提学御史赵锴在广德修建复初书院，等等。要之，在世宗嘉靖三四十年间，阳明祠、阳明书院遍布整个南中国，特别是在他生活和活动过的浙江、江西、广西等地。毛大可《王文成传本》引《勋贤祠志》云："书院七十五所，祠四百二十所。"守仁门人和朋友、信奉者的这些活动，早已打破了朝廷的学禁，极大地扩大了守仁思想的影响。

---

① 《明史·王守仁传》。（原注）
② 〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷三十六《年谱附录一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1328 页。
③ 〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷三十九《阳明先生画像记》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1483 页。

明穆宗隆庆元年五月，朝廷“诏病故大臣有应得恤典赠谥（shì）而未得者，许部院科道官议奏定夺”。于是给事中辛自修、岑（cén）用宾、御史王好问、耿定向等共同上疏，请为守仁恤典，经吏部礼部会议，认为“王守仁具文武之全才，阐圣贤之绝学，筮（shì）官郎署，而抗疏以犯中珰（dāng），甘受炎荒之谪。建台江右，而提兵以平巨逆，亲收社稷之功。伟节奇勋，久见推于舆论，封盟锡典，岂宜遽（jù）夺于身终？”疏上，诏（zhào）赠新建侯，谥（shì）文成。穆宗的制书云：

尔故原任新建伯南京兵部尚书，兼都察院左都御史王守仁，维岳降灵，自天佑命。爰（yuán）从弱冠，屹为宇宙人豪。甫拜省郎，独夺乾坤正论。身濒危而志愈壮；道处困而造弥深。绍尧、孔之心传，微言式阐；倡周、程之道术，来学攸宗。蕴蓄既宏，猷（yóu）为丕（pī）著；遭艰投大，随试皆宜；戡（kān）乱解纷，无施勿效。闽、粤之箐巢尽扫，而擒纵如神，东南之黎庶举安，而文武足宪。爰及逆藩称乱，尤资仗钺（yuè）渊谋。旋凯奏功，速于吴、楚之三月；出奇决胜，迈彼淮、蔡之中宵。是嘉社稷之伟勋，申盟带砺之异数。既复抚夷两广，旋至格苗七旬。谤起功高，赏移罚重；爰遵遗诏，兼采公评，续相国之生封；时庸旌（jīng）伐，追曲江之殊恤，庶以酬劳。兹赠为新建侯，谥（shì）文成，锡之诰命。[①]

又过了十七年，至神宗万历十二年，廷臣建议以王守仁、陈献章从祀孔子庙庭。下九卿、科道官讨论。大学士申时行等上疏说：“大抵近世儒臣，褒衣博带以为容，而究其日用，往往病于拘曲而无所建树；博览洽闻以为学，而究其实得，往往狃（niǔ）于见闻而无所体验。习俗之沉锢（gù），久矣！今诚祀守仁、献章，一以明真儒之有用，而不安于拘曲；一以明实学之自得，而不专于见闻。斯于圣化，岂不大有裨乎！”[②]于是，得神宗的批准，以守仁、陈献章与胡居仁、薛瑄同祀孔子庙庭。此时离守仁之死，已有五十六年了。当守仁在世宗之世遭诽谤时，湛若水为守仁辩诬说：“若夫百年之后，忌妒者尽死，天理在人心者复明，则公论定矣。”[③]在守仁死了五十六年后，明廷对守仁总算有了公论。

守仁的著作，有《传习录》《文录》《文录续编》等。《传习录》分上中下三卷。上卷是同徐爱讲论《大学》宗旨，为门人徐爱、陆澄、薛侃所辑。正德十三年（1518）由薛侃初刻于江西赣州。中卷是与友人论学书，由门人南大吉所辑，后经钱德洪改编，嘉靖三年（1524）由南大吉初刻于绍兴。下卷是与门人的谈话，由门人采集，钱德洪编订，其主要部分于嘉靖三十三年（1554）刻于宁国水西精舍。嘉靖三十七年（1558），胡宗宪刻《传习录》，首次将三卷合刻。

《文录》有正录五卷、外集九卷、别录十卷，为钱德洪编订。正录纯是讲学明道之文；外集为诗赋及其他文章；别录为疏奏和公文。《文录》初由邹守益于嘉靖元年四月刻于广德，后经钱德洪搜集扩充，正式分为正录、外集与别录三个部分，由闻人诠于嘉靖十四年刻于苏州。嘉靖三十六年，又由唐尧臣重刻于杭州。

《文录续编》为钱德洪所编，内容包括《文录》编刻以后新收集到的遗文。有作于弘治初的《上国游》，成书于嘉靖六年的《大学问》，写于正德三年的《五经臆说》，以及部分序、书、记、疏等。于嘉靖四十五年，为嘉兴知府徐必达所刻。

隆庆六年，侍御谢廷杰汇集守仁以上著作，并汇同钱德洪所编的阳明先生年谱及王正亿编辑的世德纪及守仁友人所写的阳明先生墓志铭、行状、祭文等，名为《王文成公全书》，编为三十八卷，予以付梓[④]（zǐ）。

身后际遇。

“身后”即死后之意。“身后际遇”即王阳明去世后的遭遇。

① 〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷三十六《年谱附录一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1353—1354 页。
② 〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷四十《明儒王子阳明先生传》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1561—1562 页。
③ 〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷三十八《阳明先生墓志铭》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1404 页。
④ 见钱明《附考：阳明全书成书经过考》，载于〔明〕王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷四十一，上海古籍出版社 1992 年版，第 1632—1647 页。

守仁忠诚国事，死于征途，这种情况很像东汉的马伏波，也像蜀汉的诸葛亮，他生前也常以伏波与孔明自况。但是，由于当路对他的嫉恨，在他死后，却又一次遭到诽谤。时任吏部尚书的桂萼（è）本来就嫉恨守仁，此次守仁死信传到京师，即奏其擅离职守。其上言云："守仁事不师古，言不称师。欲立异以为高，则非朱熹格物致知之论；知众论之不予，则为《朱熹晚年定论》之书。号召门徒，互相倡和。才美者乐其任意，庸鄙者借其虚声。传习转讹，背谬弥甚。但讨捕　（shē）贼，擒获叛藩，功有足录，宜免追夺伯爵以章大信，禁邪说以正人心。"而糊涂的明世宗，竟然轻信桂萼等人的胡言，下诏停世袭，一应恤典俱不行，且禁伪学。由是守仁的学说，与朱学在宋宁宗朝的遭遇一样，被朝廷明令宣布为伪学而加以禁止。《世宗实录》九八卷载世宗下谕："功疑惟重，姑不得究，所封伯爵，系先朝信会，许终其身，身后恤典，俱为停革。其学术令都察院通禁约，不许踵（zhǒng）袭邪说，以坏人心。"

"守仁忠诚国事，死于征途，这种情况很像东汉的马伏波，也像蜀汉的诸葛亮，他生前也常以伏波与孔明自况。"马伏波，即马援（前 14—49），东汉初名将，前文已经介绍过其事迹，此处不再重复。孔明（181—234），即诸葛亮，三国蜀汉政治家、军事家。[①]"自况"：自比。守仁生前经常以东汉伏波将军马援、蜀汉丞相诸葛亮自比，没想到自己最后也同样忠诚国事、死于征途。

"但是，由于当路对他的嫉恨，在他死后，却又一次遭到诽谤。时任吏部尚书的桂萼本来就嫉恨守仁，此次守仁死信传到京师，即奏其擅离职守。其上言云：'守仁事不师古，言不称师。欲立异以为高，则非朱熹格物致知之论；知众论之不予，则为《朱熹晚年定论》之书。号召门徒，互相倡和。才美者乐其任意，庸鄙者借其虚声。传习转讹，背谬弥甚。但讨捕　贼，擒获叛藩，功有足录，宜免追夺伯爵以章大信，禁邪说以正人心。'而糊涂的明世宗，竟然轻信桂萼等人的胡言，下诏停世袭，一应恤典俱不行，且禁伪学。""当路"：掌握政权的人。[②]"庸鄙者借其虚声"：庸鄙之人借助他来虚张声势，即狗仗人势。"恤典"：朝廷对于官吏死后的一种抚恤制度。[③]"且禁伪学"：这是很严重的，不世袭爵位倒也罢了，不恤典倒也罢了，朝廷还把他的心学定性为"伪学"并禁止其传播，这就有点儿像将他的学问定性为邪教一样。

"由是守仁的学说，与朱学在宋宁宗朝的遭遇一样，被朝廷明令宣布为伪学而加以禁止。""朱学"就是朱熹的学说。朱熹（1130—1200）是南宋人，在他那个时代，朱熹理学的命运也不太佳。宁宗庆元二年（1196），因统治阶级内部的权力之争，发生了所谓的"庆元党禁"，朱熹遭受排斥打击，不仅不被准许在朝为官，甚至有人"上书，乞斩（朱）熹以绝伪学"（《续资治通鉴》卷一五四），由此演出了反道学（理学）的一幕，"更道学之名曰伪学"（《续资治通鉴》卷一五四），"申严道学之禁"（《宋史纪事本末·道学崇黜》），还立《伪学逆党籍》，株连所及，直至朱熹卒后二十多年，不仅其思想被称为"伪学"，其人被称为"伪师"，其门生被称为"伪徒"，而且科举取士，学者需申明自己所学并非朱学，否则不得应试。[④]

但不久朱熹理学就被解禁了，只是虽然被解禁了，但并没有得到朝廷官方的扶持。元仁宗延祐年间（1314—1320），皇帝下诏恢复科举，朱熹的《四书章句集注》被钦定为开科取士的官方教程，天下学府书院必学之。"以朱子之书，为取士之规程，终元之世，莫之有改"。（《新元史·儒林传序》）朱熹理学的统治地位渐次确立。元惠宗至元元年（1335），皇帝下诏兴建朱熹祠庙，此后，朱熹的文庙受历代统治者的朝拜。同时，为传播孔孟儒学与程朱理学，元代统治者将属于私学性质的书院变为国学，讲官由政府委任，具备官僚身份，这

① 诸葛亮：琅邪阳都（今山东沂南南）人，字孔明。东汉末隐居邓县隆中（今湖北襄阳西），留心世事，时称"卧龙"。刘备三顾茅庐，他向刘备提出联合孙权、对抗曹操、统一全国的建议，即所谓"隆中对"，从此成为刘备的主要谋士。刘备称帝后，任为丞相。刘禅继位，他被封为武乡侯，领益州牧。建兴十二年（234），与魏司马懿在渭南相拒，病死于五丈原军中。著有《诸葛亮集》。（参见上海辞书出版社文学鉴赏辞典编纂中心编《古文鉴赏辞典·魏晋·南北朝》，上海辞书出版社 2021 年版，第 444 页。）

② 赵应铎主编《汉语典故大辞典》，上海辞书出版社 2007 年版，第 168 页。

③ 熊铁基：《熊铁基文集》（第六卷），华中师范大学出版社 2021 年版，第 763 页。

④ 参见李元庆：《明代理学大师——薛瑄》，山西高校联合出版社 1933 年版，第 128 页。

是理学官学化的重要标志之一。从此，朱熹理学便不再像他生前那样主要是靠白鹿洞书院讲学授徒的私学形式来传扬，而是完全靠朝廷设置的官方学校广为传播了。[①]也就是说，在朱熹在世的时候，朱学一度被朝廷定性为“伪学”并禁止传播，到了元朝，在朱熹去世一百多年以后，朱熹之学才正式成为官学，受到官方的极大推崇和认可。由此可见，可能凡是新的学说在刚诞生的时候都要遭遇一段被称为“伪学”的历史，好像不遭遇就不能被称为“新学”。阳明也遭遇了与朱熹一样的经历，他的思想学说也一度被朝廷（最高当局）宣布为“伪学”并禁止传播。

对于此事，我们要这样来理解：在中国历史上，不仅仅是朱熹、王阳明有这样的遭遇，在任何时代产生的新思想，在其诞生之初，都少有获得政府的欢迎的，一般都是受到当局的打压和排挤的。不光在古代，不光在中国，古今中外所有的政府，其本质都是保守的。如果哪一个政府在某一段时期处于开明、开放的状态，那一定是被逼的。被什么逼的？这个国家一穷二白，实在没办法了，不能再保守下去了，只好冒个险，拼一下，豁出去了，死马当活马医。只有在这种情况下，政府才会持开放、包容的态度，尤其是对未来持开放、包容的态度，欢迎一切新思想、新观点。一般情况下，当一个国家处于上升期或平行期时，尤其是处于下行期（没落时期）时，政府的反应总比事物的发展要慢半拍，包括法律也是这样，比如清朝的中后期就是如此。换言之，事物的发展速度永远快于法律，新的事物已经诞生了，已经发展了一段时间了，法律才迟迟地做出回应——对此新生事物的好坏进行判断：若是坏事，就立法禁止；若是好事，就加以提倡。政府也是如此。为何会是这样呢？因为政府与所有的组织一样，追求稳定第一。为了这个国家、这个民族、这个政府的稳定，它必须对一切新生事物保持最大限度的谨慎。谨慎到了什么程度呢？谨慎到了“宁可信其无，不可信其有”的程度。只有经过了一段时间的验证，等到全民都认可它了，等到老百姓都已经很欢迎、很喜爱它了，事实证明这一新生事物的确是好事，政府才慢慢地、迟迟地给予认可，这种认可往往会迟到很多年，甚至要到几十年、上百年以后才慢慢地给予认可。

不管是在任何时代，政府总是对新生思想保持怀疑、观望、打压，甚至禁止的态度。这是人类所有的国家和民族发展的一个共同规律，我们不要以为只有中国是这样。事实上，别的国家比中国更严厉，所以我们不要怪中国，中国已经很好了。在别的国家，比如在日本、俄罗斯、印度以及西方国家，一旦带有突破性的、飞跃性的思想诞生，其思想的创立者极大可能是难以终老的，即使终老也是在监狱中终老，甚至政府都不允许他们在监狱中终老，早就让他们身首分离了。比如发生在欧洲的文艺复兴，文艺复兴的主将们以及带来自然科学萌芽的自然科学家们，有几人是有好下场的？他们被当权者视为异端，欲除之而后快。比如波兰天文学家、“日心说”的创立者、近代天文学的奠基人哥白尼（1473—1543）[②]于四十二岁时着手撰写《天体运行论》，于西元 1533 年完成了《天体运行论》这部巨著的初稿，但他因害怕受到当权者的迫害，著作完稿后迟迟不敢发表，于临去世前一年才决定出版《天体运行论》。[③]他的追随者意大利的布鲁诺（1548—1600）因宣扬哥白尼的“日心说”、反对“地心说”、反对教会的腐朽制度而触怒了教会流亡国外。1592 年布鲁诺因被人

① 参见李元庆：《明代理学大师——薛瑄》，山西高校联合出版社 1933 年版，第 128—129 页。

② 哥白尼（1473—1543）：波兰天文学家，“日心说”创立者，近代天文学的奠基人。曾在波兰和意大利的大学学习，研究数学、天文学、法学和医学。后来参加政教活动，任弗龙堡大教堂僧正。最大成就是以科学的“日心说”否定在西方统治一千多年的“地心说”。“日心说”经历艰苦斗争后，才为人们所接受。这是天文学上的一次伟大的革命，引起人类宇宙观的重大革新，沉重打击封建神权统治，“从此自然研究便开始从神学中解放出来”，“科学的发展从此便大踏步地前进”（《马克思恩格斯选集》第四卷，第 263 页）。〔参见夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 695 页。〕

③ 哥白尼于 1515 年（四十二岁）着手撰写《天体运行论》，1533 年完成了《天体运行论》这部巨著的初稿，但他担心这部书出版后会遭受到“地心说”信徒们的攻击，并受到教廷的压制。经过长期反复思考，哥白尼于 1542 年决定出版这部著作，6 月《天体运行论》排版工作开始进行，1543 年哥白尼见到了刚刚出版的《天体运行论》，可惜哥白尼当时已经因为脑溢血而双目失明，他只是摸了摸书的封面，便与世长辞了。由于哥白尼的学说触犯了基督教的教义，遭到了教会的反对，他的著作更是被列为禁书。（参见季冰冰、吴玉红主编《外国古代科学探索者：浩夜繁星》，中国物资出版社 2005 年版，第 46—57 页。）

出卖，被威尼斯当局逮捕后交给了罗马宗教裁判所。他在监狱中生活长达八年，受尽酷刑，但他仍坚持自己的学说，因而被异端裁判所判为“异端”，最后被烧死在罗马的鲜花广场上。[①②]

所以，像朱熹、王阳明这样的人如果是在别的国家，可能政府随便找个理由就把他们杀掉了。在中国，朱熹也好，王阳明也好，朝廷只是批判其学说是伪学，至少还没有杀他们，他们还能自然地终老或因病而亡。这已经很好了，证明我们中国对新生思想、新生事物已经给予了最大程度的包容。为何新生思想、新生事物在刚诞生时会受到政府的打压和排挤是人类所有的国家和民族发展的共同规律？因为总体来说，政府以追求稳定为第一要素，政府要保证整个国家平安地、四平八稳地、按部就班地向前发展。任何大的带有突破性的、质变式的新思想，不仅是儒家，不仅是朱熹、王阳明，包括佛家、道家在内，在当局看来，对它都是一种威胁，所以它就会用一种敌对的态度来对待，一旦产生了敌意，各种可能性就都有可能发生。

政府对待所有的新生事物以及新生事物的创始人都是如此，不仅过去是如此，现在是如此，哪怕再过一千年，政府依然还是如此。这就给人一种感觉：为何政府的人那么愚昧、那么保守、那么迟缓、那么顽固？这是什么原因呢？因为政府的本质就是保守的。保守的原因就是它不敢尝试任何它所不瞭解的新生事物，因为危险系数太高了，所以它永远只认可和推广那些它已经充分瞭解的、有把握的、已经被尝试过了的、稳妥的事物。所以王阳明身后有这些遭遇我们不要觉得奇怪，当时的吏部尚书桂萼只是说出了这个事实而已，其实不只桂萼一人反感阳明心学，从皇帝到各位大臣，或曰整个当权派对新生事物都是很忌惮、很反感的。既然整个当权派对阳明心学忌惮了、反感了，那种种打压、种种排挤也就随之而来了，这是一定的。如果大家理解了这个规律，也就释然了。从某种程度上来说，政府这样做完全正确，因为国家太大了，需要一个稳定的政府，不能因为王阳明一个人，而让整个政府陪着他冒险，这个成本实在太高了，尤其像中国这样一个超级大国。在王阳明那个时代，明朝是一个超级帝国，所以政府宁愿走稳点、看准点再下结论也不迟。在看准、看清之前，政府宁愿先打击它一下，束缚它一下，先不要让它发展得太过壮大。从政府的角度来说，这是完全正确的。

假设我们是政府的主要负责人、政策的决策者，我们也会采取保守态度。哪怕我们下班后私下里的思想很激进、很开放、很超前，这都可以。但在上班期间，在我们做决策之时，当我们面对自己吃不准的新生事物时，也会采用稳妥的、保守的态度来对待它，这是必须的。如果政府官员们，比如皇帝和大臣们，每个人的思想都很冒进，那么这个国家就岌岌可危了。尤其像中国这样一个历史悠久、疆域辽阔、人口众多的超级大国，若由几个思想很激进、很冲动的人来掌舵，那是很危险的，所以中国还是需要一些稳稳当当、四平八稳的人来掌舵这个国家。

如果我们把这些道理、规律都看清楚了，对于阳明的身后际遇也就不足为怪了。所以，我们不要痛恨桂萼等人，觉得他们是令人生厌的小人，这是因为我们不成熟，或者说我们对阳明充满了个人化的情感。但我们不能把个人化的情感放在一个超级帝国的决策上，这是完全不同的两个层面的思维：一个是国家层面的思维，一个是个人层面的思维。从国家层面来看，国家的决策一定要四平八稳，一定要吃准了、看清了以后才下决策，在没吃准、没看清之时，宁愿把新生事物判为邪教，宁愿先打击它一下，先禁止它的传播，先把它搁置着，等什么时候看清了再说；从个人层面来看，因为我们非常崇敬阳明先生，所以我们当然希望阳明心学被政府支持，被社会传播，被更多的人学习，让更多的人受益。但我们不能拿个人情感来取代国家层面的决策，这是完全不同的两回事。

因此，我们可以保留个人情感，但我们不要越位，不要用个人情感来取代国家层面的决策，否则，这就是我们的错了，就是我们的不明智了，而不是以桂萼为代表的决策阶层的不明智。所以，任何事情都要放到

① 参见夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 205 页。
② 参见林成滔编著：《科学的故事》，中国档案出版社 2001 年版，第 223—225 页。

当时的时代背景下去考虑。当时，他们认为国家有一个朱学就够了，又冒出一个反朱学的学说，这个新生事物不好把握，干脆先把它禁了再说。从国家层面的角度来说，这是完全理智的、及时的一个举动。

“《世宗实录》九八卷载世宗下谕：‘功疑惟重，姑不得究，所封伯爵，系先朝信会，许终其身，身后恤典，俱为停革。其学术令都察院通禁约，不许踵（zhǒng）袭邪说，以坏人心。’”“谕”，上告下的通称，亦特指皇帝的诏令。[①]“功疑惟重”，怀疑给王阳明的功劳、功德评价过高、过重了，意思是王阳明有功，但功没那么高、没那么重。“姑不得究”，姑且不去深究。[②]“所封伯爵，系先朝信会，许终其身”，朝廷给他封的伯爵之位就到他死为止了。“身后恤典，俱为停革”，身后的恤典全部停革。“其学术令都察院通禁约”，他的学说由都察院来下令，禁止学习，禁止流通。“不许踵袭邪说”，此处把阳明心学正式定性为“邪说”，这是当时对一个思想学说最为严厉的打击。“以坏人心”，既然是邪说，当然坏人心，正学才能扶正人心。这是皇帝亲自下的诏书，代表最高命令。

守仁的家亦受到骚扰。《年谱附录》云：“先是师殡在堂，有忌者行谮于朝，革锡（cì）典世爵。有司默承风旨媒孽，其家乡之恶少遂相煽，欲以鱼肉其子弟。胤（yìn）子正亿方四龄，与继子正宪离仳（pǐ）窜逐，荡析厥居。明年夏，门人大学士方献夫署吏部，择刑部员外王臣升浙江佥（qiān）事，分巡浙东，经纪其家，奸党稍阻。”

“师殡在堂”，“殡”指停放灵柩。先生的灵柩被运回老家停放在堂中的时候。“有忌者行谮（zèn）于朝”，“忌者”当指桂萼等大臣，“谮”指诋毁、诬陷。“革锡（cì）典世爵”，“锡”和“赐”在古文中是通假字，意为赐予。此两句意为桂萼等大臣在朝堂上诬陷王阳明，要革除此前赐给他的恤典和世袭的伯爵之位。“有司默承风旨媒孽，其家乡之恶少遂相煽”，“司”意为掌管、执掌，古代官吏各有专司，因此，凡专司其事的各级各部门官吏都可称“有司”。[③]“风旨”：此处指皇帝和大臣的旨意、意图。“媒孽”：栽赃陷害他人而酿成其罪。[④]“恶少”：品性恶劣的男青年。“煽”：由扇火引申为煽动、鼓动、蛊惑，指鼓动别人做违法的事。“鱼肉其子弟”，“鱼肉”是欺压、残害之意，此句意思是他们欺压、欺辱、残害阳明的子弟。“胤子正亿方四龄，与继子正宪”，“胤”是后代、后嗣的意思，[⑤]“胤子正亿方四龄”阳明的后代王正亿当时才四岁。阳明早年无子，四十四岁时过继一子名王正宪，五十四岁时夫人诸氏卒，迎娶张氏做继室，五十五岁时与张氏有一子名王正亿[⑥]（初命名为正聪，后改为正亿）。

《王阳明全集》载：“先师阳明先生夫人诸氏，诸无出，先生立从侄正宪为继。嘉靖丙戌，继室张氏生子名正聪。”[⑦]“十年乙亥，先生四十四岁，在京师……立再从子正宪为后。正宪字仲肃，季叔易直先生兖之孙，西林守信之第五子也……龙山公为先生择守信子正宪立之，时年八龄。”“五年丙戌，先生五十五岁，在越……十一月庚申，子正亿生。继室张氏出。先生初得子……先生初命名正聪，后七年壬辰，外舅黄绾因时相避讳，更今名。”[⑧]继子正宪是他兄弟王守信的孩子，是他的侄子辈，算在他的名下，作为他的后代。阳明的夫人诸氏怀了几次胎都没怀住，小产以后就再也怀不上了，终生无子，不是阳明的夫人不想生，而是实在生不了。所以诸氏去世后，阳明迎娶继室张氏给他生了儿子正亿。

---

① 夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 2807 页。
② 夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 193、412、737、1165 页。
③ 杭州大学中文系《古书典故辞典》编写组编《古书典故辞典》（校订本），江西教育出版社 1988 年版，第 157 页。
④ 〔明〕洪应明著，霍明琨编著：《〈菜根谭〉无障碍读本》（上），团结出版社 2021 年版，第 257 页。
⑤ 夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 2745 页。
⑥ 王正亿（1526—1577）：又名正聪，字仲时，号龙阳。阳明五十五岁时老年得子，取名正聪。阳明先生身后，心学遭受到朝廷压制，新建伯爵位被剥夺，家庭受到牵累。隆庆二年（1568）王正亿四十三岁时袭封新建伯爵位。（〔明〕王守仁著，吴光等编校：《王阳明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1515、1542 页。）
⑦ 〔明〕王守仁著，吴光等编校：《王阳明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1488 页。
⑧ 〔明〕王守仁著，吴光等编校：《王阳明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1297、1237、1302 页。

孟子曾言：“不孝有三，无后为大。”[①]但“无后为大”不是指无男孩为大，“后”既指男孩也指女孩，总之不管是男是女，总得生一个，如果能生而不生谓之不孝。后来“无后”被人们理解为“没有儿子”，这并非孟子之本义，完全是后人对孟子本义之曲解。

孟子的“不孝有三，无后为大”这句话是从什么角度来考虑的？他是从人类繁衍生息、种族延续的角度来立论的。这完全合乎人性、合乎种族延续的特点。如果你不生，我不生，乃至所有人都不生，那么我们人类这个种族就灭种了。灭种是不符合人性的。人性里面包括了人的社会化属性、种族化属性、民族化属性。也就是说，人性中有一个重要的组成部分或者说重要的特性就是种族的延续性。种族有生存下去的天性或曰本能，这种天性或曰本能就属于人性的重要组成部分。

能生而不生是违背人性的，而儒家的一切都是围绕着彰显人性、正视人性、顺遂人性、扩充人性而立言立教的（此处的“教”指教育，而非宗教），所以儒家当然不会放过人的种族的延续性这个重要特征。因此，孟子才说：“不孝有三，无后为大。”种族的延续性与人性有关，与德性无关，德性中不包含种族的延续性，不追求种族的延续性，德性中只含真善美，只含自在性、自足性、自发性、自明性、自律性等这些特性。

儒家借助人性以重德性，把人性与德性打通，把人性视作德性的初级阶段，把德性视作人性的终极阶段。如果以河流来做比喻，人性就是这条河流的上游，德性就是这条河流的下游。由于儒家是这样一种心性观（心性态度），故儒家的三观结构、文化结构是人性、德性同时并重。

由于儒家不仅非常重视德性，也非常重视人性，故儒家必然会强调人性中种族的可延续性。种族的可延续性从何而来？从夫妻而来，因为只有夫妻才能生孩子。所以，注重种族的延续性，自然就会注重夫妻关系。儒家把夫妻关系视为五伦之首，因为有了夫妻，才有孩子，有了孩子，才有父子（母女）、兄弟姐妹等关系。因此，父父子子、子子孙孙、兄弟姐妹、上辈下辈等关系都是以夫妻关系为核心的，因为如果没有夫妻，就不存在下一辈了，更不存在下下一辈了，同时也就没有上一辈了。五伦中的其他四伦都是建立在夫妻这一伦之上的。因此《中庸》曰：“君子之道，造端乎夫妇。及其至也，察乎天地。”[②]有了夫妻、孩子、父母、兄弟姐妹，就有了家族。家族要如何延续下去，如何才能团结与和谐，这就诞生了一个新的问题——如何齐家的问题。

过去的家不是现代社会常见的三口之家，而是一个大家族，有时候一个村子就是一个大家族。在中国，除了少数民族之外，在中原地区汉民族的村子里，十个村子中有超过半数的村子都是以姓氏为村名[③]，比如张家村、李家堡、薛家寨等。这种现象绝非偶然。以姓氏为村名就证明过去这里有一个大家族，比如李家村就是李氏家族的居住地，张家堡就说明张氏家族在这里繁衍生息。过去的家族是很大的，一个家族就是一个村子或一个寨子，甚至几个村子或几个寨子合在一起是一个大家族。比如我姓潘，我的家乡就有东潘村和西潘村，这就证明这个村子很大，大到一个村子都容不下了，于是分成了两个村子。再比如南张村，一听这名字就知道可能还有一个北张村，在南边的叫“南张村”，在北边的叫“北张村”。其实这种现象在过去是很常见的，一个家族不断地繁衍生息，慢慢地就形成了几个村或几个寨。

因此，“齐家”的“家”指的是涵盖一个村子或几个村子的大家族。一个大家族通常会选出几位长者[④]，平时遇到大事小事则由几位长者来商量解决。这几位长者就是齐家的代表人物，他们负责管理整个大家族，让族员们高度地友爱、高度地团结，让整个家族高度地和谐，他们还负责合理地分配大家的劳动，尤其是过

① 语出《孟子·离娄上》。（杨伯峻：《孟子译注》，中华书局 1960 年版，第 182 页。）
② 这句话的详细解释，参见潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版。
③ 马新：《中国古代村落形态研究》，商务印书馆 2020 年版，第 319 页。
④ 长者：1）年纪大、辈分高的人；2）有德行者；3）显贵者。〔夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 2890 页。〕

去的农业劳动需要很多人一起合作完成，那就需要有人来指挥、调节、管理这个劳动，让大家的生产力最大化、矛盾最小化。这就是“齐家”。

国家就是建立在这些家族之上的，故名“国家”或“家国”。因此，有国才有家，有家才有国，国就是放大了的家，把家放大了就是国，把国再放大了就是天下。在儒家的观念中，家、国、天下就是这样一个阶梯架构。

“胤子正亿方四龄，与继子正宪离仳窜逐，荡析厥居。”“仳”即仳离，犹言别离。[①]“荡析”：离散、分崩。[②]“荡析厥居”意为四处流浪，没有一个固定的居所。守仁家乡的那些泼皮恶少们，借用朝廷对守仁及其学说的打压之风来欺辱守仁的后代。“明年夏”就是第二年的夏季。“门人大学士方献夫[③]署吏部，择刑部员外王臣升浙江佥事[④]，分巡浙东，经纪其家，奸党稍阻”。“经纪”：安排、料理。“经纪其家”意为给他们家多多关照。第二年夏季，阳明的弟子大学士方献夫执掌吏部，把刑部员外王臣升任为浙江佥事，分管浙东地区（山阴即在浙江东部），嘱咐他多多关照阳明先生的家中事务。前文提到，王臣也是守仁的弟子，他就利用职务之便对王家人多有关照，这才使奸小对王氏后人的骚扰和陷害有所收敛。

对守仁所受到的不公正待遇，他的门生以及有正义感的士大夫都感到非常不平。浙江提学佥（qiān）事徐阶说：“自古君子为小人所诬者多矣，要其终必自暴白。”

“自古君子为小人所诬者多矣，要其终必自暴白。”自古以来，如果君子和小人冲突了，一定是小人胜君子败，不仅在中国是如此，在全世界都是如此。君子是斗不过小人的。为何？因为小人没有底线，小人无耻至极，而君子说话做事都是有底线的，一个有底线的人是永远斗不过无底线的人的。

儒家一再强调立志（立宗旨），在你立志之前一定要想清楚，一旦你立下成为君子之志，你就要做好一个“一辈子都做一个失败者”的思想准备。因为你这一生中一定会伴随着形形色色的小人，你这一辈子注定要吃小人的亏，而且还不止一次，你一定会无数次地败在小人手中，甚至要为你的君子之志付出生命的代价，即使不丧失生命，也会让你的身心受到巨创。为何？因为当你面对小人的时候，君子一定会以失败而告终，你这一生中遇到几次小人，就会败几次。但既然你想当一个君子，这就是你当君子的标配之一，你不可能又想当君子，又不想被小人时不时地重创一下。“标配”的意思是：这是你当君子该有的遭遇。既然是该有的遭遇，那你就默而受之吧，失败的时候不要怨天尤人，什么也别说了，不要再问为什么？没有为什么。一个君子，他这一生就该有这样的标配。

为何小人总能得逞？这就是很多人去当小人的原因。小人能最快地获得眼前的利益，小人永远只看眼前的利益，他们为了获得眼前的利益，可以放弃一切原则；而君子是不愿意放弃原则的人，君子追求的是终极解脱、终极觉醒。我们也可以把终极解脱、终极觉醒理解为终极之利。小人追求的是眼下之利，君子追求的是终极之利，两者追求的目标不一样，所以待遇、结果都不一样。

你吃了小人的亏，但你获得了终极的解放；小人获得了眼前短暂的利益，但他毁掉了自己的慧命，毁掉了自己的德行，毁掉了自己的上升成长之路，他永远不可能上达。由于永远不可能上达，所以他将会一生承受着终极关怀缺失症的折磨，而你坚守君子之志的报酬就是消除终极关怀缺失症。小人和君子各有各的报酬，

① 夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 1730 页。
② 夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 403 页。
③ 方献夫（？—约 1544）：字叔贤，南海（今广东南海）人。明世宗宰相。进士出身。武宗朝官至吏部员外郎。世宗初，“大礼”议起，他上疏颇合帝意，进侍讲学士，然为廷臣所攻击。后又因参预修撰《明伦大典》，书成加太子太保。世宗嘉靖十一年（1532）以吏部尚书兼武英殿大学士入阁辅政。为相恬静不振，善伺帝意。嘉靖十三年晋少保，同年致仕。居家十年而卒，赠太保，谥号文襄。与主事王守仁论学，悦之，遂请为弟子。（参见〔清〕张廷玉等撰：《明史卷》，载《简体字本二十六史》，吉林人民出版社 1995 年版，第 3470 页。）
④ 佥事：官名。金代按察司属官有佥事。元代诸卫、诸亲军及肃政廉访司、宣抚司、安抚司等皆有佥事。明代设，为提刑按察使司属官，分领提学、驿传、清军、分巡、兵备等道，因事而置。清初沿置，正五品。乾隆十八年（1753）省。清末，东三省地方机构民政使司、交涉使司、度支使司置为佐官。〔夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 1793 页。〕

所以你要想清楚，自己要哪个报酬。如果你想要眼前的利益、眼前的报酬，当小人能最快让你获得当下的利益；如果你想要终身的利益、终极的利益、终极的觉醒，那你就必须先牺牲眼前的利益。两者你只能得其一。如果你选择成为君子，想得终极之利，那你就不要再去在意眼前之利了，就让那些在意眼前之利的人去在意吧！你不可能鱼和熊掌两者兼得，又想得眼前之利，又想得终极之利，天下的好事都被你一个人占了，可能吗？不可能。这就叫贪心。

小人为了追求眼前的利益，什么都不要了，去他的规则，去他的道德，只要能获得眼前的利益，让他干什么都行，让他当汉奸他就当汉奸，让他当哈巴狗他就当哈巴狗，让他咬人他就咬人，让他害人他就害人，让他杀人他就杀人，他不要这张脸了，不要任何道德了。他获得了眼前之利，但你不知道他的牺牲有多大，他最大的牺牲是牺牲了自己的慧命，他永无慧命了，他就是一阐提人，永断自己的慧命，这是他最大的损失。小人有没有报应？有报应。儒家讲因果报应，佛家也讲因果报应，尽管儒家的因果报应是家族之因果报应，佛家的因果报应是个人之因果报应，但不管是哪种因果报应，总之，都是有因果报应的。小人的因果报应是什么呢？最主要、最明显的报应就是小人的终极关怀缺失症不仅得不到丝毫解决，还会随着他小人程度的加深而加深。他会越来越无安全感，越来越无归属感，越来越有流浪感，越来越有无意义感，越来越有无价值感，他会进入一种非常严重的恶性循环之中：反正他活着也没有意义、没有归宿了，他就越发肆无忌惮；他越发肆无忌惮，他的无意义感、无归宿感、无价值感、死亡的恐惧感、空虚感等就会越来越强；他的无意义感、无归宿感、无价值感、死亡的恐惧感、空虚感等越强，他就越发肆无忌惮……

所有的小人时刻都生活在越来越深的恐惧感之中，越来越深的无家可归的游荡感之中，他们的终极关怀缺失症越来越严重，只是他们碍于情面不愿意说罢了。这就是为什么小人到了中晚年的时候，面目狰狞，整个身心都处于扭曲之中，他们走路的姿势都不对了，眼神都不对了，表情都不对了。为何会这样？因为他们的身心被终极关怀缺失症的高压压得变形了，所以他们的面目都被压扭曲了，他们的整个内心都是扭曲的，这种扭曲本身就是因果报应。很多人说这个世界上没有因果报应。身心扭曲本身不就是因果报应吗？他们面目扭曲，目露凶光，行站坐卧都变了形，站无站相，坐无坐相，乃至于疾病丛生，这本身不就是报应吗？那你还以为什么是报应？为何小人会有这样的报应？报应来自他们越来越严重的终极关怀缺失症。他们的终极关怀缺失症之所以会越来越严重，是因为他们放弃了自己的慧命，放弃了自己身心的成长，放弃了对真善美的追求。

反之，如果我们追求成为君子，就有君子之报。比如王阳明一生都志在成为圣贤，他这一生果然也就求仁得仁了，成了他那个时代最伟大的一位圣贤，临死的时候都来一句：“此心光明，亦复何言！”所以，他一生都生活在光明之中。一生都生活在光明之中就是对君子的报应，这就是善报，而小人的报应是恶报。这就是俗话说的：“善有善报，恶有恶报。”

我们一定要想清楚自己要追求的是什么。如果我们追求成为小人，表面上看，我们可以得到眼下的一些巨大的利益，但相应的损失也是我们所承担不起的；如果我们追求成为君子，表面上看，我们在短期内没有利益或在短期利益上会有很大的损失，但我们有了长期的善报。这就是人生的选择。我们选择成为什么样的人，就会有什么样的报。君子之报是长期的，如果我们想要今天追求成为君子明天就有善报，这是不可能的，要十年、二十年以后，善报才会慢慢地显现出来。但我们能不能坚持十年、二十年，这是个问题。相当多的人没有决心和恒心，因为他们觉得善报来得太慢了，一看善报遥遥无期就放弃了，而且他们觉得自从追求成为君子以后，倒霉事就接连不断，第一年很倒霉，第二年很倒霉，……，第五年还是很倒霉，看不到头，所以他们就不当君子了。这个时候其实就考验人的决心和恒心了。如果我们咬咬牙，不忘初心，无论自己遭遇多少倒霉事，既然已经选择了当君子，就坚持当下去，当到死为止。如果我们真的能抱定这个态度，那么十

年、二十年以后，将会有出乎意料的大量的善报接踵而至，远超出我们的期待和想象。反之，如果我们追求成为小人，眼前是获得了一些既得利益，但我们也要想好，如果我们继续下去，五年、十年以后的那个果报是不是我们能承受得了的，到时候我们不要怨天尤人，再怨天尤人就没有意义了。

事实上，相当多的人到了中晚年都非常后悔，后悔自己当初没好好做人，觉得自己这一生不仅没有任何建树，还做了一些不堪回首的事情。比如，出卖了自己当年最好的朋友，为了利益什么底线、什么脸都不要了，现在妻离子散，社会名声也不好，人生路越走越窄，自己把自己的人生路走成了绝路，走到了悬崖边上，进也进不得，退也退不得，还满腹抱怨。但这能怪谁呢？人生就是一场选择，既然他们在年轻的时候选择了当小人，那就要为自己的选择承担一切后果，后悔没有任何用处。所以做君子与做小人都是选择，但我们在选择之前一定要想好了，一旦自己做出了选择，就不要怨天尤人。

“乃予所深慨者，今世士大夫高者谈玄理，其次为柔愿，下者直以贪黩（dú）奔竞，谋自利其身。有一人焉，出死力为国家平定大乱，而以忌厚诬之，其势不尽驱士类入于三者之途不止。凡为治，不患无事功，患无赏罚。议论者，赏罚所从出也。今天下渐以多事，庶几得人焉驰驱其间，而平时所谓议论者如此，虽在上智，不以赏罚为劝惩，彼其激励中才之具不已疏乎？此予所深慨也。”

“予”就是我。“深慨”就是深为感慨。“乃予所深慨者”，这就是我所深为感慨的。“玄理”此处指空谈高深的道理。“柔愿”字面意思指温和朴实，此处当指无原则的老好好。“贪黩奔竞”，“黩”是贪污的意思，“奔竞”指为名利而奔走争竞。[①]这几句话翻译成现在的话就是：当今的士大夫，处于高位的多空谈玄理，次一点儿的则是乡愿之辈，下等的就是一些为了谋求一己之私而贪污、追名逐利之徒，好不容易出现了一个真儒，为国家出死力平定了大乱，却被小人猜忌和诬陷，这是非要把天下士人都驱入上面三类人才肯罢休啊！治世之要，不怕没有事功，就怕赏罚不分明。议论是赏罚实行的依据。当今天下逐渐多事起来，而好不容易有一个人出来四处奔波以救天下之急，而现在所谓的议论却是这般。虽然上智之人不因赏罚而有所努力或懈怠，但这些议论激励中士时，不是显得很迂阔而不切实际吗？这才是我所深深感慨的。

他们或相期集会，讲论师说；或于各地建祠（cí）堂书院，颂扬师德；或刻守仁文录，传播师言。其中比较重要的有：嘉靖九年五月，门人薛侃在天真山建精舍，祀守仁。十一年正月，门人方献夫会同门四十余人于京师，聚于庆寿山房讲论师说。十二年癸巳，门人欧阳德合门人于南畿（jī）讲论师说。十三年正月，门人邹守益在安福建复古书院。三月，门人李遂在衢（qú）麓（lù）建讲舍。五月，巡按贵州监察御史王杏在贵阳建王公祠。十四年乙未，钱德洪等人在姑苏刻守仁文录。十五年丙申，巡按浙江监察御史张景、提学佥（qiān）事徐阶重修天真精舍。十六年十月，门人周汝员在越建新建伯祠。十一月，佥（qiān）事沈谧（mì）在文湖建书院。十七年戊戌（wù xū），巡按浙江监察御史傅凤翔在龙山建阳明祠。十八年己亥，江西提学副使徐阶在洪都建仰止祠，吉安士民在庐陵建报功祠。十九年庚子，门人周桐、应典在寿岩建书院。二十一年，门人范引年在青田建混元书院。二十三年甲辰，门人徐珊在辰州建虎溪精舍。二十七年八月，万安门人在万安白云山麓建云兴书院。九月，门人陈大伦在韶（sháo）关建明经书院。二十九年正月，吏部主事史际在溧（lì）阳建嘉义书院。三十年辛亥，巡按贵州监察御史赵锦在龙场建阳明祠。三十一年壬子，提督南赣都御史张烜在赣州郁孤山和南安建复阳明王公祠。三十二年癸丑，江西佥（qiān）事沈谧（mì）在信丰县修复阳明王公祠，三月在南康改建王公祠。六月，崇义知县王廷耀重修阳明王公祠。三十三年甲寅，巡按直隶监察御史闻东、宁国知府刘起宗在水西建水西书院。三十四年乙卯，欧阳德改建天真仰止祠。三十五年二月，提学御史

① 夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 505、131 页。

赵锴在广德修建复初书院，等等。要之，在世宗嘉靖三四十年间，阳明祠、阳明书院遍布整个南中国，特别是在他生活和活动过的浙江、江西、广西等地。毛大可《王文成传本》引《勋贤祠志》云："书院七十五所，祠四百二十所。"守仁门人和朋友、信奉者的这些活动，早已打破了朝廷的学禁，极大地扩大了守仁思想的影响。

"他们或相期集会，讲论师说；或于各地建祠堂书院，颂扬师德；或刻守仁文录，传播师言。其中比较重要的有：嘉靖九年五月，门人薛侃在天真山建精舍，祀守仁。""嘉靖九年"为西元 1530 年，也即王阳明去世一年多，各地门人就在全国陆续建起祠堂、书院、精舍等传播王阳明的学问。"精舍"一词最早出自《管子》。《管子》载："定心在中，耳目聪明，四肢坚固，可以为精舍。精也者，气之精者也。气，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，过知失生。"[①②]《管子》是战国时期齐国稷下学者的著作总集，此书托名管子（前 723—前 645）[③]，其具体作者已不可详考。后来精舍用来指称古代学者传道授业的场所。《后汉书·党锢传》载："（刘）淑少学明五经，遂隐居，立精舍讲授，诸生常数百人。"在佛家，佛教徒们在翻译佛经时，也用"精舍"一词来指称印度僧人的修炼居住之所。佛家最早的精舍就是《金刚经》里的祇树给孤独园。精舍不是正规的寺庙，因为佛陀在世的时候对出家人的寺院生活还没有形成严格的、有序的、完整的管理制度，只是释迦牟尼带着一些人居住在这里，管理比较松散，不太严格，但它又是一个讲学修道之处，这样的地方就叫"精舍"。我们姑且可以把"精舍"理解成管理比较松散的寺院。"门人薛侃在天真山建精舍"，为何称之为"精舍"而非"书院"？因为精舍的管理比正规的书院要松散一点儿、自由一点儿。

"十一年正月，门人方献夫会同门四十余人于京师，聚于庆寿山房讲论师说。十二年癸巳，门人欧阳德合门人于南畿讲论师说。十三年正月，门人邹守益在安福建复古书院。""门人欧阳德合门人"意思是门人欧阳德聚集同门中人，"合"即聚集。"复古书院"就是正规的书院。"三月，门人李遂在衢麓建讲舍。""讲舍"与"精舍"意思差不多，都是不正规的讲学之地。"五月，巡按贵州监察御史王杏在贵阳建王公祠。十四年乙未，钱德洪等人在姑苏刻守仁文录。""姑苏"就是苏州。

"十五年丙申，巡按浙江监察御史张景、提学佥事徐阶重修天真精舍。十六年十月，门人周汝员在越建新建伯祠。十一月，佥事沈谧在文湖建书院。十七年戊戌，巡按浙江监察御史傅凤翔在龙山建阳明祠。十八年己亥，江西提学副使徐阶在洪都建仰止祠，吉安士民在庐陵建报功祠。十九年庚子，门人周桐、应典在寿岩建书院。二十一年，门人范引年在青田建混元书院。二十三年甲辰，门人徐珊在辰州建虎溪精舍。二十七年八月，万安门人在万安白云山麓建云兴书院。九月，门人陈大伦在韶关建明经书院。二十九年正月，吏部主事史际在溧阳建嘉义书院。三十年辛亥，巡按贵州监察御史赵锦在龙场建阳明祠。三十一年壬子，提督南赣都御史张烜在赣州郁孤山和南安建复阳明王公祠。三十二年癸丑，江西佥事沈谧在信丰县修复阳明王公祠，三月在南康改建王公祠。六月，崇义知县王廷耀重修阳明王公祠。三十三年甲寅，巡按直隶监察御史闾东、宁国知府刘起宗在水西建水西书院。三十四年乙卯，欧阳德改建天真仰止祠。三十五年二月，提学御史赵锴在广德修建复初书院，等等。"这里提到的"仰止祠"的"仰止"是对阳明的赞美，赞美阳明的学问、人品高山仰止。古人起的书院名很好听，如"仰止书院""云兴书院""明经书院""复初书院"等。

"要之，在世宗嘉靖[④]三四十年间，阳明祠、阳明书院遍布整个南中国，特别是在他生活和活动过的浙江、

---

① 〔唐〕房玄龄注，〔明〕刘绩补注，刘晓艺校点：《管子》，上海古籍出版社 2015 年版，第 328 页。
② 白宪娟、锁晓梅：《先秦两汉文学涉医文化文献辑要》，兰州大学出版社 2020 年版，第 143 页。
③ 管子（前 723—前 645）：名夷吾，字仲，谥敬，又称管敬仲，是我国先秦时期著名的政治家、军事家、思想家、经济学家。管仲出身微贱，少年时受过不少挫辱，后由知友鲍叔向桓公力荐，终成霸业。他在齐为相，以尊王攘夷为号召，保卫诸夏文化，使其免于侵灭。《管子》共八十六篇，其中十篇亡佚（有篇无文），现存七十六篇。为稷下学宫中管子学派思想的集合，全书思想丰富，内容广泛，涉及古代政治、经济、军事、教育、伦理学、自然科学等多个领域。今通观全书，自以道、法家言为最多，然亦多兵家、纵横家之言，又杂儒家及阴阳家之语，此外又有农家言。（参见张轩：《先秦元典的思想内涵与精神意蕴》，吉林大学出版社 2020 年版，第 79—81 页。）
④ 嘉靖是明世宗年号（1522—1566），这是明朝使用时间第二长的年号。

江西、广西等地。毛大可《王文成传本》引《勋贤祠志》云：‘书院七十五所，祠四百二十所。’守仁门人和朋友、信奉者的这些活动，早已打破了朝廷的学禁，极大地扩大了守仁思想的影响。”“书院七十五所，祠四百二十所”这是一个非常惊人的数字！仅仅在阳明去世三四十年以内，专门为阳明建的书院就达七十五所、祠四百二十所，以后的还不算。连五所书院都不得了了，更不要说七十五所了；祠就更多了，二十所祠都是一个惊人的数字，更不要说四百二十所了。

“祠”有三义：第一，祖庙、祠堂，祠堂是祭祀祖宗或先贤的庙堂；第二，祭祀；第三，春祭。[①]上文中的“祠”指祭祀先贤的庙堂。在古代，每逢孔子、孟子、朱熹、阳明等先贤的生日、忌日或一些重要节日，古人就会在祠堂里举行大型祭祀活动。在不同的朝代、不同的地区，祭祀活动是不一样的。在专门为阳明建的祠堂里举行祭祀活动的时候，都有一个十分重要的核心活动——讲说阳明辉煌的一生，包括他的心学、他的造诣、他的境界，他如何立功、如何立德、如何立言等等。所以祠堂其实或多或少也含着点书院的性质。

在古代，不像现在的人待在家里就能通过电视、电脑、手机等看到世界各地的新闻，古代的老百姓是非常乐意参加当地的公开活动的，因为这些公开活动是当地老百姓文化娱乐生活的重要组成部分。只要当地组织了祭祀阳明的活动，当地人只要能去的一定都会去。我们可以想象一下当时的场景：当地德高望重的乡贤、士人一遇到祭祀活动就半天半天地给百姓们讲说阳明的生平与思想，百姓们围得里三层、外三层的，比赶集还要热闹。这对提高当地百姓的文化知识、移风易俗，以及提高阳明的知名度等都有着直接的作用。通过举办这样的祭祀活动，来参加活动的当地百姓和各界人士就对阳明加深了认识和理解，每祭祀一次，就对阳明加深一次认识和理解，年年祭祀，就年年加深认识和理解。这是相当不得了的！也就是说，除了七十五所书院的影响力之外，全国各地还有四百二十所祠堂年年在讲说阳明的功德和造诣，这对于普及阳明心学、颂扬阳明的功德和事功是非常有利的。

总之，“书院七十五所，祠四百二十所”这个数字不是非常庞大了，而是非常惊人了！由此可见阳明的思想多么具有感召力！还是那句老话：真理具有无穷的感召力。其实阳明也没做广告，因为他都去世了，怎么做广告？他的家人还在被地痞流氓们欺负着呢，日子过得并不安生，也不可能去宣传先人阳明的功德。全靠各地乡绅、士子们，他们凭着一股对阳明的热爱与认可，只要有条件就给阳明建祠，就给阳明建书院，专门讲说阳明学，而且在此时期阳明学仍被朝廷定性为“伪学”，他们当时要顶着随时被朝廷查办、打压，甚至犯法之风险来祭祀阳明、开办阳明的书院，这就更为难能可贵了！等过了三十八年（1529—1567）以后，阳明学才被解禁，才不被称为“伪学”，而被称为“儒门正宗之学”。

明穆宗隆庆元年五月，朝廷“诏病故大臣有应得恤典赠谥（shì）而未得者，许部院科道官议奏定夺”。于是给事中辛自修、岑（cén）用宾、御史王好问、耿定向等共同上疏，请为守仁恤典，经吏部礼部会议，认为“王守仁具文武之全才，阐圣贤之绝学，筮（shì）官郎署，而抗疏以犯中珰（dāng），甘受炎荒之谪。建台江右，而提兵以平巨逆，亲收社稷之功。伟节奇勋，久见推于舆论，封盟锡典，岂宜遽（jù）夺于身终？”疏上，诏（zhào）赠新建侯，谥（shì）文成。

“明穆宗隆庆元年”即西元 1567 年。“珰”：汉代宦官充武职者的冠饰。因中常侍是宦官，故后来即以“珰”为宦官的代称。[②]“犯中珰”就是冒犯了宦官。“炎荒”：指南方炎热荒远之地[③]，此处指龙场。“封盟锡典”，“锡（cì）”通“赐”。“遽”：急、仓促、骤然。“遽夺”就是匆匆忙忙地夺去了。“疏上，诏赠新建侯”。古代的爵

① 夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 335 页。
② 夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 401 页。
③ 夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 2638 页。

位分为五等，依次为：公、侯、伯、子、男。公排在第一位，乃五等中的最高爵位。比如东汉袁绍[①]家族被称为“四世三公”，他们家族往上数四代，代代有位列三公（“三公”为官名合称，周代已有此称，为最高辅政大臣。一说指司徒、司马、司空，一说指太师、太傅、太保）[②]之人，足见其家世显赫。无论三公中的哪一公都是最高爵位，而袁绍家族四世都是三公里的某一公，都拥有汉朝的最高爵位，这是相当了不起的，不要说四世都为公，两世、一世为公都不得了。阳明生前被封为“新建伯”，现在朝廷追封他为“新建侯”，“侯”比“伯”上升了一级，但阳明已经不知道了，因为他已经去世多年了。

“谥文成”，加封谥号是极大的荣誉。朝廷给朱熹加封的谥号就只有一个字“文”，给王阳明加封的谥号有两个字“文成”，从字面意思上看，朝廷对王阳明的评价比朱熹还要高。朱熹的谥号是“文”（后文还会对朱熹的谥号进一步解释），因为朱熹是一个文人（不是武人），这是一个事实，所以给他封谥为“文”是没有问题的，但文成了没有？不知道，也许成了，也许还没成。但朝廷给阳明封谥为“文成”，不仅有“文”，还“文成”了，故王阳明也称“王文成”。何谓“文成”？意为王阳明是文化领域、人文领域的集大成者，是儒家文教的一代大师、一代大成就者。古人常称儒家为“文教”，此“教”不是宗教的“教”，而是宗旨的意思，因为儒家开辟了、维护了、推动了、壮大了中国的人文文化，故曰“儒家文教”或“孔孟文教”，但这些称呼现在已基本不用，现在我们直接称之为“儒家”。

穆宗的制书云：

尔故原任新建伯南京兵部尚书，兼都察院左都御史王守仁，维岳降灵，自天佑命。爰（yuán）从弱冠，屹为宇宙人豪。甫拜省郎，独夺乾坤正论。身濒危而志愈壮；道处困而造弥深。绍尧、孔之心传，微言式阐；倡周、程之道术，来学攸宗。蕴蓄既宏，猷（yóu）为丕（pī）著；遗艰投大，随试皆宜；戡（kān）乱解纷，无施勿效。闽、粤之箐巢尽扫，而擒纵如神，东南之黎庶举安，而文武足宪。爰及逆藩称乱，尤资仗钺（yuè）渊谋。旋凯奏功，速于吴、楚之三月；出奇决胜，迈彼淮、蔡之中宵。是嘉社稷之伟勋，申盟带砺之异数。既复抚夷两广，旋至格苗七旬。谤起功高，赏移罚重；爰遵遗诏，兼采公评，续相国之生封；时庸旌（jīng）伐，追曲江之殊恤，庶以酬劳。兹赠为新建侯，谥（shì）文成，锡之诰命。

“制书云”，“制”指帝王的命令[③]，“制书云”就是圣旨上说。

“尔故”，“尔”指王守仁，“故”就是曾经。“原任”，原来任。“维岳降灵，自天佑命。爰从弱冠，屹为宇宙人豪。”这是对守仁极高的评价！说守仁是宇宙中的第一人豪。“甫拜省郎，独夺乾坤正论”，“省郎”即尚书郎，他曾经官拜南京兵部尚书，只有他获得了天地之间最正的观点和思想。“身濒危而志愈壮”，这也都是事实。“道处困”指守仁被困于龙场。“造”指造诣。“弥深”就是更深了。“道处困而造弥深”：守仁被困于龙场后，他的造诣不仅没有受到影响，反而还在龙场悟了道。

“绍尧、孔之心传”。“绍”：继承，此处有彰显、壮大、弘扬的意思。“尧、孔之心传”就是我们一再强调的“十六字心传”——“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”守仁彰显、壮大、弘扬了尧、舜、禹直至孔子的“十六字心传”。“微言式阐”，他把孔孟的微言大义阐述了出来，让人们进一步地理解了儒家思

① 袁绍（？—202）：东汉末汝南汝阳（今河南商水西北）人，字本初。出身于四世三公的世家大族。初为司隶校尉。何进召董卓诛宦官，卓未至事泄，进被杀，他尽杀宦官。初平元年（190）以渤海起兵讨卓。次年，逐冀州牧韩馥，据其地。后破公孙瓒，逐渐占有冀、青、幽、并四州，成为当时地广兵多的割据势力。建安五年（200），在官渡为曹操大败，不久病死。其子袁谭、袁尚互相攻击，先后为曹操所灭。〔夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 2817 页。〕

② 三公：战国至秦习称辅佐君主执掌军政之最高官员。西汉初年用称丞相、御史大夫等高级官员。绥和元年（前 8）以后，罢丞相，设三公同为宰相，共同执政。以丞相（大司徒）、大司马、御史大夫（大司空）为三公，三分相权。东汉改名太尉、司徒、司空，同为中央最高行政长官，实际权力因人而异。三国、两晋、南朝、北魏、北齐皆置，多为大臣加官、赠官，或备皇帝顾问。北周罢太尉、司徒、司空，改以太师、太傅、太保号三公。隋代复以太尉、司徒、司空为三公，其位多旷。唐用作加官、荣衔，晚唐渐至冗滥。北宋初用作加官。政和二年（1112），以太师、太傅、太保为三公，为真宰相之任，执掌朝政。南宋复为加官。元代为大臣最高荣衔。明代初年地位极尊，后渐为虚衔，用作勋戚大臣加官、赠官的最高荣衔。清代因之。〔夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 1928 页。〕

③ 夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 2949 页。

想的深层内涵。“倡周、程之道术”，周就是周敦颐（1017—1073），程就是二程，即程颢（1032—1085）与程颐（1033—1107）兄弟二人。《宋史》载：“（周敦颐）掾（yuàn）[①]南安时，程珦通判军事，视其气貌非常人。与语，知其为学知道。因与为友，使二子颢颐往受业焉。敦颐每令寻孔颜乐处，所乐何事。二程之学，源流乎此矣。”[②]二程的父亲程珦与周敦颐在南安相识，程珦与周敦颐交谈，深知周是位“为学知道”者，因与为友，令二子师事之，当时兄十五岁，弟十四岁，后人以“二程”呼之。[③]周敦颐比二程年岁长十几岁，因此周敦颐既是二程的长辈，又是二程的老师，他们是师徒关系，他们之间是有传承的，所以一般都是“周程”并称。周一定在前，程一定在后，这样称呼有两个原因：第一，周敦颐是二程的长辈，长辈当然在前，晚辈当然在后；第二，从师徒关系上讲，师当然在前，徒当然在后。因此，这里说的是“倡周、程之道术”，绝不会说“倡程、周之道术”。“道术”就是道统、学统。“来学攸宗”，守仁的传承是正宗的，是其来有自（指有其来处之意）的，不是没有学统、没有道统、不知从何而来的野学问。

“蕴蓄既宏”，“蕴蓄”意为蕴含在内而未表露出来[④]，“宏”指广博、宏大。王阳明的学问是从周敦颐和二程一脉传承下来的，传到阳明这里已经好几百年了，经过了几百年来不断地酝酿和积蓄，使他的思想学说非常广博与宏大。“猷为丕著”，“猷”指计谋、谋划，道术、方法[⑤]，“丕”指大、宏大，“著”即显著、显明。“猷为丕著”是对“蕴蓄既宏”进一步的表述，意为守仁的学统、道统是浩浩荡荡传承而来的。

“遗艰投大，随试皆宜”，这也是对守仁的赞美。“遗艰投大”，他这一生志向远大。“随试”就是随着命运把他推到哪里，他就在哪里获得成就，无论命运让他做什么都行——命运让他从武，他就从武；命运让他从文，他就从文。“戡乱解纷”，“戡乱”指平定叛乱，“解纷”指排除纷乱。“无施勿效”：同“无施不效”，没有用在什么地方不见效的，意谓施行的每项策略都收效。[⑥]

“闽、粤之箐巢尽扫，而擒纵如神，东南之黎庶举安，而文武足宪。爰及逆藩称乱，尤资仗钺渊谋。旋凯奏功，速于吴、楚之三月；出奇决胜，迈彼淮、蔡之中宵。是嘉社稷之伟勋，申盟带砺[⑦]之异数。既复抚夷两广，旋至格苗七旬。谤起功高，赏移罚重；爰遵遗诏，兼采公评，续相国之生封；时庸旌伐，追曲江之殊恤，庶以酬劳。兹赠为新建侯，谥文成，锡之诰命。”这段是讲他用兵如神。这就是古代的圣旨，由于时代不同了，现代人读起来可能觉得拗口，但当时的人读起来就觉得很流畅。

其实中国的语言风格差不多三十到五十年就会发生一次巨变。我们读一百年前的文章，比如读“五四”运动前后鲁迅先生（1881—1936）那一代人的文章，也会觉得挺拗口的，但那个时代的人读起来觉得很顺畅。而王阳明距离我们已有约五百年了，语言风格至少变了十到二十次了，这些变化没有好坏之分，不是说古代的好，现代的坏，或古代的坏，现代的好。只有一些遗老遗少们，一些不愿意与时俱进的人，才会死守教条，说古代的好，现代的坏。其实平心而论，语言风格的变化无所谓好坏，变了就是变了，古代有古代的风格，现代有现代的风格，各有各的独特风格，不能用好坏来评价。我们现在读古文觉得很拗口，觉得这样说话让人很不习惯，还是现代的语言风格读起来最顺畅；反之，如果让古人来读我们现在的文章，他们也会觉得现在的文章很难读、很拗口，他们还是觉得自己那个时代的文章读起来最顺口。

其中还有不同时代发音不同的问题。明朝的发音与我们现在的发音不一样。我们现在用的是以北京语音为标准的发音——普通话[⑧]，而明代官话的形成地是北方官话、中原官话、南方官话三大官话交汇之处的南京，

---

① 掾：古代属官的通称。（任超奇主编《新编古汉语常用字字典》，崇文书局 2006 年版，第 597 页。）
② 田晓娜主编《四库全书精编》史部《宋史》，国际文化出版公司 1996 年版，第 1059 页。
③ 龚国光：《河洛文化与赣鄱文化》，河南人民出版社 2012 年版，第 111 页。
④ 夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 2844 页。
⑤ 《古汉语常用字字典》编写组编：《古汉语常用字字典·繁体字本》，商务印书馆 2000 年版，第 347 页。
⑥ 汉语大词典编纂处编《汉语成语大辞典》，上海辞书出版社 2007 年版，第 867 页。
⑦ 带砺：比喻久长。〔夏征农、陈至立主编《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社 2009 年版，第 386 页。〕
⑧ 普通话：普通话的标准包括语音、词汇、语法三个方面，它以北京语音为标准音，以北方话为基础方言，以典范的现代白话文著作为语法规范。

明代官话的形成地和使用地是以南京为中心的江淮官话地区。据史料记载，南京话属于吴语。[①]西元 1368 年（元至正二十八年，明洪武元年），朱元璋推翻元朝，在应天（今南京）称帝。明代初年，朱元璋诏修《洪武正韵》即以当时南京语音为主体，并以此成为官话的基础音系。永乐十九年（1421），明成祖朱棣迁都北京，朝臣们也跟着一起从南京迁到了北京，把南京官话也移到了北京。如果用南京官话来读这一段才是当时的普通话，而我们现在的普通话和南京官话不是一个发音，连腔调都不一样。如果发音不同、腔调不同，读同样一句话，我们觉得拗口的话，当时的人未必觉得拗口。

其他朝代也是如此。中原地区的语言可以上溯至先秦的“雅言”。由于得天独厚的地理条件，黄河流域的中原地区成为华夏文明的发源地之一，这一区域的语言也由于这一地区的文明而辐射四周，并成为华夏早期通语的基础方言。《论语・述而》载：“子所雅言，《诗》《书》、执礼，皆雅言也。”这就说明春秋时期黄河流域就有共同语出现了。有学者曾从历史、文化的角度论证了商周时期即有雅言的出现，这个“雅言”就是以河南洛阳一带的语言为基础的。上古夏的活动中心在今河南西部的河、洛流域；商代开始建都邑，商人六迁而最后定都于殷（今河南东北部的安阳）；西周都镐京（今西安附近），同时周公于洛邑（今洛阳）营王城作为东都，东周迁都洛阳，镐京、洛阳之间有大道相连。上古的政治中心几乎不出河南境内，《史记・封禅书》云：“昔三代之居，皆在河洛之间。”作为夏商周三代政治中心的洛邑附近的语音成为雅言标准音也在情理之中。

秦代建立了统一的中央集权，都咸阳；西汉初都洛阳，后都长安，东汉又都洛阳。咸阳、西安、洛阳相距较近，同在黄河流域，方言自然接近，共同语的标准音不会发生大的改变。魏晋南北朝时期，社会动荡，中原居民大量南迁，结果形成了金陵、洛下南北两种语音标准。但金陵音原本为中原贵族所带去，实与洛阳音同源。[②]

唐承隋制，隋唐两朝国语都是河南洛阳“汉音”。隋文帝时，隋朝音韵学家陆法言吸取了以前诸家韵书的长处，参照南北语言确定了一套规范语言为洛阳音，著就韵书《切韵》。《切韵》被公认为上承古汉语，下启唐宋汉语，具有承先启后的作用。唐朝时，上朝若是不讲河南话，甚至要被大臣们嘲笑。[③]另有学者认为，隋以洛阳为都，唐以长安为西都、洛阳为东都，政治中心仍在中原，隋唐之际音韵典籍蜂出，且唐代科举发达，赋诗作文都有统一的押韵规范，这极易于共同语标准音的形成和推广。唐代的长安话应该有较高的地位，而洛阳音也有不可比拟的地位，洛阳音的地位高于长安音，唐代中期的标准音是长安音还是洛阳音需进一步论证，但洛阳、长安相距不远，交往密切，二地语音差异不大。[④]

宋朝的官话也是河南话，皇帝上朝的时候用的就是河南话，因为皇帝用河南话，下面的大臣就必须用河南话，不然皇帝听不懂，双方没法交流。宋朝首都在河南开封，开封话自然开始影响其他方言，但开封、洛阳同处黄河流域，相距不远，都是河南话，语音本就接近。因此，开封话成为标准音其实是河洛音发展的继续，但人们还是喜欢用“汴洛音”来称呼这一时期的标准音，来显示与前一阶段的不同。[⑤]

清朝的官话是北京官话。清朝建立以后，确立满语为国语，满文为法定文字，与汉字并用。然而，满族人在入主中原之前，在明朝统治下实行少数民族自治的“建州女真”时代，就已经开始与当地汉人杂处，学习汉语，成为满汉双语者。满族人入主中原以后，开始了大规模的汉化进程。他们从初期的“满主汉辅”，即要求汉族大臣上朝时说满语，发展到中期的“汉主满辅”，即朝廷上一律改用汉语，直到后期“通用汉语”，就是连满语也不说了。这样，满族人就在整体上换用了汉语。而满族王公、大臣所学习使用的汉语，就是明

① 邓彦：《贵州屯堡话与明代官话比较研究》，南京师范大学出版社 2017 年版，第 56—57 页。
② 参见段亚广：《中原官话音韵研究》，中国社会科学出版社 2012 年版，第 39 页，第 165—166 页。
③ 参见周斌、詹茜卉主编《中国是从哪里来的・历史文化篇》，湖南岳麓书社有限责任公司 2022 年版，第 85 页。
④ 参见段亚广：《中原官话音韵研究》，中国社会科学出版社 2012 年版，第 39 页，第 166 页。
⑤ 段亚广：《河南话与中原文化》，中国国际广播出版社 2014 年版，第 5 页。

朝迁都到北京后逐渐形成的北京官话。而这种官话，又受到满语的影响，形成了清朝的北京官话。这种清朝官话由满汉官吏传播到全国各地，尤其是北京周围的华北和东北地区，奠定了现代汉语北方话四大次方言之一的华北、东北次方言的基础。可以说，近代以来的北京话，就是由满族人改造的一种汉语变体。我们现在用的普通话就脱胎于清朝的北京官话，脱胎就是不完全相等的意思，但与清朝的北京官话高度接近。[①]

又过了十七年，至神宗万历十二年，廷臣建议以王守仁、陈献章从祀孔子庙庭。下九卿、科道官讨论。大学士申时行等上疏说："大抵近世儒臣，褒衣博带以为容，而究其日用，往往病于拘曲而无所建树；博览洽闻以为学，而究其实得，往往狃（niǔ）于见闻而无所体验。习俗之沉锢（gù），久矣！今诚祀守仁、献章，一以明真儒之有用，而不安于拘曲；一以明实学之自得，而不专于见闻。斯于圣化，岂不大有裨乎！"于是，得神宗的批准，以守仁、陈献章与胡居仁、薛瑄同祀孔子庙庭。此时离守仁之死，已有五十六年了。当守仁在世宗之世遭诽谤时，湛若水为守仁辩诬说："若夫百年之后，忌妒者尽死，天理在人心者复明，则公论定矣。"在守仁死了五十六年后，明廷对守仁总算有了公论。

前面介绍过，陈献章即陈白沙，字公甫，世称"白沙先生"，他一生唯重心性之学，主静坐"澄心"，继承陆九渊"心即理也"的观点。"从祀孔子庙庭"乃儒者毕生荣誉之极致。孔庙[②]是祭祀孔子的地方，孔子乃"万世师表"，历代对祭祀孔庙均十分重视，孔庙中并非只祭祀孔子，除孔子弟子及亚圣孟子外，历代都有受到认可的先贤大儒经过朝廷批准而进入从祀行列，一并享受祭祀。[③]

"狃"就是拘泥，"狃于"就是拘泥于。"往往狃于见闻而无所体验"，这句话太重要了！我们当代活着的全中国的学者（特别是大学里的学者）都应该好好读一读这句话。何谓"体验"？"体"是体会，"验"是验证，合在一起叫"体会验证"，简称"体验"。体验就是做工夫，做心性工夫，做内圣工夫，做省察克治工夫，做道德实践工夫，做"下学而上达"工夫，做"学达性天"工夫。我们学了一个义理（道理），就要马上把这个义理（道理）放到身心中去体悟一番、体验一番，用现在的话说就是用心学习、用生命学习，这个过程统名曰"体验"或"体悟"。

古今中外，无论什么样的学习，都可以分成四个层次：用感官学习、用大脑学习、用心灵学习、用生命学习。

第一个层次：用感官学习。用眼睛学习，像看报纸那样只用眼睛扫一眼，连大脑都没进，这是最低层次的学习。

第二个层次：用大脑学习。意为不仅用眼睛，还用大脑学习。这比用感官学习高级一点儿，属于"记诵之学"，"记"就是记忆，就像把文字输入电脑一样地输入大脑中，但也仅此而已。

第三个层次：用心灵学习。因为热爱而学习，在学习时自然就会投入自己全部的情感，把自己的爱恨情仇全部投进去，把心全部投进去，与书的主人公同呼吸、共命运，主人公遭遇悲惨时跟着一起痛苦一起流泪，主人公开心时跟着一起欣喜若狂。

第四个层次：用生命学习。用生命学习不是投入情感和心思那么简单，而是要把整个身心和性命都投进去。学习经典时，把自己假设成病入膏肓之人，抱着一种它们是唯一救命稻草的心态去学习，只有学习这一种药才能够把自己的病治好。

---

① 参见张玉梅、李柏令：《汉字汉语与中国文化》，上海人民出版社 2012 年版，第 192 页。

② 孔庙：中国历史上最早、规模最大的孔庙位于孔子故里曲阜南门内，始建于鲁哀公十七年（前 478），历代增修扩建。孔庙正殿供奉孔子，东侧供奉颜回（复圣）、子思（述圣），西侧供奉曾子（宗圣）、孟子（亚圣）。两侧配殿还供奉有孔子的弟子闵子骞、子路等多人。孔庙大成殿康熙题匾："万世师表"。（故宫博物院：《康乾南巡匾额楹联通解》，故宫出版社 2017 年版，第 58 页。）

③ 刘亚伟：《远去的历史场景·祀孔大典与孔庙》，山东文艺出版社 2009 年版，第 35 页。

用感官、用大脑学习是学不好东方文化的，必须用心灵、用生命去学习。态度决定结果，对东方文化的态度决定了是在哪个层次学习。只有用生命学习的人，才能通过东方文化开启智慧、获得生命觉醒。

用心学习、用生命学习就叫“体验”，用感官学习、用大脑学习都是缺少体验的。自“五四”运动之后，中国所有从事传统文化的学者全部缺少了体验这一环，全部把儒佛道圣学变成了记诵之学，其学术上最大的弊病就是没有体验，这是我们这几代人最要命的地方。

从“博览洽闻以为学，而究其实得，往往狃于见闻而无所体验”这句话可以看出，中国的学人没有“体验”还不仅仅是自“五四”运动之后，而是在明神宗[①]时代也即明朝（1368—1644）晚期就有了，乃至于在神宗时代之前的阳明那个时代（明朝中期）就有了。学者“博览洽闻以为学”，他们读了很多书，但这些书都没进心里去，只是记在脑子里了而已，他们读这些书用来做什么呢？用来炫耀自己，或用来考取功名，根本不是为己之学，而是为人之学，因为都是为人之学，故而拘泥于见闻而无所体验。

“习俗之沉锢，久矣！”“锢”通“痼”，“沉痼”指长久难治的病，也喻指积久难改的恶习。“习俗之沉锢”指的是博览洽闻而无体验，这个学术界的陋习已经存在很久了。“今诚祀守仁、献章，一以明真儒之有用，而不安于拘曲；一以明实学之自得，而不专于见闻。”这里提到了一个词——“实学”。在中国思想史上，“实学”是一个被广泛使用的概念，在不同的历史时期具有不同的含义。“实学”一词在经典文献中最早出现于东汉杰出的思想家、教育家、经学家王充[②]的《论衡·非韩篇》：“以儒名而俗行，以实学而伪说，贪官尊荣，故不足贵”。这是王充引用的韩非对俗儒的批评之语，斥责俗儒们借实学之名以假乱真、贪慕虚荣，背离了真正的儒者之道。[③]后来世人以“实学”代称“儒学”，从此儒学就获得了一个别名“实学”。其实儒学就是实学，实学就是儒学。“实学”指实事求是、务实之学。

为何把儒学称为“实学”？这是比照着道家以及紧随而来的佛家而言的。最初，儒家认为道家是虚玄之说，不足为凭，吾儒之学实事求是、脚踏实地、经世以致用，后来佛教传到了中国，按照儒家的眼光来看，道家已够虚够玄的了，再一看佛家，更虚更玄。故历代大儒不断地强调儒学乃实学也，实际上就是为了对付和打击佛老两家的，儒家认为佛老之学是虚玄之学，只有我儒学才是学以致用、学以成人、学以成圣、重五伦、重三纲、重八目的切实之学，儒家不是务虚的，而是务实的，故名“实学”也。

在历史上，佛老两家对儒家越挤压，儒家就越强调自己是实学，以实学对抗佛老之虚学，以争夺人心，争夺学术地位和文化地位。儒家的争夺方式对不对呢？对。儒家的确是实学，佛老的确是虚学，因为佛家讲空，道家倡无，讲空倡无当然都是虚学。佛老两家没有人性这一块的内容，没有社会这一块的内容，而是从自我直接跳到无我，没有大我，从生物性直接跳到佛性或道性，没有人性；唯有儒家紧扣人性而不放，紧扣人性而为学，紧扣人性而事功，因此儒家的确是实学。

“一以明实学之自得，而不专于见闻”，儒家不仅是思辨见闻之学，更是要实打实地成就圣贤的，不是比口舌之利，也不是比记诵之博（比谁的知识面广、学识丰富），而是比内在的心性工夫和外在的事功。无论是比内在的心性工夫，还是比外在的事功，这些都是实打实的东西，来不得半点儿虚假，因为来不得半点儿虚假，故名“实学”。

---

① 明神宗（1563—1620）：名朱翊钧，明穆宗朱载垕第三子。穆宗死后继位，在位 48 年，病死，终年五十八岁。（剑楠、崔永晨编《中国历代帝王》，吉林大学出版社 2011 年版，第 377 页。）

② 王充（27—97）：东汉杰出的思想家、教育家。字仲任，会稽上虞（今浙江上虞县）人。出身于“细族孤门”，自幼聪慧好学，受业于儒学大师班彪，博览群书。后离开师门，自己钻研学问，终于成为学识超群、博通百家的大学者。壮年时曾做过郡功曹等地方小官，由于他性格刚烈，不愿与世俗同流合污，不久即弃官还乡。还乡后，“淫读古文，甘闻异言”“幽处独居，考论虚实”（《论衡·自纪》），一面致力著述，一面教授生徒。他一生中大部分时间即在教书和著书中度过，晚年生活清苦，和帝永元中病死家中。王充著述很多，都已散佚，留传至今的只有《论衡》。（参见许嘉璐主编《中国古代礼俗辞典》，中国友谊出版公司 1991 年版，第 781—782 页。）

③ 胡海桃：《王阳明的实学思想及其对新实学研究的启示》，载《郑州轻工业学院学报》（社会科学）2012 年第 4 期，第 31—32 页。

“斯于圣化，岂不大有裨乎!”“圣化”就是德化，“裨”就是益处。此句意为：这对于把圣人的思想传布四方以导民化俗不是很有益处吗？

“于是，得神宗的批准，以守仁、陈献章与胡居仁、薛瑄同祀孔子庙庭。”从此，在孔庙中正式开始塑守仁、陈献章、胡居仁和薛瑄四人像，陪祀孔庙。“此时离守仁之死，已有五十六年了。”守仁在去世五十六年以后，获得了儒家的最高荣誉：陪祀孔庙。五十六年时间也不算短了。湛若水是陈献章的衣钵传人，也是守仁一生的好友，守仁（1472—1529）比湛若水（1466—1560）小几岁。

“当守仁在世宗之世遭诽谤时，湛若水为守仁辩诬说：‘若夫百年之后，忌妒者尽死，天理在人心者复明，则公论定矣。’在守仁死了五十六年后，明廷对守仁总算有了公论。”还没到百年，只是五十六年，公论就已经定了。

守仁的著作，有《传习录》《文录》《文录续编》等。《传习录》分上中下三卷。上卷是同徐爱讲论《大学》宗旨，为门人徐爱、陆澄、薛侃所辑。正德十三年（1518）由薛侃初刻于江西赣州。中卷是与友人论学书，由门人南大吉所辑，后经钱德洪改编，嘉靖三年（1524）由南大吉初刻于绍兴。下卷是与门人的谈话，由门人采集，钱德洪编订，其主要部分于嘉靖三十三年（1554）刻于宁国水西精舍。嘉靖三十七年（1558），胡宗宪刻《传习录》，首次将三卷合刻。

《文录》有正录五卷、外集九卷、别录十卷，为钱德洪编订。正录纯是讲学明道之文；外集为诗赋及其他文章；别录为疏奏和公文。《文录》初由邹守益于嘉靖元年四月刻于广德，后经钱德洪搜集扩充，正式分为正录、外集与别录三个部分，由闻人诠于嘉靖十四年刻于苏州。嘉靖三十六年，又由唐尧臣重刻于杭州。

《文录续编》为钱德洪所编，内容包括《文录》编刻以后新收集到的遗文。有作于弘治初的《上国游》，成书于嘉靖六年的《大学问》，写于正德三年的《五经臆说》，以及部分序、书、记、疏等。于嘉靖四十五年，为嘉兴知府徐必达所刻。

隆庆六年，侍御谢廷杰汇集守仁以上著作，并汇同钱德洪所编的阳明先生年谱及王正亿编辑的世德纪及守仁友人所写的阳明先生墓志铭、行状、祭文等，名为《王文成公全书》，编为三十八卷，予以付梓（zǐ）。

“《大学问》”不是大的学问，而是关于《大学》之疑问的解答，应读为“大学/问”，而不是“大/学问”。“付梓”：古书先雕木板后印刷，故称刊印书籍为“付梓”。上面几段都很好理解，不再解释。

到这里为止，《王守仁评传》一书第一章《王守仁的生平经历》已全部解说完毕。第二章《王学的形成和发展》及以后的内容就不加以详解了，因为这些内容完全是作者从现代学者的角度来解读的，属于学者个人之见，有很多错谬之处。就如前文所言，作者以小人之心度君子之腹，以凡夫之心度圣贤之腹，以经验智慧评先验智慧，以下学来妄议上达，以记诵之学来妄议心性之学，因此就出现了很多驴唇不对马嘴（又作“驴头不对马嘴”）之处、不相应之处、胡说之处，限于篇幅有限，不再一一指出。（此段所说的“小人”取古义。孟子从心性上指示何为“大人”“小人”，孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”[①]阳明直承孟子之义而为言，对“大人”“小人”之解更为饱满精透，彻上彻下，紧握儒门千载一贯之圣脉，阳明曰：“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。”[②]）

尽管如此，张祥浩教授的《王守仁评传》相较于其他版本的阳明评传而言，已经算是最好的、最接近历史事实和真相的版本了。其他的版本简直无法阅读下去，还没坚持读完三页，就实在读不下去了，非常想把

① 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局 1960 年版，第 270 页。
② 〔明〕王守仁著，吴光等编校：《王阳明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 968 页。

作者从书里面抓出来，好好地与他理论一番：“明明简单的几句话，你为何把它说得那么驴唇不对马嘴？你到底居心何在？”当然，这只是开个玩笑。事实上，像这样捧杀阳明的人太多了，我们即使想打假也打不完，干脆就不打了。

我们从武侠小说中经常可以看到，如果一个人武功大成，他最想做的一件事情就是提着他的剑或扛着他的刀去打遍各大门派，但我们现在不能用这种方式去打遍各大门派，因为门派太多了，打不过来。在这个众说纷纭、歪理邪说甚嚣尘上的时代，最好的办法不是像摆擂台比武一样，一个一个去找他们，因为歪理邪说实在太多了，那怎么办呢？我们可以采用另一种办法：正立邪必消。我们先把正立起来，周围的邪妄之说、无根之论、无稽之言自然会偃旗息鼓、自动消失，就如同太阳一出来，魑魅魍魉（chī mèi wǎng liǎng）自然就逃遁了。我们不要直接去消灭魑魅魍魉，消灭不过来的，因为实在太多了，尤其是我们这个时代的魑魅魍魉简直层出不穷，但只要太阳一出来，这些黑暗中的魑魅魍魉自然就逃遁得无踪无影了。这才是不争而胜、不比而赢。

这几年来，我们做的主要工作就是立正说，我们不直接攻击谁，至少是尽量避免直接攻击谁，因为现在的邪说太多了，我们的办法就是立正说，让邪自消。我们把儒家正说、佛家正说、道家正说都给立起来了，让人们知道正学在何处、正见在何处。人们有了正见，自然就具备了免疫力，自然就有了抵御外邪的强大的分辨能力。我们重在唤醒人们的良知。何谓“良知”？不虑而知者，良知也。良知是终极审判官，是判断是非对错的终极尺度。只要人们的良知被唤醒了，就手握了终极尺度，是非对错立判清明，这些邪说就无法肆意横行，无法四处流行，自然就会偃旗息鼓。

不仅我们采用的是这个办法，在历史上，孟子、二程、王阳明等圣贤采用的都是这个办法。即使是辩论，也是越少越好，最好避免直接辩论，因为学术这种东西特别难辩论，知之为知之，不知为不知——对于知的人，他自然就知道是非在哪里，根本不用辩；对于不知的人，我们无论如何也没有办法让他知。

阳明在世的时候也是采用“正立邪必消”之法，尽量不去辩论。这是目前人类所能找到的息妄说、避邪见最好的办法。只要我们把正立起来，让所有人都拥有正见、正知、正定、正道，那么邪就会最大程度地被打压、被取消。但如果我们想让邪知邪见彻底消失是不可能的，只能说最大限度地让它们消失，因为人类自有文明以来，有正说就有邪说，有正见就有邪见，有正道就有邪道，有君子就有小人，这是一定的，故任何时代都或多或少地有一些邪说，不是只有我们这个时代有，别的时代没有。只能说文明昌盛之时、圣贤辈出之时，邪说少一些；没有圣贤出世之时、没有正说流行之时，邪说就会肆意横行。

我从十八岁起离开家乡，四处拜师访友、求学访道，踏遍了全国各地，后来从国内访到印度，又从印度访回国。半生下来，我的经验是我们这个时代几乎无正学，几乎全是邪说，几乎无正道，几乎全是邪道。不是我打击面广，其实我很不愿意它这么广，但我最后很悲哀地發現事实上它就有这么广。在般若智慧（心性）层面，目前社会上流行的思想、学说、主张和观念，几乎全是错的，几乎全是颠倒错乱、似是而非的无明偏见。

儒家、佛家、道家的正学、正道、正见，可能隐藏在个别的高僧、高道、智者那里，但这样的人太少了，少到了百年不遇的程度。在这么多年的拜师访友中，我偶尔遇到了几位高人，但他们都有一个共性，就是不出来讲学，都处于隐居状态。因为他们不出来讲学，所以他们的思想观念没有在社会上流传，只保留在他们自己身上，虽然他们看社会洞若观火，看得清清楚楚、明明白白，但他们只保持自己独明独觉，没有做到与众共觉，没有让社会上的百姓们都得到正知、正见。因此，生在我们这个时代是最悲哀的事：我们不好学，被别人骂；我们好学，更被别人骂。为何？因为如果我们不好学，则一生无明，如畜生一般地活着，人生一世如草木一秋，毫无价值地过了一生；如果我们不愿意如草木一秋，想活出个人样来，所以勤奋好学，但最

后的结果是还不如不好学，因为我们学了一肚子的邪知邪见，这些邪知邪见把我们带到了歧途上，带进了沟里，我们自己不仅不知道，还沾沾自喜——“看，我一肚子学问！我一肚子思想!”这是很悲哀的事。总之，我们不好学，万般艰难；我们好学，艰难万般。不管我们是好学，还是不好学，结果都差不多。

世界上的无数人都是这样，包括我们在内，不要以为我们侥幸不是这样，我们一点儿都不侥幸，我们用了几十年的时间学了一肚子鸡汤文、一肚子错谬之说、一肚子碎片的知识和文化、一肚子无明之见、一肚子邪知邪见。我们瞭解的儒家根本不是真正的儒家，我们瞭解的佛家根本不是真正的佛家，我们瞭解的道家根本不是真正的道家，而是被无数人肢解、污染、异化了以后的儒家、佛家、道家，真正的儒家、佛家、道家永远隐藏在我们的视野之外，隐藏在我们的知识和精神所及之外。所以，从文明文化的角度来说，我们这个时代是文化最黑暗的时代，是思想最黑暗的时代，是心灵最黑暗的时代，我们处在心灵的至暗时刻、文化的至暗时刻，尤其是圣学的至暗时刻。

我们能做的就是尽最大可能告诉人们儒家的真相、佛家的真相、道家的真相，让世人明白我们中华民族伟大文明的真相到底是什么。只要我们接触到我们自己文化的伟大真相，我相信任何人都会从内心深处油然而生作为一个中国人的自豪感和自信感，我们一定会自豪自己是中国人，自己是炎黄子孙、孔孟之后。

我们之前之所以鄙视自己的文化，是因为不瞭解其精彩和伟大之处、其精妙和有用（有价值）之处。自“五四”运动至今，几乎到处都充斥着彻底的中国圣贤虚无论、中国历史虚无论、中国文化虚无论、中国文明虚无论，但自我们学完阳明之学起，我们就不能再用之前的这种虚无论、无价值论、无意义论来看待自己的文明文化和圣贤了。作为炎黄子孙，我们用如此藐视和戏谑之心态来看待如此伟大和高尚的前辈们，这是最大的不孝，也是最大的不敬！这是非常大的错误，是不可饶恕的错误！

通过学习阳明，以及通过阳明我们瞭解了那么多的中国文化和圣贤，从现在开始，至少在我们这里要永久性地取消中国圣贤虚无论、中国历史虚无论、中国文化虚无论、中国文明虚无论，我们要重新认识到以儒学为代表的中国传统圣学才是不折不扣的、真真实实的实学、正学、真学，我们从这里面才能获得真正的实打实的学问。只有这些圣学才能把我们带向生命的真相和真实，让我们的生活、人生、思想、情感全部落到实处，让我们脚踏实地，做实事，学实学，说实话，做实人，总之，一切都落在一个“实”字上，一切都真真实实。相较而言，我们的前半生学了一大堆虚无缥缈的、乱七八糟的、杂乱无章的、颠倒错乱的、碎片化的知识，我们还产生了一个错觉，以为自己的脑子里学了很多知识。但实际上这些才是非实学，它们只是可有可无的枝蔓，杂乱无章，对生命成长而言毫无用处、毫无价值，甚至是有害的垃圾。我们之前学了这么多年，其实是装了一肚子垃圾，白费力气，白费心血。

尤其在我们这个时代，我们每天接触手机、电视、电脑等电子设备，包括很多人喜欢打游戏、看电影，而手机、电视、电脑、游戏、电影里的东西都是虚拟的，我们长期生活在一个虚拟的世界中，久而久之，我们的情感、我们的认知就被虚无化、虚拟化了。这是我们这个时代独有的时代病，之前是没有的。长此以往，我们的虚拟感（虚拟感就是虚无感）会一代比一代严重。其实我们这一代人的虚无感已经相当严重了，在我们的情感中、情绪中没有了质地，充满了虚幻，充满了缥缈，很少是有质地的、有质量的情感或情绪。而学习包括儒学在内的中国传统文化、传统圣学，对于对治我们这个时代的时代病是极为对症的，它能够非常好地把我们带离这个虚拟的世界，让我们回归真实的感受、真实的生活、真实的身心、真实的人生、真实的世界，让我们所有的情感、所有的情绪、所有的感受都真真实实地扎根于真实的土地上。这是极为重要的，意义极为巨大！尤其对于我们这个时代的人而言。因为只有扎根于真实的土地上，我们才能滋生出真实的思想、真实的情感、真实的感受、真实的情绪、真实的认知，才能活出真实的人生。

本书上卷内容到此结束，下卷主要是解说王守仁的灵魂之作、代表之作——《传习录》。《传习录》分上卷、中卷、下卷，合在一起是一本很厚的书。本书下卷只解说《传习录》的上卷，因为把《传习录》上卷讲解清楚了，中卷和下卷讲不讲都可以。为什么这么说呢？有两个原因：第一，上卷是核心和基础，反映了阳明思想最核心的地方，只要把最核心的地方讲解透了，中卷和下卷不讲自明。第二，中卷和下卷都是上卷的延伸，只要把上卷讲透了，自然等于把中卷和下卷也讲了，也即中卷和下卷只是量上的增加而已，与上卷并没有质的不同。总之，学人只要把上卷学通透了，有了上卷作为底子，中卷和下卷不需要讲解就自然通透，读到哪里就懂到哪里。因此，不是说非得把中卷和下卷全部解读完才叫完整。

这个“完整”要看从哪个角度来理解。如果仅仅从义理角度来讲完整性的话，上卷就已经很完整了，它是义理意义上的完整，不是字数上的完整，字数上的完整指上卷、中卷、下卷合在一起的完整。因此，如果仅仅是义理上的完整，那上卷就够了，因为上卷已经很完整地把阳明心学和盘托出了，毫无遗漏。换言之，从义理上说，上卷就是完美的、圆满的阳明心学，中卷和下卷只是一些衬托鲜花的绿叶而已，绿叶多几片少几片，其实真没什么差别。因此，讲解了《传习录》上卷就等于把阳明心学的全部内涵完整地、毫无遗漏地呈现给大家了。

即使是上卷，据我所知，自《传习录》诞生至今的五百多年来，也没有任何一个人完整地解说过。尤其是改革开放以后，自阳明热开始至今，没有任何一个人一字不落地把《传习录》的上卷完完整整地解说完的，都是从中摘选部分内容进行解说。接下来，我们就对《传习录》上卷从头到尾进行完整的解说。

下 卷

何谓“传习录”

《传习录》是王阳明的代表作，也是阳明心学的核心著作。目前流行的《传习录》版本分为上卷、中卷和下卷。实际上，上卷是最原始的《传习录》，换言之，最早的《传习录》全部内容就只有上卷，中卷和下卷是后人陆续增补的。上卷共一百三十条语录的辑录者是徐爱、薛侃和陆澄三人，其中徐爱是第一个辑录《传习录》的人，他曾经为《传习录》撰写过一篇序——《传习录序》。

“传习录”这个名字非常好听。什么叫“传习录”呢？“传”指传授，“习”指练习，“录”即记录。顾名思义，“传习录”就是对整个传习过程的记录。换一个角度讲，“传”也可以理解为知，“习”就是行，“传习”就是知行合一，知行合一恰好是阳明心学的核心思想之一。再换一个角度讲，“传”是传承，“习”是工夫、践履，光有传承是不够的，若是不把传承而来的内容消化、吸收、融化于身心言行之中，那这个传承就成了口耳记诵之学，这是儒者坚决反对的。儒者一再强调“知行合一”，因为不落到行的“知”就是“不知”，后面我们学习《传习录》的时候会进一步学到这个知识点。

“传习”二字起源于《论语》里这句著名的话：“吾日三省吾身——为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”[①]（《论语 • 学而》）这里的“省”即反省，也就是省察克治的意思。整句话的意思是，我每天都要不断地反省三个方面，以免在这三个方面上出错。哪三个方面呢？

第一，“为人谋而不忠乎？”意思是我和他人在一起共事的过程中，是否做到了忠诚？这里的“忠”是“诚”的一种状态，也是“诚”的具体运用。“诚”是“诚敬”的简称。这句话教导我们，每天首先要反省自己是不是每时每刻都处于诚（诚敬）的状态之中。

什么是诚？《传习录》讲“诚是心之本体”，《大学》说“欲正其心者，先诚其意”，《中庸》也讲“不诚无物”。故“诚”是即工夫即本体，即本体即工夫。

如果作本体解，“诚”就是心性之在其自己。用现在的话说，心性就是生命，“诚”就是生命之在其自己。这是把“诚”作本体来理解的意思。反之，生命之离其自己，谓之“伪”。所以“诚”的对立面是“伪”。“伪”就是“不是自己”的意思，“不是自己”就是生命之离其自己。不是有个词叫“伪装”吗？为什么叫“伪装”呢？因为你充当了一个不是你自己的角色，所以叫“伪装”。如果你保持着是你自己，就叫“诚”。总之，生命之在其自己，谓之诚；生命之离其自己，或者说不是自己，则谓之伪。

“伪”字是道家常用的一个词。道家认为，包括我们身心在内的整个世界都处在非本真、不是自己的状态，也就是处在伪的状态。这个观点是儒佛道的共识。佛家也认为，我们现在的状态，现在的身心，现在的一切，都是处在迷茫梦幻之中，也就是非本真状态。所以禅宗要求回归本来面目，处于本来面目，找到本来面目。“本来面目”是禅宗的专用术语，它其实就是“明心见性”的别称。也就是说，道家和佛家都喜欢强调伪，那么儒家呢？

儒家不怎么强调伪，而是习惯从正面说，从正面来说就叫诚。“诚”就是回归自己，成为自己。佛家、道家是习惯从反面说，它们不断地强调伪，认为这个世界是虚假的，不是真实的。其实无论是从正面说，还是从反面说，所说的都是同一件事。如果没有“伪”做前提，何需不断地强调“诚”呢？之所以强调“诚”，就是因为包括我们的身心在内的整个世界太伪了，太离其自己了，太背叛自己了，太扭曲了，太异化了，太离真了。我们需要通过诚的形式回归真实，回归自己，回归本我，回归本来面目，这个回归的过程就叫“诚”。

① 杨伯峻：《论语译注》，中华书局 1980 年版，第 3 页。

变伪之前、异化之前，我们身心之本然状态或自然状态、在其自己状态，叫“诚的状态”；回归以后，我们的状态也是“诚的状态”。那么，两者区别在哪里？区别在于，变伪之前、异化之前，我们身心之“诚”指的是本体，所以“诚”是本体论概念；而我们异化之后，离其自己之后，丢失自己之后，再找回自己、回归自己、成为自己、融入自己的这个“诚”的过程，就叫“做工夫”，因此“诚”也是一个工夫论概念。所以说“诚”是即本体即工夫的一个概念，它既可以作本体解，也可以作工夫解。

作工夫论解，“诚”其实就是去伪化。“去伪化”是个笼统的概念，具体地说，凡是發現非真实之我、非真实的状态、异化的状态、虚伪的状态，我们就要远离。这个远离种种伪的过程，不断回归真我的过程，就叫“诚敬工夫”。远离伪、回归真我是要做工夫的，仅仅口说是没有用的，这是需要我们以一生为期来做的工夫——發現一起伪，就远离一起伪；發現一起异化，就远离一起异化；發現一起非自己，就回归自己、回归真实。这是一个需要我们从外及内、从粗及细、从表及里、从现象到本体来进行长期修养工夫的过程。这个过程就叫“诚敬工夫”，简称为“诚”。“为人谋而不忠乎”就说到这里。

第二，“与朋友交而不信乎？”意思是在和朋友交往的过程中，我是否做到了让朋友信任我，或者我是否高度信任朋友？“信”还是诚，所以，这里还是讲诚，只不过反省的对象从做事变成了朋友。

第三，“传不习乎？”这句话的实质同样是在讲诚。要对什么诚呢？这个时候就不是对朋友诚了，而是对师长诚。也就是说，我要对师长负责。师长那么辛苦地传我道、传我学，如果我没有重视，一副嘻嘻哈哈、吊儿郎当的样子，一转身就把这个道统和学问给忘了，这就叫“非诚”，这就叫对不起先生，也对不起这个道统和学问。所以，我不能做这种对不起先生的事。我要对得起先生这一份谆谆教诲的良苦用心，我要对得起从尧舜禹到孔孟再到我这里的“十六字心法”之心传，我要对得起先圣先贤，我要对得起这一门圣学。怎样做才叫“对得起”呢？拿出我们最大的忠诚、诚信。具体表现是什么呢？就是“传而习之”。“传而习之”具体要怎么做呢？

首先，我们必须记住先生说过的每一句话。如果我们连记都记不住，那就根本谈不上下一步。先生才给你讲完，一转眼，你就说：“哎呀，刚刚讲什么了？我全忘了。”这就叫非诚。为什么你全忘了？你自己的名字怎么没忘呢？唯独忘了先生传给你的学问？这就证明你没有用心！只要你用心，根本就忘不了。要把先生讲的每一句话都刻在骨头上，先生讲学的过程就是在我们骨头上刻字的过程，讲完的同时也刻完了。既然这些学问已经刻入骨头之中，怎么能忘记？这一生，包括我们名字在内的一切事情都可以忘，唯独先生关于圣学传承的谆谆教诲绝不能忘，一个字都不能忘！这才是身为弟子该做的事，这才叫诚，这才叫对得起先生的那一片良苦用心。先生掏心掏肝、毫无保留地传授我们学问，我们一转眼就忘了，这简直就是罪该万死，这个罪过极大！大到万死也不足以消其罪。因此我们不能忘记，必须记住。这是第一步。

其次，只记住是不够的，我们还要进一步消化、吸收、贯通、理解先生的教导。消化又分为粗浅的消化和彻底的消化。我们需要消化到什么程度呢？当然要消化到彻底为止，让先生的教导成为我们血肉的有机组成部分，成为我们生命、身心的有机组成部分。非到这一步不可，我们要把先生所有的教导毫不遗漏地记住并消化。所以，“传”即传授，“习”即将所传全部记住并消化到骨髓中，此即授受之过程。

我们把这种授受称为“倾囊相授”或“瓶泻之授”。所谓“瓶泻之授”，就是我们如同一个空瓶子，先生是一个装满水的瓶子，先生把他满瓶子的水全部倒进我们这个空瓶子里，一滴未洒。但是过去草原上的少数民族不用瓶子，而是用囊。“囊”就是一种用动物的皮革（牛皮、羊皮等）或膀胱（猪、牛、羊等的膀胱）做成的用来装酒或水的袋子。所谓“倾囊相授”，就是假若我们是一个空囊，而先生是一个满囊，先生把他满囊的水一滴不剩地全部倒给我们的空囊。所以倾囊相授和瓶泻之授是一个意思。

只是中国古代的中原地区习惯用瓶子，而周边的少数民族习惯用囊也即水袋子，所以出现了这两个词，尤其是他们骑骆驼过沙漠的时候，在沙漠中非常需要水，这时他们就会在骆驼上挂很多装满水的水囊。当年，玄奘西行取经，度过玉门关的莫贺延碛沙漠（今哈顺戈壁）时就是这样。不过，玄奘骑的是马，所以他就在马的身上挂了个大型的水囊。可不巧的是刚进入沙漠，当天他在取水囊喝水的时候，失手把水囊掉到地上，水全部漏掉，而且漏得是一滴不剩。哪怕留半囊水也行啊，这个沙漠要七八天才能走出去呢，它一滴水都没留。这个时候玄奘就遇到了一个非常严肃的问题：我是继续往西走，还是往东退回去，把囊装满水再走？他想了半天，一咬牙说：“没水我也要往前走，就是死了也要往前走。”走着走着，很快他就渴了，他是强忍着这个渴继续往前的，后来实在太渴了，人和马都精疲力尽，没法前行，他就坐在沙漠里念经。当时，他一连四五天一滴水都没进。

在沙漠中四五天没喝一滴水是非常要命的。因此他就产生了幻觉，感觉到天地之间都是张牙舞爪的魔鬼。第五天半夜的时候，忽然之间有凉风吹来，很舒服，人和马又能勉强起身了。玄奘就骑着那匹马走了十里路。之后，那匹马突然不按玄奘的道走，也不听他指挥，自顾自地走它的道，最后找到了水源。马之所以能找到水源，是因为它对空气中的水分子有一种独特的辨识能力。通过嗅觉，它辨识哪里的水分子多，就往哪里去，所以它找到了水，硬生生地把玄奘带到了水源处。玄奘眼一睁，發現来到了一片小型绿洲，里面还有个水泉。他和马把水喝足后，又缓过劲儿来，体力也恢复了，就继续往前走。要是再差一两天，甚至半天还没有水喝，玄奘就会被渴死。所以，差一点点他就死了。但是，因为最后找到了水，他没有死。所以，他这个人的命还挺大。用他自己的话说，就是观世音菩萨保佑他，他才侥幸不死。玄奘的故事就说到这里。

怎样才能做到先生传授多少，我们就接收多少呢？衹需要做到一个“诚”字就行了。但要注意的是，这个诚不是小诚，而是大诚。何谓大诚？诚的圆满状态、极致状态，就叫“大诚”或“至诚”（“至诚”的“至”就是极致的意思）。只有做到至诚、大诚，才能做到先生传多少，我们就一滴不洒地接收多少。我们不仅要将所传的东西全部接收过来，还要将其消化、吸收、融化到血肉中。整个过程都是一个“诚”字贯穿其中。

“诚”的别名叫“尽”。诚就是尽，尽就是诚。有多少诚就有多少尽，有多少尽就有多少诚。儒家非常强调尽心或者说尽心尽力。有时候是把“尽力”含在“尽心”中讲，说“尽心”就是说“尽心尽力”。因为尽心的人一定是尽力的，尽心却不尽力，这是不可能的。所以，有时候干脆就去掉“尽力”，只叫“尽心”。

儒家非常强调尽心。儒家提出的“温良恭俭让，仁义礼智信”这些德目的背后都暗含着一个“尽”字。如果我们做不到尽心——只有一点儿“温”、一点儿“良”，那对我们实现生命的终极解脱和终极觉醒是没有用的。如果我们想成圣，想获得生命的终极解脱和终极觉醒，非得在“尽”字上下工夫不可。包括诚也是如此。如果我们做不到尽心，只是做出一点儿诚的样子，那也是没有用的。怎样把下学工夫做扎实，并通过此扎实的下学工夫翻上去，达到上达，其窍诀就在一“尽”字。如果不尽心，我们一定会沦陷在世俗红尘中，不可能实现上达。也就是说，我们所营造的五伦、仁义礼智信，会反过来成为束缚我们的枷锁，成为陷死我们的泥沼，而不是解脱的手段。要想让它们不仅不会成为陷落我们的泥沼，反而成为我们这架“飞机”的起飞跑道，成为我们跳跃和质变的磐石，窍诀就在“尽心”二字。做到尽心了，我们就能“下学而上达”，最后“学达性天”。否则，不管是红尘里的何种关系，都是陷落我们的沼泽、束缚我们的绳索和枷锁。

这也是佛道两家嘲笑儒家的地方：什么“下学而上达”？听起来很美，那只是你们儒家的理想，事实上你们是做不到的！你们只有“下学”没有“上达”，你们十个人中就有九个半都沦陷在了五伦之中，沦陷在了滚滚红尘之中。你们的初心可能是好的，但是有几个人能够不忘初心？有几个人能够守住初心？绝大多数人都是走着走着就迷失在红尘之中，迷失在爱恨情仇之中，迷失在功名利禄之中，最后丢失了自己。所以“下学而上达”，只是说得好听，只是用来哄哄人而已。事实上，你们只有“下”没有“上”，而且是越来越下、

越来越下，最后就下到了十八层地狱。你们所谓的“上”是一个永远无法实现的理想，就像太阳一样永远可望而不可即。所以你们的理想不过是个空理想。你们只能身陷泥沼中，远远地望着太阳而已。你们中有几个人能从红尘中抽离出来？

事实上，确实没有几个人能够抽离出来，成为圣贤。所以，也难怪佛道两家嘲笑儒家。在现实中，绝大多数人的确如佛道两家所说的，只有“下学”而没有“上达”。这样久而久之，儒家就培养出了一群空谈道德、满口仁义却一肚子男盗女娼的伪君子。纵观历史，儒家并没有培养出多少真圣贤，儒者之中十个有五双都是伪君子，很难發現一个真圣贤。因此，“下学而上达”是儒家最大的特点，也是儒家最大的缺点——容易让人沦陷在红尘中，迷失在功名利禄中。

怎样保证我们在红尘中永远不迷失？永远不忘初心？永远不忘自己人生的宗旨和使命？永远能够知止？只有一个字：诚！诚是保证我们永远不忘初心，不会走着走着就沦陷，不会走着走着就坠入云雾中迷失方向与心窍的唯一之道。也就是说，诚可以保证我们不变质、不走样、不迷失、不沦陷。诚表现在学习上就叫“传习”。诚能让我们时刻做到将先生所传之学、所传之道不折不扣地全部吸收、消化、融化到自己的身心言行中，成为自己血肉的有机组成部分。只有做到这样，我们才能做到无论在人世间活多久，经历多少起伏，遭遇多少顺境逆境，都不忘初心、不失本心、不失目标、不失宗旨，永远守住自己的“知止”。因此，“传习”二字极度重要。“传习”就是诚。

诚还可分为一分诚、三分诚、八分诚、十分诚。我们从小要养成一个习惯：做一个十分诚的诚敬之人。要想做到十分的诚敬，就要养成一个重要的习惯：尽心尽力。凡事都要尽心尽力，不是对某些事尽心尽力，而是对所有事都尽心尽力。要把尽心尽力变成我们挥之不去、洗之不掉的刻在骨髓里的习惯。这个习惯我们必须从小就要养成，越早越好。最好在三五岁的时候就养成这样的习惯：无论事情大小，必须做到尽心尽力。如果这个习惯养成了，我们这一辈子无论是做人还是做事，都必有所成。纵观整个人世间，为什么我们大多数人一辈子都庸庸碌碌，一事无成？究其根本，在于我们没有养成尽心尽力的习惯。我们在所有的事情上都浅尝辄止，在所有的事情上都只得皮毛，对待所有事情都如蜻蜓点水般地点过去了。因此，我们这一生都处在虚度光阴之中。

千万记住，尽心尽力不是要求我们对某一些事情尽心尽力即可，而是要求我们对所有的事情都要做到尽心尽力。事情又分为内外两种：第一种是内心中的事情，即我们的精神生活；第二种是外在的事情，即我们的社会生活、家庭生活。无论是对内还是对外，我们对每一件事情务必尽心尽力，它应该是一种刻在骨头里的习惯。这样做不是为了别人而是为了自己。我们很多时候把尽心尽力视为一种倒霉或吃亏：别人都不尽心尽力，我凭什么要尽心尽力？比如说，你到一个厂里去上班，發現周围的同事没有一个尽心尽力的，工作的时候都是三心二意、吊儿郎当，只有你自己尽心尽力地投入了百分之百的时间、心血和精力，你就心理不平衡了。你会反过来劝自己：凭什么周围的人都不尽心尽力，就我那么尽心尽力？大家的工资都一样，凭什么他们吊儿郎当的一个月拿五千块，我尽心尽力豁出命来工作，一个月也是领五千块？我何必这样做呢？你以为我真傻呀？我才不傻呢。明天我就跟他们一样吊儿郎当、三心二意。第二天，你果然就跟他们一样了。在儒家看来，这叫“与俗看齐”，就是处处向俗人、俗事看齐。这也叫“与世和谐”。“与世和谐”翻译成现在的话就是，我们被世俗同化了，而且我们很乐意被同化，我们积极主动地要被同化。被世俗同化之后，心里还暗喜：“太好了，我终于跟他们一样了！”总之，我们以被世俗同化为荣，以不被世俗同化为耻。

这就引申出一个根本问题：你这辈子到底要做一个什么样的人？是一个平庸的小人，还是一个觉悟的圣贤？你的价值观是什么？你要过一个什么样的人生？你最终要到哪里去？这个问题我们每个人都不能回避，不能含糊。你只要生到了这个世界上，就必须回答这个问题，必须想清楚这个问题。如果你想清楚了，这辈

子想当一个俗人，那是你的事。但是如果你想当一个圣贤，那你必须做到不与世和谐！必须拒绝与世和谐！要一切以圣贤的教导为最高指导原则。哪怕你在遵守圣贤教导的过程中，遇到了生命危险也要在所不惜！这就叫“杀身成仁”。这一切都不是别人拿着刀架在你脖子上逼你做的，而是你自己想清楚后主动去做的。

几百年来，西方总是以自由民主为借口来欺负我们中国，说我们没有自由、没有民主。其实早在两千五百年前，孔孟就给我们开辟了人类的终极自由之道、终极民主之道。只不过西方人没有读懂，西方人读懂的是低级自由，而我们的自由是终极自由。现在，他们要逼着我们放弃终极自由，去迁就他们的低级自由。我们不迁就，他们就说我们没民主、不自由。下面我们就谈谈什么叫“民主”和“自由”。

什么叫“民主”？最大的民主是让每个人觉醒，而且是彻底觉醒。儒家、佛家和道家追求的都是终极民主，就是让所有人成圣、成佛、成仙。它们一直以来都是这么做的。儒家绝不会只把圣学传给某些人，而不传给另外的人。孔子就说得非常清楚：“有教无类”（《论语·卫灵公》）。“有教无类”是什么意思呢？“有教”的意思是，只要你是人，就有平等享受教育的权利，就可以传承从尧舜禹一路传下来的圣贤之学。“无类”的意思是，不是某些人能学，某些人不能学，而是不管什么身份的人——从奴隶到君主都可以学。这句话暗含着什么意思呢？暗含着儒家在最大限度地给所有人提供通向生命觉醒之路的机会。反过来说，所有人都有权利踏上从凡夫到圣贤的生命觉醒之路。佛家就更是这样做了，释迦牟尼明确提出众生平等的观点。释迦牟尼从来没有说过这样的话：我的佛法某些人能学习，某些人不能学习；某些人可以传承，某些人不能传承。相反，释迦牟尼说的是所有众生都应该也都有权利来学习他的佛法，接受他关于生命觉醒的指引。

无论是佛家、道家，还是儒家，这三家圣学都强调一个理念，即人人都有权利享受圣学的滋养，人人都有权利传承圣学，人人都有权利接受圣贤的教导与启示，从而踏上生命觉醒之路，最终获得生命的终极觉醒。这是什么意思？它的意思就是民主。这是文化意义上的民主，生命意义上的民主，存在意义上的民主。也就是说，我们在两千五百年前就民主了，谁说我们不民主的？这完全是给我们乱扣帽子，乱打棍子。

什么叫“自由”？在儒家，自由就是我们的良知呈现到极致，而获得心性本有之自在性、自由性，实现“从心所欲不逾矩”之生命终极解放与终极解脱。我们追求的这个自由是终极自由。而社会上宣扬的种种自由，如政治自由、法律自由、风气自由等只是浅表的、初级阶段的自由。儒佛道给我们提供的自由才是终极自由，而且我们对这个终极自由的追求从两千五百年前就已经开始，并一路延续到现在。因此我们中国文化是追求终极自由和终极民主的文化。我们的文化是真正的民主、真正的自由的文化。为什么要带上一个“真正的”呢？因为它是终极的，只有终极的才是圆满的、彻底的、无条件的。因此，中国文化是真正把“天赋人权”这四个字发挥到了极致。“天赋人权”的极致就是终极自由。谁说我们不自由了？我们非常自由。所以我们不要上了西方人的当，西方人说我们不自由，我们就跟在他们后面说我们不自由。

但是，我们中国的自由、民主是要通过传习来获得的。光传不习获得不了自由，即使获得，也只是表面的自由，无法落实的自由。要想落实自由，我们必须“传而习之”。我们一生能获得“传”，或者说能皈依某一家圣学，不管是皈依佛、皈依道还是皈依儒，只要能皈依这三家中的某一家，都是我们这一生最大的幸运。如果我们能皈依这三家中的某一家，那么我们就能获得这一家的传授。得到传授之后，下一步就要习。“传”和“习”合在一起就叫“传习”。

但是很遗憾，自王阳明之后，儒家、佛家、道家都是既无传，亦无习。传和习都中断了，也就是所谓的道统、学统都中断了，很是麻烦。现在我们想把已经中断了四五百年的学统和道统再接续上，这个工作非常艰巨，非常困难！这个工作一代人完成不了，也许要两三代人才能彻底完成。到那时，我们才能在全国，乃至全球范围内，把中断了数百年的学统和道统再接续上。

我们今天做的工作就是“传习”——把中断了四五百年的“传”再接续上，再好好地“习”。所以，我们这一代人重新开启了已经中断四五百年的学统和道统的传习工作。但是此时的传习还是不是王阳明那个时候的传习呢？依你我而定。我们能不能做到像徐爱一样好学，把先生传下来的学问刻在自己的生命中、骨头里，并如理如法也即勤勤恳恳地将其吸收、消化、践行、融入血肉之中，这个就不好说了。但愿我们每个人都能像徐爱这样能够做到全部吸收，全部消化，一字不落地将先生传授的学问践行在自己的身心言行之中。这种践行不是只坚持一时半会儿就行，而是要做到从现在开始一直到死亡的那一刻，都能始终践行先生传授的学问，直至将其融化在自己的血肉之中，成为自己的有机组成部分。如果能做到这样，那么我们就可以很自豪地宣布：我们不逊色于徐爱，不逊色于古人，我们做到了“传而习之”，我们不是只传不习、只教不做的人！

以上是关于“传习”二字的简短解释。《传习录》就是对整个传习过程的记录。前面提到，《传习录》[①]的上卷是徐爱负责编撰的，他为此专门写了一篇《传习录序》，接下来我们就学习这篇序言。

① 本书《传习录》引文，摘自〔明〕王阳明著，〔明〕谢廷杰辑刊，张靖杰译注：《传习录》，江苏凤凰文艺出版社 2015 年版，第 1—106 页。

传习录序

门人徐爱撰

门人有私录阳明先生之言者。先生闻之，谓之曰：“圣贤教人，如医用药，皆因病立方，酌其虚实温凉、阴阳内外而时时加减之。要在去病，初无定说。若拘执一方，鲜不杀人矣。今某与诸君不过各就偏蔽箴（zhēn）切砥砺，但能改化，即吾言已为赘疣（zhuì yóu）。若遂守为成训，他日误己误人，某之罪过可复追赎乎？”

爱既备录先生之教，同门之友有以是相规者。爱因谓之曰：“如子之言，即又‘拘执一方’，复失先生之意矣。孔子谓子贡，尝曰：‘予欲无言。’他日则曰：‘吾与回言终日。’又何言之不一邪？盖子贡专求圣人于言语之间，故孔子以无言警之，使之实体诸心以求自得；颜子于孔子之言，默识心通，无不在己，故与之言终日，若决江河而之海也。故孔子于子贡之无言不为少，于颜子之终日言不为多，各当其可而已。今备录先生之语，固非先生之所欲。使吾侪（chái）常在先生之门，亦何事于此。惟或有时而去侧，同门之友又皆离群索居，当是之时，仪刑既远而规切无闻。如爱之驽劣，非得先生之言时时对越警发之，其不摧堕靡废者几希矣。吾侪于先生之言，苟徒入耳出口，不体诸身，则爱之录此，实先生之罪人矣；使能得之言意之表，而诚诸践履之实，则斯录也，固先生终日言之之心也，可少乎哉？”

录成，因复识此于首篇以告同志。

门人徐爱序。

门人徐爱撰。

先介绍“门人”，再介绍“徐爱”。“门人”即弟子。在儒家，老师、先生、师父这三个词是同义词。不像现在，老师是老师，师父是师父，先生是先生，三者是截然分开的，各自有各自的意思。同样，弟子、门人、学生这三个词，在传统儒家里也是同义词，它们没有任何差别。我们在学习《传习录》时，在先生和学生的互动过程中，时常会看到某个学生一会儿自称“学生”，一会儿又自称“弟子”，一会儿又自称“门人”。大家在下面学习过程中若遇到这种情况不要觉得奇怪。因为这些词语的古今含义有所不同，我们有必要给大家解释清楚，否则，大家会在这些概念上产生混乱，增加学习的难度。下面我们重点介绍一下“门人”的含义。

“门人”有门内人和门外人之分。我们经常说某某是门外汉，这个“门外汉”就是指门外人，而“门人徐爱”的“门人”是指门内人。“门内人”潜含着我们是一家人的意思。这个“家”是什么家呢？是文化之家、思想之家，不是血缘之家。就血缘上讲，门人（弟子、学生）跟先生（师父、老师），当然不是一家人。但是，在儒家文化中，门人（弟子、学生）和先生（师父、老师）都是这个文化大家庭中的一员，所以大家是一家人。因此“门人”暗含着家人的意思：你的先生是谁，你就是谁家的人。如果你是二程（程颢、程颐）的弟子，那么你就是程家的人。而徐爱是王阳明的弟子，所以他就是王阳明家的人。总之，你拜谁为师，你就是谁家的人。但这个家是文化之家、思想之家、学派之家：在思想上，我们是一家；在文化上，我们是一家；在学派上，我们是一家，都是儒家。儒家是一个学派，叫“儒家学派”。在这个学派中，我们都是孔子家的人（简称“孔家人”），都是孟子家的人（简称“孟家人”），或者说都是圣贤家的人（简称“圣家人”）。所以这里的“门人”就是家人。

徐爱（1487—1518，一说 1487—1517），字曰仁，号横山，明代浙江余姚马堰村人，王阳明最早的弟子。他是什么时候拜王阳明为师的呢？《王阳明全集·年谱》载：“（正德）二年丁卯，……，是时先生与学者讲授，虽随地兴起，未有出身承当，以圣学为己任者。徐爱，先生妹婿也，因先生将赴龙场，纳贽北面，奋

然有志於學。」[①]《明儒學案》亦說：「陽明出獄而歸，先生（指徐愛）即北面稱弟子，及門莫有先之者」（《明儒學案・浙中王門學案・郎中徐橫山先生愛》）[②]大意是說，正德二年（1507），王陽明從錦衣衛大獄被釋放，專程趕到南京探望父親王華，後準備趕赴貴州龍場，此時徐愛帶著禮物前去拜王陽明爲師，因此他是王陽明的第一個及門弟子。這次拜師，不止徐愛一人，而是徐愛、蔡宗兗、朱節三人（蔡宗兗、朱節都是浙江紹興府山陰人），這三個弟子皆終生信任並追隨王陽明。拜師後，他們三人要赴京參加來年的會試，辭行時向王陽明請益，王陽明便寫了一篇《別三子序》，給三人送行。後來，徐愛於正德三年（1508）考中進士，任祁州（今河北保定安國）知州，爲官清正廉明，在百姓中有口皆碑。其後升任南京兵部員外郎，又改任南京工部郎中，與王陽明同朝爲官，朝夕不離。總之，徐愛與王陽明既是弟子與先生的關係，也是同僚的關係，還是妹夫與兄長的關係。

徐愛和王陽明一樣出生於浙江餘姚，大約在弘治十六年（1503），也就是他十七歲的時候娶了王陽明的妹妹王守讓爲妻。在古代，人們訂婚和結婚早，一般十到十二歲訂婚，十六到十八歲結婚，很少有超過十八歲結婚的，尤其是女孩子，一旦女孩子超過十八歲還不嫁人，就是老姑娘了。那麼，具體到明朝的時候，男子的法定婚齡是十六歲，女子是十四歲[③]，訂婚的年齡就更早了。若以訂婚不超過三年爲頂格計算，男子的訂婚年齡通常是十三歲，女子是十一歲。訂婚以後的兩家人就結成了親家。親家的家人，尤其是已經訂婚的兩個孩子，在逢年過節時要相互走動，爲以後的婚姻生活打下基礎。如果訂婚後不相互走動，那雙方如何能互相瞭解對方的家庭呢？如果不互相瞭解對方的家庭，兩人成婚後就會感到很突兀，很陌生，不好相處。在這種習俗下，徐愛少不了要到王陽明的家裡去走動。訂婚後，從徐愛的角度來講，王陽明就是自己的兄長了。徐愛本人特別好學，他就發現王陽明這個兄長是他理想中的師長。他原本就期望能遇到一個像王陽明這樣的師長，果然就讓他遇到了。他感到很高興，就視這個兄長爲師長。

早在弘治十五年（1502）的時候，王陽明告病假回到浙江餘姚，曾在會稽山上築陽明洞，靜坐行導引術，徐愛就去那裡聽兄長論道了。五年後，隨著瞭解的加深，徐愛越來越仰慕王陽明的爲人和學問，正式對王陽明持弟子禮。因此，雖然他是王陽明的妹夫，但始終不敢以平輩身份和王陽明交往，而是甘居弟子位，稱王陽明爲先生。儘管王陽明後來的弟子數不勝數，但他最早的弟子就是他的親妹夫徐愛。

爲什麼徐愛能夠有機會成爲王陽明的第一個弟子呢？因爲他從十四五歲就開始跟在王陽明身邊耳濡目染了，近水樓台先得月，當別人還不認識王陽明的時候，他最先意識到王陽明乃非常之人，因此他是接受王陽明教導最早的人之一。當別人還不知道王陽明學說的時候，他就已經能夠深入地瞭解了王陽明的思想。

徐愛是走進王陽明的精神世界、智慧世界的第一人。因此，他就把從王陽明那裡聽到的、學到的，以及他們之間的對話記錄下來，形成了最原始的《傳習錄》。這也是輯錄《傳習錄》的第一人是徐愛而不是別人的原因所在。很多年以後，王陽明的其他弟子也開始記錄王陽明的言教，再對《傳習錄》進行增補，但這都是徐愛之後的事了。徐愛輯錄了《傳習錄》後，給它寫了一個序，就是我們現在要學習的《傳習錄序》。

門人有私錄陽明先生之言者。先生聞之，謂之曰：「聖賢教人，如醫用藥，皆因病立方，酌其虛實溫涼、陰陽內外而時時加減之。要在去病，初無定說。若拘執一方，鮮不殺人矣。今某與諸君不過各就偏蔽箴（zhēn）切砥礪，但能改化，即吾言已爲贅疣（zhuì yóu）。若遂守爲成訓，他日誤己誤人，某之罪過可復追贖乎？」

① 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1228 頁。
② 〔清〕黃宗羲著，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第七冊《明儒學案》（一），浙江古籍出版社 1992 年版，第 248 頁。
③ 《明史》載：「凡庶人娶婦，男年十六，女年十四以上，並聽婚娶。」（〔清〕張廷玉等撰：《明史》卷五十五《志第三十一・禮九》，中華書局 1974 年版，第 1403 頁。）

「定說」：固定不變的言說。「今某」的「某」是王陽明的自稱，也是一種謙稱。「偏蔽」：偏執而有所弊，指各自的習氣和缺點。「箴切砥礪」：規勸告誡，相互勸勉。「改化」：改變轉化。「贅疣」：附生於體外的肉瘤，比喻多餘無用的東西。「成訓」：成文的教誨。

這段話大意是，王陽明聽到有門人私自記錄他的言論，就以醫生給病人開藥方爲喻，對門人做了一些開示，最後總結說：「我王陽明說的話衹是針對諸位的毛病和習氣而進行的一些規勸告誡，以此勉勵諸位能夠改變、轉化這些不良的習氣和毛病。每個人的習氣和毛病不一樣，要因人而異給出相應的教導，不能把我的話當成教條，否則它就成了廢話。如果拘泥於我的文字，把我的學問當成教條，日後必將誤人誤己，我的罪過還能贖得過來嗎？」王陽明這段話說的既是實話，也是一種自謙。

禪宗有一個說法叫「隨講隨掃」，和王陽明這段話的意思是一樣的。禪師們經常上堂給弟子們開示佛法，這個開示有長有短，短的就是幾句話，長的也許能講上一天或幾天。每當開示結束的時候，禪師們會習慣性地大吼一聲：「還我話頭來！」這就叫「隨講隨掃」。什麼叫「還我話頭來」呢？就是把我這幾天講的話全部還給我，一個字也不准私藏！禪師的言外之意是：我講的這些話，除非你能當下捕捉、理解和消化它，它才會對你有益。反之，如果你當下沒有捕捉並理解其中的內涵，衹是把它當作一門死學問來記住，這樣做不僅無益，反而有害。因爲這些話是針對此時此地的你來講的，而你當下沒有理解，已經過了此時此地這個時機，死記這些話當然會對你有害。打個比方，醫生針對某個疾病開了個藥方，那麼有病時，此藥就能治病；沒病時，此藥就能害人。就是說，如果你僅僅是記住了這些文字本身，它反而是有害的，因此禪宗愛說「還我話頭來」。

王陽明說這段話所要表達的就是「還我話頭來」的意思。他說，聖賢教導眾人說的一些話，就相當於醫生用藥一樣，是應病與藥，或增或減，皆爲去病爾，病癒則休，不要當真，沒有什麼固定不變的。如果你還繼續生搬硬套我這幾句話，結果就是「鮮不殺人矣」，就是說這些話會成爲你的負擔，甚至會把你害死。所以王陽明要求弟子們對他所說的話，要盡最大可能當下就理解，當下就消化，不要滯後。盡可能地當下理解和消化先生的教導，這纔是最好的學生，最好的弟子。「他日誤己誤人」，意思是說，此時此地的話，一旦移到彼時彼地，味道就變了。味道一變，這些話就會誤己誤人，而不是利己利人了。

愛既備錄先生之教，同門之友有以是相規者。愛因謂之曰：「如子之言，即又『拘執一方』，復失先生之意矣。」

「愛」：徐愛的自稱。「備錄」：詳細記錄。「以是」：以王陽明上面說的一段話。「規」：規勸。

這句話大意是，徐愛我把先生的教導都記錄了下來，有同門引用陽明先生的話來規勸我說：「徐愛你別記錄了。先生都說了，這樣做只會誤己誤人。你把先生傳下來的學問當下領悟，消化到身心血肉中，這才是最好的記錄。你在本子上記錄，並不是最好的記錄。」就是這個同門拿陽明先生的話來勸徐愛不要把先生的教導記錄在本子上。

徐愛卻堅持要記錄，並找了個理由反駁他。徐愛說：「照你這樣說，就是過於強調不記錄了，也是一種執著。你不要以爲我記錄先生的教導就是丟失了他的意思，難道你不記錄就不會丟失了嗎？實際上，你反而把先生的意思丟失了。你這樣還不如我記錄呢。」徐愛接下來就引用孔子的觀點來反駁那些勸他不要記錄的同門，就是爲他的記錄找了個理由。

「孔子謂子貢，嘗曰：『予欲無言。』他日則曰：『吾與回言終日。』又何言之不一邪？蓋子貢專求聖人於言語之間，故孔子以無言警之，使之實體諸心以求自得。」

「孔子謂子貢，嘗曰：『予欲無言。』」這裡的「予」指孔子自己，「欲無言」就是不想說話了。孔子曾經對他的弟子子貢說：「我不想講話了，也就是不想教導你們了。」子貢就問：「如果您不說話了，那我們傳述什麼呢？」孔子就給自己找了一個理由說：「『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』」（《論語・陽貨第十七》）[①]翻譯成現在的話就是：「看呀，那個春夏秋冬不斷地更迭，在這個過程中，萬物不斷地變化，春生夏長，秋收冬藏，這些都是天地的生化之力，都是天地的默運之功。但是天地標榜它自己了嗎？沒有。天地並沒有四處張揚說：『看呀，萬物的春生夏長、秋收冬藏都是我催生的。』天地什麼都沒有說，衹是一貫保持著它原生的緘默（沉默不語）。」孔子想說的是：「我就想學天地這個境界，默默地催生萬物，所以我不想說話。因爲通過講說的方式催生萬物是小生，以不說的方式生化萬物纔是大而化之的大生。我不想小生，我想大生。在我的默默無言中，弟子們一一被我生化了出來，或者催生了出來，這纔是我想要的。」所以孔子說「予欲無言」。總之他不想通過言語來教化弟子，而是希望像天地那樣默默地生化弟子。因爲以講說的形式來教化弟子是小境界，像天地那樣默默催生弟子纔是大境界。這就是孔子的一個觀點：「予欲無言」。但是，孔子也衹是這麼說說而已，其實孔子比誰說得都多。

「他日則曰：『吾與回言終日。』」過了幾天，孔子又說：「我整日整夜地跟顏回說個不停。」實際上，以前他是沒有遇到得意弟子，要是遇到像顏回這樣的得意弟子，你不讓他講話都不行，一旦開講，他都停不下來，一講就是一整天。所以，「予欲無言」這幾句話，衹是孔子的一種態度而已，你千萬不要當真。孔子是一個誨人不倦的人。「誨人不倦」就是衹要遇到一個好學的人，他會從早說到晚、從早說到晚，哪怕弟子都已經打瞌睡了，懇求孔子說：「讓我睡一會兒吧？」孔子還不允許：「不行不行，我還沒講完呢！」徐愛是拿孔子的例子反駁同門：孔子什麼時候「予欲無言」了？

「又何言之不一邪？」這裡的「邪（yé）」和「耶」同音同義，用在句末，表示疑問或感嘆的語氣。「不一」就是不一致，即前後矛盾的意思。這句話的意思是，表面上看，你發現孔子這個人說話前後矛盾——他今天說不想說話了，明天遇到一個得意弟子卻說了一整天。他爲什麼這麼前後矛盾呢？接下來有句解釋。

「蓋子貢專求聖人於言語之間，故孔子以無言警之，使之實體諸心以求自得。」意思是，因爲子貢這個人只學皮毛不學精神，只是記住了孔子的話，不去理解孔子言語背後的意思。時間久了以後，子貢這種行爲就引起了孔子的反感。孔子說：「你不是總對我的話感興趣嗎？現在我不說話了，看你還對什麼感興趣！」用現在的話說，子貢只學到了孔子言語的表面意思，而不善於學習言語背後的內涵和精神，這纔引起了孔子的反感。所以，孔子就對子貢說，他不想說話了。孔子還專門舉了個例子：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」他這樣講是爲了啟發子貢，要善於學習言外之教，不要總是咬文嚼字，死在句下，不要被束縛在名詞術語中，而要去理解名詞術語之外那些廣闊而深邃的內涵。所以，「故孔子以無言警之」的意思是，孔子用「無言」這句話來警告他，啟迪他，「使之實體諸心以求自得」。

「實體諸心」中的「實體」即切實體悟之義；「諸」是助詞，沒有實際意義。故「實體諸心」的意思是要切實體會言語之外的心性、內涵。聖人之所以是聖人，是因爲聖人喚醒了心性，彰顯了心性，呈現了心性，實現了心性。聖人不是因爲得了幾句言語而成爲聖人的。聖人是在心性上長期地下了工夫，最後展露了心性，呈現了心性而成爲聖人的。作爲後人也應該在聖賢的啟迪下，在心性上多下工夫，而不是在言語上下工夫。子貢不在心性上下工夫，只去捕捉聖賢的言語，執著在言語上，就是禪宗所說的「死在句下」。子貢如此拘泥於語言文字之中，當然是錯誤的。孔子爲了讓他從語言文字中解脫出來，所以用「予欲無言」來警醒他。

「以求自得」的這個「得」即《大學》裡「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」的「得」。這裡雖然只說了一個「得」，但裡面已經包含了前面的所有環節——「止、定、靜、

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 188 頁。

安、慮」。這些環節做得越紮實，「得」就越多。「得」的意思是獲得、實得，也就是佛家、道家所說的證悟或證量。「實體諸心以求自得」即切實體會言語之外的心性、內涵，以求證悟，以求證量，以求實得。

「顏子於孔子之言，默識心通，無不在己，故與之言終日，若決江河而之海也。故孔子於子貢之無言不爲少，於顏子之終日言不爲多，各當其可而已。」

這裡的「顏子」就是顏回。爲什麼「顏子於孔子之言」能夠「默識心通」？因爲顏回跟孔子的生命最爲相通，所以孔子特別喜歡顏回是有原因的，《論語》裡孔子誇讚過顏回很多次，其中一次就是誇讚他可以聞一知十[①]。「聞一知十」指顏回衹要從孔子那裡學來一個教導，就立即知道十個教導，另外九個根本不需要孔子再講。也就是說，孔顏之間已經完成了最大程度的心傳。他們師徒之間全然地心心相印、生命相通，先生衹需開個頭，剩下的就不用說了，通過心傳就完成了整個授受的過程。這就像佛家「拈花微笑」的公案一樣，佛陀在靈鷲山上拈花，迦葉在大眾中微笑，意思是他已經明白了。所以儒家的「默識心通」與佛家的「拈花微笑」有異曲同工之妙。

現在的學者對「默識心通」的理解已經嚴重地膚淺化了，把它理解成或講成了顏迴和孔子眉來眼去、心有靈犀，說他們在擠眉弄眼之間就明白了對方的心思。難道他們兩人是在談戀愛嗎？他們兩個都是男人，這種講法不是把他們講成了同性戀嗎？由此可見，現在的學者不能講聖學，他們能把這麼神聖的一門學問講成同性戀之間的眉來眼去。讓人不得不長嘆一聲：「夫復何言！」面對這樣的時代，實在是不想說了，也沒法說了。面對著這樣一群把「默識心通」理解爲「擠眉弄眼」的人，我能說什麼呢？只好來一句「予欲無言」，歸隱山林罷了。這是無比神聖的「以心傳心」，這是無比神聖的「以生命傳生命」，這是孔門心傳呀，這是超越言語之外的心傳！

什麼叫「心傳」？心傳是人類授受學問的三種方式——形傳、心傳和神傳[②]中的一種。所謂形傳，就是通過動作、姿勢、文字、聲音和圖片等看得見、摸得著、聽得到的方式，將人類的知識、技能和經驗傳授給他人的過程。所謂心傳，就是超越形傳、超越言語的授受方式，師生之間在心心相印、生命相通的基礎上，師父把他的智慧和證悟直接傳授給弟子心靈的過程。默識心通、聞一知十、拈花微笑，這些都屬於心傳。所謂神傳，就是一旦打開了心性，心性之中什麼都具備，自然通達一切。最終極的授受方式就是神傳。

在我們的良知（本心、道心）中，擁有一個徹天徹地的智慧叫「先驗智慧」或「德性之智」，簡稱「德智」「性智」，或者「性理」「理性」。當我們把良知或心性打開時，這個本有智慧就會呈現出來，它知天知地、知善知惡、知是知非，知一切事物的存在真相。注意：這裡指的是存在真相，不是結構真相。結構真相是自然科學探索出來的真相。自然科學用顯微鏡、望遠鏡等工具探索出事物的微觀真相和宏觀真相，這兩種真相統稱爲「形構真相」，或者叫「結構真相」。而先驗智慧了知的真相是萬事萬物的存在之理或存在真相。那麼這個「了知存在真相」的「知」就叫「傳」，「傳」就是「知」，所以叫「良知」。良知就是「不慮而知」的「知」：雖然沒有人告訴我，但我就是知道了。這種「知」也是《道德經》所說的「不出戶，知天下；不窺牖，見天道」[③]。這種「知」如同是神傳給我似的，從此以後我像有了神一般的智慧，姑且稱之爲「神傳」（其實是不傳之傳）。

王陽明在龍場悟道後良知呈現，就叫神傳，也就是沒有人傳授他，他自然就開啟了心性。他開啟心性後，有一個非常重要的環節：「證諸《五經》《四子》，沛然若決江河而放諸海也。」[④]意思就是他用「四書五經」

① 《論語・公冶長》載：「子謂子貢曰：「女與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」子曰：「弗如也，吾與女弗如也。」（楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 45 頁。）

② 關於「形傳、心傳和神傳」的詳細介紹，請參閱拙著《皇冠瑜伽》第一部分的相關章節。

③ 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經註》，中華書局 2011 年版，第 130 頁。

④ 〔明〕王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》卷三《語錄三》，上海古籍出版社 1992 年版，第 127 頁。

來驗證他悟到的良知智慧，無不通達，可見他悟到的良知智慧是真的，這就是神傳。所以，神傳是虛說，形傳、心傳是實說。在形傳和心傳階段，還有你我之別，都是我傳你，或者你傳我，因此這個「傳」是實說。到了神傳階段，就不再是我傳你或你傳我了，因爲已經沒有了你和我之別。因此，神傳的「傳」是虛說，不是實說。

比神傳低一點兒的叫心傳。典型的心傳就是孔子和顏回之間的聞一知十。衹要孔子開個頭，稍微給一點兒啟示，剩下的就不用說了，顏回就全部知道了。不僅儒家有心傳，佛家、道家也有，所有的聖賢都有心傳。儒佛道都在追求與師父之間、與聖賢之間的心傳，都把心傳放在核心位置，把形傳放在基礎位置和邊緣位置。所以，在三者之中，形傳是最低的傳授方式。那麼，心傳與神傳是什麼關係呢？心傳是神傳的初級階段，神傳是心傳的終極階段，它們之間是一而二、二而一的關係，衹是爲了表述方便，才分爲了心傳和神傳，實際上它們是一回事。只不過一個是處在初級階段，一個是處在終極階段，或者叫高級階段。此處的「默識心通」就是超越言語的師徒心傳。

「顏子於孔子之言，默識心通」，絕不是說兩人在擠眉弄眼之間明白了對方的意思。因爲現在的學者只知道形傳，根本不知道心傳、神傳，所以他們把心傳、神傳全部拉低到形傳中，用形傳來解釋心傳、神傳。這就是我們一再說的以小人之心度（duó）君子之腹，以凡夫之心度聖賢之腹，以庸人學問度聖賢之學。所以，現在的學問沒法講，講聖學的過程就是拉聖學爲俗學的過程，課講完了，聖學也就沒有了。

「無不在己」意爲在顏回心裡，沒有什麼不知道的，也就是無所不知。「故與之言終日，若決江河而之海也」，因爲孔子找到了得意的弟子，這個弟子聞一知十，講到哪兒就通到哪兒。並且他不僅是通達一點兒，而是十倍的通達。所以，孔子特別高興，就想對這個弟子多說一點兒、再多說一點兒，這樣，經常一講就持續一整天。他的話就像那個江河決堤後奔向大海一樣浩浩蕩蕩，不可阻擋。所以叫「若決江河而之海也」。這句話實際脫胎於孟子形容舜的「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御」[①]（《孟子・盡心上》）。

「故孔子於子貢之無言不爲少，於顏子之終日言不爲多，各當其可而已。」所以孔子對子貢不說一句話都不爲少，而對顏回整天講學都不嫌多，表面上看自相矛盾，實際是孔子根據兩人的不同情況而進行的因材施教罷了，都沒錯。

「今備錄先生之語，固非先生之所欲。使吾儕（chái）常在先生之門，亦何事於此。惟或有時而去側，同門之友又皆離群索居，當是之時，儀刑既遠而規切無聞。如愛之駑劣，非得先生之言時時對越警發之，其不摧墮靡廢者幾希矣。吾儕于先生之言，苟徒入耳出口，不體諸身，則愛之錄此，實先生之罪人矣；使能得之言意之表，而誠諸踐履之實，則斯錄也，固先生終日言之之心也，可少乎哉？」

「吾儕」指我輩，意思是我們這幫弟子，這是一個謙辭。「離群索居」：這裡指同門分散各處，獨自生活在自己的地方。「儀刑」：楷模、典範，這裡指王陽明。「對越」：對答，這裡指用先生的教導作爲參照。

「今備錄先生之語，固非先生之所欲」，現在我把先生的教導輯錄起來，固然這個事情是先生不大喜歡也不大讚賞的行爲。「使吾儕常在先生之門，亦何事於此」，假如我們這幫弟子能夠常常待在先生門下，在他身邊學習，那麼哪裡用得著做這件事？「惟或有時而去側，同門之友又皆離群索居，當是之時，儀刑既遠而規切無聞。」然而，好些時候我們因各種事務不得已離開先生，同門師兄弟又都遠離人群，分散各地，偏居一隅，這種情況下，先生距離我們又遙遠，我們無法聽到他的諄諄教誨。「如愛之駑劣，非得先生之言時時對越警發之，其不摧墮靡廢者幾希矣。」像徐愛我這樣駑鈍、頑劣的人，就非得依靠先生的教導來時刻指導、提撕、啟迪，離開了先生的教導，而能夠不墮落、不頹廢的實在太少了。

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 301 頁。

「吾儕于先生之言，苟徒入耳出口，不體諸身，則愛之錄此，實先生之罪人矣。」如果我們這些弟子並不好學，對待先生傳授的學問衹是左耳朵進右耳朵出，再用嘴巴複述幾句，根本談不上將它付諸實踐，更談不上將它消化、融入於身心之中了。我也知道我輯錄這些教導，實際上是先生的罪人。爲什麼這麼說呢？因爲我在記錄這些話的時候，就已經把先生完整的意思過濾掉了，只剩下了這些乾巴巴的文字，而且記錄下來的話還不完整。我這樣做不就是成了先生的罪人嗎？「使能得之言意之表，而誠諸踐履之實，則斯錄也，固先生終日言之之心也，可少乎哉？」但是，如果讀到這些文字的同門，乃至後世學人，不僅能獲得這些文字教導的表面意思，還能夠真誠地將其所表達的言外之意實踐出來，那麼我今日輯錄的這些教導，未嘗不是在保存先生終日講學的精華與核心。所以這些教導可以作爲日後實踐的依據，記錄先生教導的這個環節，如何能少？這些話還是徐愛在爲他自己記錄先生教導的行爲，做必要的陳述和辯解。

錄成，因復識此於首篇以告同志。

門人徐愛序。

這裡的「同志」指志同道合的朋友，即門人、同學、同修的意思。這句話意思是，記錄整理完畢，我重新體悟這些教導，寫了這個序放在篇首，把此中緣由告知同門。徐愛做的這篇序大體情況就是這樣。

上面這篇序是徐愛陳述和辯解他之所以輯錄《傳習錄》的緣由，下面還有一篇序也是他寫的。但下面這篇序介紹的是他對陽明先生的學問、性格、境界、證悟、胸懷、風采等的理解。我們接下來就學習他這篇序。

徐愛序

先生於《大學》[①]「格物」諸說，悉以舊本[②]爲正，蓋先儒[③]所謂「誤本」[④]者也。愛[⑤]始聞而駭，既而疑，已而殫精竭思，參互錯綜，以質于先生。然後知先生之說，若水之寒，若火之熱，斷斷乎百世以俟聖人而不惑者也。先生明睿天授，然和樂坦易，不事邊幅。人見其少時豪邁不羈，又嘗氾濫於詞章，出入二氏[⑥]之學，驟聞是說，皆目以爲立異好奇，漫不省究。不知先生居夷三載，處困養靜，精一[⑦]之功，固已超入聖域，粹然大中至正之歸矣。

愛朝夕炙門下，但見先生之道，即之若易而仰之愈高，見之若粗而探之愈精，就之若近而造之愈益無窮。十餘年來，竟未能窺其藩籬。世之君子，或與先生僅交一面，或猶未聞其謦欬（qǐng kài），或先懷忽易憤激之心，而遽（jù）欲於立談之間，傳聞之說，臆斷懸度，如之何其可得也！從游之士，聞先生之教，往往得一而遺二，見其牝（pìn）牡（mǔ）驪（lí）黃，而棄其所謂千里者。故愛備錄平日之所聞，私以示夫同志，相與考而正之。庶無負先生之教雲。

門人徐愛書

先生於《大學》「格物」諸說，悉以舊本爲正。

這句話有兩個腳註，一個是解釋《大學》的腳註，一個是解釋「舊本」的腳註。這兩條腳註都是翻譯、註釋《傳習錄》的張靖傑添加的（凡《傳習錄》引文的腳註，句末的括號中帶有「原註」字樣的，皆爲其所加）。下面先解釋第一個關於《大學》的腳註，原文如下：

《大學》：原爲《禮記》中一篇，相傳爲曾子所作。《大學》有「三綱」「八目」。「三綱」即明明德、親民、止於至善；「八目」即修身、齊家、治國、平天下、格物、致知、誠意、正心。

「綱」：綱領，即根本宗旨、核心宗旨。「三綱」就是三個根本宗旨或核心宗旨。「目」：途徑、道路，佛家和道家稱之爲法門，各家雖然用詞不同，但含義一樣。「八目」就是實現「三綱」的八條途徑、道路或法門。

《大學》本是《禮記》中的一篇文章，相傳是曾子所寫。《大學》的核心宗旨有三個：明明德、親民、止於至善。怎樣才能夠實現這三個根本宗旨呢？通過「八目」。是不是這八目同時都要踐行，我們才能到達三綱呢？不一定，因人而異。有的人衹要踐行一目就可以到達，有的人需要踐行兩三目才能到達，還有的人需要踐行五目才能到達。有一些學有餘力的人，能夠扎扎實實地把這八目都踐履一遍，那當然更好。所以，這個「八」是個非常靈活的數字。不同的人根據自己的情況進行選擇，選擇一目也行，選擇五目亦可，八目都選也可以。總之，儒家提供了八個目，任何一目都可以進入三綱之中。「三綱」「八目」合起來就叫「三

---

① 《大學》：原爲《禮記》中一篇，相傳爲曾子（孔子學生）所作。《大學》有「三綱」「八目」。「三綱」即明明德、親民、止於至善；「八目」即修身、齊家、治國、平天下、格物、致知、誠意、正心。（原註）

② 舊本，即鄭玄注、孔穎達疏的《禮記・大學》。（原註）

③ 指二程與朱熹。程顥（1032—1085），字伯淳，號明道；程頤（1033—1107），字正叔，號伊川。程氏兄弟爲河南洛陽人，其學被稱爲「洛學」，早年曾就學於周敦頤，並與周敦頤、邵雍、張載并稱「北宋五子」，爲宋明理學的先驅。二人提出的「理」範疇，對整個理學的發展有重大影響，其思想見於《二程遺書》《二程文集》等。朱熹（1130—1200），字元晦，一字仲晦，號晦庵，別號紫陽，卒謚文，徽州婺源（今江西婺源）人。朱熹爲二程三傳弟子李侗的學生，繼承并發揚了二程之學，並構建起一套完整的理學思想體系，著作有《四書章句集註》《周易本義》《詩集傳》等。（原註）

④ 朱熹以舊本爲誤。故將《大學》分爲經（第一章）與傳（後十章），並修改文字，另補傳一章以釋「格物」「致知」之義，名爲《大學章句》。（原註）

⑤ 徐愛（1487—1518），字曰仁，號橫山，浙江餘姚人，王陽明的妹婿，也是王陽明的第一位學生。明朝正德三年（1508）進士及第，曾任祁州知州、南京兵部員外郎、南京工部郎中等職。在思想上追隨王陽明，致力於「良知說」的疏通辨析與傳播。徐愛生前欲爲陽明出《傳習錄》，可惜早逝，後由同門薛侃、錢德洪等人代爲完成。（原註）

⑥ 二氏：佛家與道家。（原註）

⑦ 《尚書・大禹謨》：「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。」意爲人心自私危險，道心幽昧微明，必須精研專一，誠懇地遵行中道。（原註）——此腳註的註解有誤，具體見正文分析。（編者注）

綱八目」。具體是哪八目呢？正心、誠意、格物、致知、修身、齊家、治國、平天下。八目又細分爲「外四目」「內四目」。「內」是內聖，「外」是外王。「內四目」就是正心、誠意、格物、致知，「外四目」就是修身、齊家、治國、平天下，合在一起就叫「內聖外王八目」。這是第一條腳註，下面解釋第二條關於「舊本」的腳註：

舊本，即鄭玄注、孔穎達疏的《禮記・大學》。

解釋古書原文含義的稱爲「注」，解釋前人註文含義的就是「疏」。所以「注」「疏」都是註解，只不過「疏」是註解的註解，基本遵照原註的意思進行引證發揮，或對詞語做補充註釋。舊有「疏不破注」之說。[①]《大學》的舊本是由東漢末的鄭玄（127—200）做注、唐初的孔穎達（574—648）做疏的《禮記・大學》，但那個時候《大學》《中庸》還是《禮記》中的文章（到南宋時，朱熹才把這兩篇單獨從《禮記》中提出來）。鄭玄是中國歷史上第一個註解《禮記》的人，所以也可以說是第一個註解《大學》和《中庸》的人，但他並不是把《大學》《中庸》從《禮記》中拿出來單獨註解，而是在註解《禮記》時順帶注解了《大學》和《中庸》。總之，這裡的「舊本」，指的就是《禮記》裡由鄭玄注、孔穎達疏的那個版本。兩條腳註就解釋到這裡，下面回到正文中。

蓋先儒所謂「誤本」者也。

這句話的意思是：上面這個《禮記・大學》的舊本，被先儒認爲是「誤本」（當時公認的《大學》「正本」是朱熹修訂的版本）。這句話也有兩個腳註，一個是關於「先儒」的解釋，一個是關於「誤本」的解釋。這裡的「先儒」不是指所有的儒者，而是有特指的。那是指誰呢？先看看張靖傑的腳註是怎麼說的：

指二程與朱熹。程顥（1032—1085），字伯淳，號明道；程頤（1033—1107），字正叔，號伊川。程氏兄弟爲河南洛陽人，其學被稱爲「洛學」，早年曾就學於周敦頤，並與周敦頤、邵雍、張載并稱「北宋五子」，爲宋明理學的先驅。二人提出的「理」範疇，對整個理學的發展有重大影響，其思想見於《二程遺書》《二程文集》等。朱熹（1130—1200），字元晦，一字仲晦，號晦庵，別號紫陽，卒謚文，徽州婺源（今江西婺源）人。朱熹爲二程三傳弟子李侗（tóng）的學生，繼承并發揚了二程之學，並構建起一套完整的理學思想體系，著作有《四書章句集註》《周易本義》《詩集傳》等。

這裡的「二程」指程顥和程頤。我們習慣把程顥、程頤合稱爲「二程」，並認爲兩人的思想一脈相承，沒有差別。但實際上，在二程兄弟中，衹有哥哥程顥能守住儒家主旨，而弟弟程頤就開始有點兒走偏的傾向和苗頭了。程頤走偏的地方在於，他慢慢地把內聖之學改造成經驗之學，慢慢地把建立在先驗智慧上的學術體系改造成建立在經驗智慧上的學術體系。程頤衹是有這個苗頭，但傳到朱熹後，這種改造被大加發揮了。也就是說，儒家學術方向的歧出肇始於程頤，大成於朱熹。所以，程朱理學的「程」指的是程頤，並不包括程顥。但發展到後來，學者就把他們搞混淆了。一提到程朱理學，就默認此「程」指「二程」，實際上程朱理學的「程」不包括程顥。因爲程顥很能守住儒家的本旨而不失。

程顥是個天才。儘管他曾經拜過周敦頤爲師，但是學得不是太多，那麼他的思想從何而來？更多的是自悟自得而來。他自己明確說：「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。」[②]（《二程集》）。後來的陸九淵與他類似。「某嘗問先生之學亦有所受乎？曰：因讀《孟子》而自得之。」[③]（《陸九淵集》）陸九淵的弟子詹阜民問他：「您的思想來自哪裡？」陸九淵回答：「我是因爲研讀《孟子》，不斷地研讀、研讀、再研讀，某天一下子讀透了，就徹底領悟了。」「自得」就是自己領悟的意思。相對於陸九淵，程顥的格局更

① 參見孟慶遠主編《新編中國文史詞典》，中國青年出版社 1989 年版，第 928 頁。
② 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，中華書局 1981 年版，第 424 頁。
③ 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，中華書局 1980 年版，第 471 頁。

大。他不僅僅是讀《孟子》而「自得之」，他是讀「四書五經」而「自得之」。陸九淵只精通《孟子》，而對其他經典——比如《周易》等等，並不精通。因爲他對《周易》沒有感覺，並不相應。他偶爾也會引用幾句《周易》的話，但那些都是枝枝葉葉，不是核心。程顥是比陸九淵更加卓越的天才——他對「四書五經」無所不通，而且這個「通」是真通達。因爲他有很多著作和言語傳世，通過它們就可以看出程顥是真正理解了「四書」和「五經」的人，所以他能把「四書五經」給講活了。他是「北宋五子」中第一個把「四書五經」講活的人。

我這裡講程顥衹是講了一個大概。細說程顥如何精通「四書五經」的工作，牟宗三已經完成了，不需要我們後人再去做。牟宗三一輩子做了一個十分重要的工作，就是用一百多萬字說明了程顥是真通了「四書五經」。因此，程顥不僅是一個天才，而且是一個全才，是比陸九淵還要厲害的全才。

自程頤開始，他就守不住儒家本旨了，他的學術變得繳繞起來，繞著繞著就繞到岔路上去了。爲什麼會這樣呢？因爲他的學術不夠圓融通透，就是說他不能完整透徹地通達「四書五經」或者說孔孟之學，才導致他轉著轉著就把自己轉迷糊了，就把自己轉到歧路上去了。但畢竟他有哥哥程顥給他打的基礎，所以，他衹是偏了一點兒，還不是偏得太狠。儘管哥哥死了，但是哥哥的學說思想還在發揮著作用，繼續規範引導著他，使他不至於太偏離、太離道。但是，二程的思想經過楊時（楊龜山）、羅從彥、李侗（tóng）這三代，傳到朱熹那裡時，還不到百年的時間，朱熹就在程頤的岔路基礎上，撒開腳丫子大膽地往歧路上狂奔，一路而下。又因爲朱熹非常自信地認爲自己全盤接收了二程的思想，所以他處處以二程傳人自居。而二程中的程顥是真正通達了孔孟之學，通達了「四書五經」，這就讓人產生了一個誤會：朱熹也真正通達了孔孟之學，既然如此，那麼朱熹理學當然是儒學正宗。這是一個歷史性的誤會。事實上，朱熹並沒有通達孔孟之學和「四書五經」。所以，原腳註將「先儒」註解爲「指二程與朱熹」，這是錯誤的。正確的說法是：「先儒」指程頤與朱熹。

我這裡衹是對這整個過程描述了一個大概，至於這中間微妙的曲折，牟宗三先生已經給予了有史以來最爲清楚的梳理。他還把自己梳理出來的內容寫成了一本書，這是他平生最著名的代表作之一，名爲《心體與性體》。這本書分爲上中下三冊，總共有一百多萬字，而且是用半文半白的語言寫成——比白話文的語言更加精煉，如果用白話文來寫，字數更多。這就說明，梳理儒家學術脈絡的過程是一項十分複雜的工作。牟宗三先生就在這本書中先梳理了二程的思想，又進一步地分析出程頤是如何誤解程顥的某一句話的。如果不分析，衹是從他們二人表面的話去看，普通的讀者肯定會以爲程頤完全理解了程顥的意思。但是經過熊十力、牟宗三這師徒二人入情入理的分析，才讓我們驚出一身冷汗：貌似沒有誤會的地方，實際上，已經誤會到了南轅北轍的程度了。這還衹是第一重的誤解。

第一重誤解傳到了程頤的弟子楊時，又產生了第二重誤解；再傳到楊時的弟子羅從彥，又產生了第三重誤解；再傳到羅從彥的弟子李侗（tóng）那裡，又產生了第四重誤解。等傳到朱熹時，更是產生了第五六七八九重的誤解。朱熹之前的傳承是每個環節誤解一重，最後纍積到朱熹時，他一個人就佔了五六重誤解，已經無法說清朱熹是第幾重誤解了。總之，孔孟之學傳到朱熹那裡，就被朱熹徹底地改造成了經驗智慧、經驗之學，貽害後人。到王陽明那個時代，朱熹理學不僅誤導過他本人，也誤導了他所有的門人。

所以，我們學習的《傳習錄》，裡面的百分之九十，甚至百分之百都是在糾正朱熹之誤。其中，百分之九十是直接糾正，另外的百分之十是間接糾正。總之，《傳習錄》從頭到尾就是王陽明和朱熹的隔空對話，就是王陽明不斷地糾正朱熹各種問題的談話。下面我們學習到《傳習錄》的時候，就會接觸到很多朱熹對孔孟之學的誤解之處。

而這裡其實已經遇到了第一個誤會。什麼誤會呢？《大學》版本之誤會。《傳習錄》一開篇，王陽明在選用《大學》版本之時就和朱熹產生了衝突。我們繼續學習「先儒」腳註裡關於朱熹的介紹。

「朱熹，字元晦，一字仲晦，號晦庵，別號紫陽，卒謚文」，其中「元晦」這個字是朱熹的老師劉子翬（號「屏山」，早年教導朱熹的「武夷三先生」之一）給他取的，這裡的「晦」有隱藏之義。後來朱熹認爲「元」有大、首、第一的意思，自己做不到，就謙虛地改號爲「仲晦」。此外，他還有個號叫「晦庵」，別號「紫陽」，他去世後，朝廷賜他謚號「文」。

別號「紫陽」是以紫陽山的山名來命名的。紫陽山[①]原本是安徽黃山歙（shè）縣（位於黃山南端）一座山的山名。朱熹父親朱松[②]是徽州婺源（今江西婺源）人，幼年時曾從婺源來到徽州府城南五里處（今安徽黃山歙縣城南）的紫陽山老子祠讀書，在紫陽山度過了許多美好的時光。後來因爲做官不得已遠離家鄉，遷居福建，他仍然念念不忘紫陽山這個地方，於是專門刻製了一枚印章，上書「紫陽書堂」。朱鬆去世後，朱熹爲紀念父親，就以「紫陽書堂」作爲自家廳堂的名稱。時人就以「紫陽」來稱呼朱熹。他曾在《名堂室記》中自述說：

紫陽山在徽州城南五里，嘗有隱君子居焉，今其上有老子祠。先君子故家婺源，少而學於郡學，因往游而樂之。既來閩中，思之獨不置，故嘗以「紫陽書堂」者刻其印章。蓋其意未嘗一日而忘歸也。既而卒不能歸，將沒，始命其孤熹來居潭溪之上，今三十年矣。貧病苟活，既不能反其故鄉，又不能大其闔閭（hé lǘ）以奉先祀，然不敢忘先君之志，敬以印章所刻，榜其所居之廳事，庶幾所謂「樂，樂其所自生；禮，不忘其本」者，後世猶有考焉。[③]

因爲朱熹的影響大，在全國以「紫陽」爲名建立的書院有很多個。據《歙縣誌》載，在歙縣就有兩處紫陽書院：一處是在縣城東的問政山麓，郡守韓補爲紀念朱熹生前三次到歙縣講學，於南宋淳祐六年（1246）建立了這座紫陽書院，1943 年改建成了歙縣中學，現在學校後門存有「古紫陽書院」石坊一個。另一處是在朱熹父親幼年讀書的地方——紫陽山老子祠旁，朱熹生前歸游故里就曾經在這裡講過學。不過，朱熹在這裡講學時還沒有建紫陽書院，還是老子祠。朱熹去世後，明正德十四年（1519），知府張芹依朱熹父子夙願，在紫陽老子祠旁建了紫陽書院。在這之後，這座書院數毀數建，屢損屢修，歷經宋元明清四朝，直到清朝咸豐、同治年間毀於太平天國運動，「迄未復建」。從初建到被毀，紫陽山的這個紫陽書院經歷了七百多年[④]。所以這個書院現在已經不存在了，但是遺址還在。我有一次去朝拜黃山時，要找住宿的地方，找來找去就找到了一個賓館，那個賓館就叫「紫陽賓館」，我就在那個賓館住下。我覺得這個名字很熟，第二天早晨一打聽，才知道我所住的地方就是紫陽書院的遺址，他們在遺址上建了一個紫陽賓館。因此，實際上我就住在紫陽書院裡，但是我並不知道，一打聽才知道。我就問服務員：「紫陽書院是徹底沒了呢，還是沒了一部分呢？」他說：「其實還是有兩間小房屋的，但主建築已經被夷平了，我們就在夷平的遺址上建了紫陽賓館。」他還給我看了張照片，就是紫陽書院剩下的那幾間小屋，都很小。說那是紫陽書院唯一留下來的小房間。

---

① 紫陽山：安徽歙縣城南山名，宋代朱熹父朱松讀書於紫陽山，後朱居福建時，亦建紫陽書堂，以示不忘。世遂以紫陽名朱子理學。雙博士指朱氏父子。（政協黔東南州委員會，中共黔東南州委統戰部編《黔東南歷代旅遊詩詞選》，貴州人民出版社 1999 年版，第 171 頁。）另，安徽《歙縣志》卷十五載：「朱熹別號紫陽，實因此山爲名。今橋曰紫陽橋，城門曰紫陽門，地因人重也。後入閩，建書堂，仍曰紫陽書堂，示不忘本也。」（陳谷嘉、鄧洪波主編《中國書院史資料》中冊，浙江教育出版社 1992 年版，第 1731—1732 頁。）

② 朱松（1097—1143），字喬年，號韋齋，徽州婺源（今屬江西）人。朱熹之父。政和八年（1118）同上捨出身，授建州政和縣尉，調南劍州尤溪縣尉。紹興四年（1134）除秘書省正字，累遷承議郎、吏部員外郎。紹興十年（1140）因反對宋金議和，觸怒秦檜，出知饒州，未就，自請賦閑，改主台州崇道觀。有《韋齋集》十二卷。他是理學家，早年受「二程」學說的影響，與學者胡憲、劉勉之、劉子翬等相友善。他還是在泉州開講理學的第一人，有「閩學開宗」之譽。

③ 〔宋〕朱熹：《朱子全書》第二十四冊《晦庵先生朱文公文集（五）》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 3730—3731 頁。

④ 朱熹出生於福建，一生多次歸游故鄉。曾應邀在紫陽山上的父親讀過書的老子祠講學，「生徒雲集，坐不能容」。爲紀念朱熹在紫陽山老子祠讀書和講學，明正德十四年，郡守張芹在紫陽山中別建了紫陽書院。（汪邦華：《徽城鎮：紫陽山上追古今》，載歙縣徽城鎮人民政府網站，2023 年 1 月 17 日。）

朱熹親自創建的紫陽書院也有一個，不僅是創建，他還在裡面長期講學。他創建書院的時候，並不叫「紫陽書院」，而是叫「武夷精舍」（今福建武夷山九曲溪中段的五曲溪北隱屏峰西麓），武夷精舍是在南宋淳熙十年（1183）建成的。精舍建成之後，朱熹就在這裡著述講學，前後達八年之久，還帶出了一批學者，如蔡元定、黃榦（gàn）等人。朱熹逝世後，朱熹的第三子朱在、長孫朱鑒就對精舍進行修繕和擴建，改名爲「紫陽書院」。[①]

「卒謚文」，「文」這個謚號是在朱熹去世八年後，寧宗皇帝在嘉定元年（1208）給朱熹頒賜的謚號。宋朝時，「文」的謚號是文臣中等級最高的（註：不同的朝代，謚號的最高等級是有所差別的）。什麼叫「文」？唐朝學者張守節在《史記正義》中引用《謚法解》說：「經緯天地曰文，道德博聞曰文，學勤好問曰文，慈惠愛民曰文，愍民惠禮曰文，賜民爵位曰文。」[②]後人因此將朱熹尊爲「朱文公」。

「徽州婺源（今江西婺源）人」，其實，朱熹是出生在南劍州尤溪（今福建三明市尤溪縣），祇是祖籍在徽州婺源（婺源縣爲古徽州六縣之一，府治歙縣）。南宋時，婺源隸屬於安徽徽州府，後來就被劃入江西管轄了。所以，南宋時，朱熹是安徽人；後來，他成了江西人。那麼，朱熹到底是安徽人，還是江西人？一直爭論不休。

「朱熹爲二程三傳弟子李侗（tóng）的學生，繼承并發揚了二程之學」。李侗就是李延平，這個「侗」字有三種讀音，一爲侗（dòng），指我國的少數民族侗族；二爲侗（tóng），指童子，意思是幼稚無知；三爲侗（tǒng），意思是直，通達無阻。李侗的故鄉念他的名字時都念侗（tóng）音。「侗」字出自《論語・泰伯》：「狂而不直，侗（tóng）而不願」[③]。意思是：「有的人狂妄而不直率，幼稚無知還不老實。」這個名字是李侗父親李洫（xù）給他取的，他是想告誡兒子雖幼稚無知，但要老實厚道。

按照牟宗三的剖析，朱熹的師承脈絡應該是：程頤—楊時—羅從彥—李侗—朱熹。所以，認爲朱熹「繼承并發揚了二程之學」的觀點是錯誤的，這是後世對朱熹極大的誤會。實際上，朱熹祇是繼承發展了程頤的學問，至於程顥的思想，他並不相應，也沒有繼承。

關於朱熹是如何繼承程頤，又如何與程顥不相應，有學力的人可以認真研讀熊十力和牟宗三師徒二人的著作，尤其是牟宗三的《心體與性體》。不過，我擔心你們讀不懂。我慧根差，讀了十年才讀懂；你們比我慧根好，那至少也要五年才能讀懂。我在印度遊學期間，大部分的時間都用來研讀《心體與性體》。在那之前，我就讀了不止五年。所以，說是讀了十年，實際上我前後讀了十二三年。我花了那麼多時間，才看懂《心體與性體》到底在說什麼。由此可見，它非常難讀。它每一句話的信息量都極大，你要有充分的閱讀量——讀完一整車的儒學書籍爲根底，才能讀懂它。否則，你是很難讀懂它的。因爲你根本不知道它裡面的每句話在說什麼。而我當時恰好沒有那一車書作爲底子，所以，我讀起來特別難，以至於前後花了十多年。《心體與性體》一書主要講的是儒家的心性論。這本書從頭到尾主要說了幾件事，其中最重要的一件就是梳理清楚了朱熹到底有沒有繼承二程的思想，如果繼承了，具體情況又該如何。最後牟宗三得出結論，朱熹只繼承了一程，沒有繼承二程，也就是他只繼承了程頤，沒有繼承程顥。

「並構建起一套完整的理學思想體系」，注意，朱熹是構建了自己一套完整的思想體系的。「著作有《四書章句集註》《周易本義》《詩集傳》等」，其實這裡羅列的祇是朱熹極少的幾本著作。實際上，他的著作非常豐富，基本都匯入了《朱文公文集》裡，總共有一百卷之多。爲什麼叫「朱文公」呢？因爲他謚號「文」，所以叫「朱文」，後面加個「公」是表示尊稱。《朱文公文集》收錄的纔是他的全部著作，所以，朱子一生著作等身，他是宋明理學的各路大師中，著作最多的一位大師。

---

① 傅小凡、謝清果主編《朱子理學與武夷山文化》，廈門大學出版社 2008 年版，第 19 頁。
② 〔漢〕司馬遷：《史記》附錄《史記正義》，中華書局 1959 年版，第 18 頁。
③ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 83 頁。

以上就是對「蓋先儒所謂『誤本』者也」這句話第一條腳註的解釋，接下來繼續學下一條關於「誤本」的腳註：

朱熹以舊本爲誤。故將《大學》分爲經（第一章）與傳（後十章），並修改文字，另補傳一章以釋「格物」「致知」之義，名爲《大學章句》。

前面解釋過，「舊本」指《禮記》中的《大學》原本。朱熹認爲《大學》的原本有誤（「頗有錯簡」），誤在哪裡呢？他在《〈大學章句〉序》中是這樣說的：「河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳，實始尊信此篇而表章之，既又爲之次其簡編，發其歸趣，然後古者大學教人之法、聖經賢傳之指，粲然復明於世。雖以熹之不敏，亦幸私淑而與有聞焉。顧其爲書猶頗放失，是以忘其固陋，采而輯之，間亦竊附己意，補其闕略，以俟後之君子。極知僭逾，無所逃罪，然於國家化民成俗之義、學者修己治人之方，則未必無小補雲。」[①]因此，他對《大學》進行了一些改動，「將《大學》分爲經（第一章）與傳（後十章）」。「經」是第一章，具體範圍是從開篇「大學之道」到「其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也」。後面十章他認爲是「傳」。朱熹爲什麼要這麼分呢？他認爲「經」是「孔子之言，而曾子述之」，「傳」是「曾子之意，而門人記之也」。

「並修改文字，另補傳一章以釋『格物』『致知』之義，名爲《大學章句》」。除了對《大學》原本做以上調整之外，他還修改了裡面的文字，同時另寫了一篇文章，專門解釋「格物」「致知」的含義，並將此文作爲「傳」的一章補充進去，修改後的《大學》名爲《大學章句》。之所以這麼做，是他認爲《大學》原本缺失了這一部分內容。因此，《大學章句》就是《大學》新本，是朱熹調整、補充內容後的版本；《禮記》裡的《大學》就成了舊本。

綜上，「蓋先儒所謂『誤本』者也」的這個「誤本」是「先儒」朱熹所說（不是二程所說）。朱熹說《大學》「舊本」是錯誤的，因此叫「誤本」。

愛始聞而駭，既而疑，已而殫精竭思，參互錯縱，以質于先生。然後知先生之說，若水之寒，若火之熱，斷斷乎百世以俟聖人而不惑者也。

「殫精竭思」：用盡精力、費盡心思。「參互錯縱」：指交互錯雜，顛三倒四。「斷斷乎」：斷然、絕對。「百世」：一世爲三十年，百世就是三千年。

「愛始聞而駭」，我徐愛一開始聽到陽明先生用的《大學》是舊本，不是新本，感到非常驚駭。「既而疑，已而殫精竭思，參互錯縱」，先生竟然不用公認的權威新本，而是用錯誤的舊本，這裡面想必沒有那麼簡單，我開始思考、懷疑起來：到底是新本對，還是舊本對？對於這個問題，我徐愛也糊塗了。我費盡心思地對比、鑽研這兩個版本，一會兒認爲新本對，一會兒覺得舊本對，糾結來糾結去，把我弄得焦頭爛額、筋疲力盡，最後越搞越錯綜複雜，越搞越顛三倒四，也沒搞出個所以然來。這有點兒像王陽明當年格竹子，連續格七天，絞盡腦汁，最後革出病來一樣。徐愛現在不是格竹子，他是格新舊版本，雖然還沒到生病的地步，但好像已經在病的路上了，照這樣發展下去，他非跟王陽明當年一樣要格出病來不可。怎麼辦呢？「以質于先生」，太好了，先生回來了，趕緊去問問他。

「然後知先生之說，若水之寒，若火之熱」，我聽了先生的解說，才弄了個清清楚楚、明明白白，誰是誰非，當下立判，一點兒都不含糊，就像水之寒、火之熱一樣的分明。一言以蔽之：如人飲水，冷暖自知。「斷斷乎百世以俟聖人而不惑者也」，從此斷然不會再疑惑啦，哪怕經過百世的聖人，都能經受得住考驗。換句話說，哪怕是今後三千年誕生出一批批的聖人，他們再來看陽明先生的思想，也斷然不會有疑惑，因爲

① 朱熹：《大學中庸章句》，中國社會出版社 2013 年版，第 3 頁。

這是真理。這句話出自《中庸》裡的「質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」。意思是說儒家之禮不怕質問、不怕檢驗。因爲儒家有一個基本觀念：前聖後聖，此心同，此理同[①]。古今聖賢同一個心性，後聖看到的真理，必定和先聖看到的是同一個。這裡面談的是「經權」之「經」，「經」是千古不變的。「經」就是心性，也就是說，心性的內涵是千古不變的。雖然闡述心性內涵的術語可能會因時而變，就是說如果我們闡述心性的術語不合時宜，可以換個新的術語來表達，這沒有任何問題，但是所闡述的本質和核心——心性是亙古不變的。這個問題實際上是經權關係問題，此問題早在孟子的時候就說清楚了。到底儒學能不能變化？核心和靈魂的部分不能變，表述心性的文字部分和思想體系架構部分是可以變的。不同的時代根據不同的實際情況，而對儒學有所取捨、有所裁減，也就是所謂的與時俱進，這是沒有問題的。包括孔子本人都「刪《詩》《書》、定《禮》《樂》」，也就是在與時俱進的過程中把一些不合時代的思想內容刪除，這是被允許的，衹要最核心和最靈魂的東西不變就行。靈魂的東西是什麼？就是心性、良知、本心、道心、德性、仁。

先生明睿天授，然和樂坦易，不事邊幅。

「明睿天授」，先生的智慧是天授的，意思是王陽明是個天才。

「和樂坦易」，「和」指和藹，「樂」指健康向上，「坦」指坦蕩，「易」指容易。意思是跟王陽明交往很容易，不需要很複雜，一點兒都不累，而且無論誰走進王陽明，王陽明都會把自己健康向上的一面傳染給誰。王陽明總是有一種樂觀的態度，他不悲觀。樂觀的背後是自信，換言之，衹有自信的人才會樂觀。悲觀的人是不自信的，他對未來是沒有希望的。衹有自信的人，才對未來充滿希望，才能夠克服一切困難。這就是「和樂坦易」。你和這樣的人交往，會感到十分容易，不用花什麼心思，也就是你不會覺得累。千萬不要小看和、樂、坦、易這四個字，不要說同時做到四個，哪怕做到其中一個都不容易，而王陽明都做到了。這就是聖學貫通身心以後，一個人展現出來的該有的樣子。

不僅王陽明是這樣，任何一個聖賢都是這樣。不僅儒家的聖賢是這樣，佛家、道家的高僧、高道、真人們，也同樣具備跟儒家聖賢一樣的人格特徵，即和、樂、坦、易。反過來說，我們可以用「和樂坦易」來區分聖人與凡夫。衹要這個人是真聖人，真有所得，真有所成，真有道行，那麼他的人格特徵中一定具備這四個特點：和、樂、坦、易。反之，如果這個人不具備這四個特點，那麼他就是一個凡夫。現在很多冒充聖賢的人把自己打扮成像個得道之人，以假亂真。當你走進他時，你就用這四個字來衡量他。

第一是衡量他有沒有「和」。「和」是什麼？就是春風般的溫暖。一個「和」的人，衹要你走進他，必定如沐春風一般。如果跟聖賢相處，聖賢一定是滋養你，而不是折磨你。哪怕和聖賢說一會兒話，你都會感覺到自己的精氣神特別好！如果你和一個人待在一起，說了一兩個小時話之後，你就感覺到自己彷彿被掏空了、搾乾了、耗完了，累得筋疲力盡，而且感覺到身心錯亂、煩惱熾盛，那麼這個人一定是凡夫。這種感受比學問更能說服人，因爲它更直接。你不要管他說什麼，說什麼不重要，重要的是你走進他的時候，有沒有一種走進春風般的感覺？有沒有一種被滋養的感覺？如果在見他之前，你心情鬱悶，感覺到身心很沉重；跟他待了一兩個小時後，你就彷彿換了一個人，感覺到渾身充滿幹勁，神清氣爽，心情愉快。或者說，進去之前，你對一切都充滿悲觀；出來之後，你充滿了自信和樂觀。毫無疑問，你剛剛接觸的這個人一定是聖賢。不管佛家、道家還是儒家，所有的聖賢都是這樣，包括基督教的聖徒也是這樣。

普通的人，你跟他待一段時間後，感覺就像被掏空一樣，比爬了一座山還要累，渾身上下都癱軟了，沒有一點勁兒，總之是一個字：累！在此，奉勸你遠離那些讓你感覺到累的人，他是來消耗你的，他是來折磨

① 「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。」（〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，中華書局 1980 年版，第 388 頁。）

你的，他就像吸血鬼一樣是來吸乾你的，他會吸乾你的精力，吸乾你的好心情，吸乾你的精氣神。總之他是一個窮人——這個「窮」與財富多少無關，與他銀行裡的存款多少無關。他是一個生命中的窮人，一個精神中的窮人。要遠離這種窮人而親近富人。這個「富人」也不是指銀行裡存款多的人，也許他比窮人銀行裡的存款還要少，但是，他是生命中的富人，他是生命中的充實者、陽光者。這樣的人纔是你的貴人。富必貴，所以叫「富貴」。對他本人而言是「富」，對你而言是「貴」。爲什麼說他是貴人？因爲他能讓你從一切悲觀中走出來，從一切空虛中走出來。本來你在走進他之前，感覺到自己很空虛；一走進他，你就感覺到自己很充實，就像充了電一樣。這樣的人，你要多親近、多接觸。所以叫遠窮人、親富人。所有的聖賢都是你的富人和貴人。因爲所有的聖賢都可以讓你產生充實感，他能提陞你，照亮你，溫暖你，這樣的人當然是你的貴人，尤其是在你低谷、迷茫、筋疲力盡的時候，更加需要走進這樣的人。

印度人把走進貴人、走進富人、走進聖賢而得福，稱爲「Darshan」。在印度，「Darshan」是一個傳統，衹要有機會、有時間了就趕緊去找聖人，提陞自己，照亮自己，溫暖自己。這樣，你這一生就會走得很好。如果你感覺到比較黑暗、勞累、疲倦，那趕緊去找聖人，幫你消除疲倦，補充精神，提陞情緒。這很重要！

我們中國儘管沒有「Darshan」這個詞，但有親近聖賢的教導。儒家教導我們一定要遠小人、親君子。親君子就是梵語中的「Darshan」。不過古人一直沒有說清楚我們爲什麼要親聖賢或親君子。親君子就是要提陞我們，充實我們，照亮我們，更新我們。親君子並不是說一定要從君子那裡獲得多少言語上的教導。哪怕衹是在一起說閑話、嗑瓜子、喝杯茶，衹要有機會能夠親近君子，一段時間以後，我們的身心就會被淨化、提陞，這是非常好的。這也是儒家一再提倡我們要親君子的原因。衹要有時間有機會，我們就去親近君子。如果有聖賢那就更好了，我們要常親近聖賢。這僅僅是就「和」而言。

第二是衡量他有沒有「樂」。走進聖賢，一定會給你帶來難以言喻的快樂感和幸福感。衹要跟聖賢待在一起，你想煩惱都難，大部分的時間你都會體會到莫名其妙的快樂。——你的幸福感在蹭蹭地提陞，連你自己都說不清爲什麼會這樣。就是聖賢會給你帶來難以言喻的快樂和幸福，不衹是一個聖賢如此，而是所有的聖賢都如此。

如果一個人不能給你帶來快樂感或幸福感，卻說自己是聖人，那麼他一定是騙子，你得趕緊遠離他！這種判斷比用言語判斷還準確。用言語判斷容易出錯。假如他給你背一段聖賢的話語，就會讓你不知所措，你不知道他是真聖賢還是假聖賢，那麼你就要用感覺和體會來判斷，斷然不會錯！千萬不要從外表判斷，因爲幾乎所有的假聖賢都比真聖賢更加道貌岸然，都到了以假亂真的地步。如果他不這麼做，又怎麼能唬人呢？真聖賢反倒不在意外表，往往「不事邊幅」，吃穿隨意，不是特別講究。因此，你從表面上是判斷不出來的，用言語也無法判斷，除非你的良知彰顯。因爲良知可以知善知惡、知是知非，在良知很穩定、很鞏固、很成熟的情況下，他一說話，你就能立即知道他是真聖賢，還是假聖賢。但是當你的良知沒有彰顯出來的時候，普通人如何判斷呢？用「和樂坦易」四個字來判斷，最準確、最直接、最有效，絕不會出錯，無一例外。

第三是衡量他有沒有「坦」。和聖賢溝通、說話時，你會發現他們都是坦坦蕩蕩的，都是無隱曲也無隱私的。反過來說，有隱私的就不是聖賢。處處藏著掖著的人，你離他遠一點兒。我從十八歲就出來拜師訪友，總結出一個經驗：如果你去拜訪某個人，他明明有某個法，但他就是不想傳給你，或者說傳的時候不利索，說話吞吞吐吐，做事遮遮掩掩，這樣的人斷然不是大成就者，最多也就是一個小成就者，甚至沒有任何成就。一個真正的君子或聖賢，對學生、對弟子、對朋友，永遠都是坦坦蕩蕩，保持敞開，知無不言，言無不盡，他絕對不會藏著掖著，絕對不會遮遮掩掩。衹有小人才是「常慼慼」。什麼叫「慼慼」？就是說話躲躲閃閃、藏著掖著、賊眉鼠眼的樣子。

以後無論你向誰求學問，衹要這個人不坦蕩，你就遠離他。因爲他是小人，不是君子。像王陽明這樣的君子，衹要你走進他，他一定是知無不言，言無不盡。無論是他的情感、他的知識，還是他的見地，一切的一切都是坦蕩的。無論你問他什麼都可以，因爲他沒有隱私，所以他沒必要遮遮掩掩。一個內心強大和光明的人，犯不著隱瞞什麼。衹有內心黑暗和狹隘的人，才會呈現猥瑣之狀，整天在陰暗中搞小動作。君子都是坦坦蕩蕩，把家裡所有的大門都對你敞開著：「看，我家裡就這樣。」

陳獨秀創辦的《新青年》[①]雜誌曾經一度實行同人編輯制度。所謂「同人」，指既是編輯同時又是譔稿人。《新青年》的同人編輯前後共有八位，按照輪值編輯順序依次是：陳獨秀、錢玄同、劉半農、陶孟和、沈尹默、胡適、高一涵、李大釗。[②]每一期的《新青年》即將開編的時候，編輯也即作者們就舉行編輯會，商定這一期的稿件。雖然魯迅當時不在同人編輯之列，但他的文筆早已得到雜誌編輯部的一致認可，因此，他常常受邀出席編輯部的編前會議。由於經常在一起開會，時間久了，相互之間就非常熟悉。後來，魯迅對胡適和陳獨秀兩人有一個評價：

其時最惹我注意的是陳獨秀和胡適之。假如將韜略比作一間倉庫罷，獨秀先生的是外面豎一面大旗，大書道：「內皆武器，來者小心！」但那門卻開著的，裡面有幾支槍，幾把刀，一目瞭然，用不著提防。適之先生的是緊緊的關著門，門上粘一條小紙條道：「內無武器，請勿疑慮。」這自然可以是真的，但有些人——至少是我這樣的人——有時總不免要側著頭想一想。（魯迅《且介亭雜文・憶劉半農君》）[③]

魯迅是這樣描述陳獨秀的：大門敞開，門外高豎大旗，旗上用大號字題寫——「內皆武器，來者小心！」這就是陳獨秀的性格。這個表達的是什麼呢？君子坦蕩蕩。我始終把大門敞開著，讓你看我家裡都有什麼東西——好的與不好的都讓你知道，我還怕你看不清楚，專門給你貼了個紙條，而且用的是大號字來寫的。胡適（也即胡適之）又是什麼人呢？大門緊閉，而且只在門上貼一張小紙條，上面寫著幾個蠅頭小字：「內無武器，請勿疑慮」。意思就是不想讓你看他家的東西。所以，魯迅諷刺人特別有意味。他把兩人放在一起比較，說陳獨秀是用大號字寫在大旗上，而胡適弄個小紙條貼在門上，寫上小小的幾個字。寥寥數語就把兩人的性格特別形象地說了出來。實際上，魯迅並沒有說胡適是個小人，但是其中的味道你細品一下，品著品著，就會品出來：這不就是個小人嗎？而陳獨秀呢？乃真君子也。就是真正的君子就像陳獨秀這樣坦蕩磊落。

不僅陳獨秀如此，王陽明也如此，包括中國古代的大禪師在內的所有聖賢都如此。你和他們相處，就感覺到他們所有的大門都是敞開的，沒有一扇門是關閉的。他們沒有任何隱私、隱曲，沒有任何不可告人的事情。「君子坦蕩蕩」被他們詮釋得特別好。

第四是衡量他有沒有「易」。瞭解了和、樂、坦三個字的意思之後，就很容易理解「易」了，它的意思是不累、容易。和聖賢、君子交往起來特別容易，特別順暢，一點兒都不累，不會彆扭，不會顛三倒四。在他們那裡，是就是是，非就是非，清清楚楚，明明白白。跟這樣的人相處，根本不需要花任何心思去應付他。如果不瞭解聖賢的這個特點，你在見到他之前，心裡可能會想：「我要準備好一些說辭，我要有一些心理準備。」其實這些都是多餘的，根本不需要。你把聖賢想得太複雜了，認爲聖賢都像凡夫那樣複雜，因此，你做了很多思想准備。但是，走到聖賢這裡時你纔突然發現，你做的這些準備根本用不上。因爲你和他們交往太容易了，沒有一點兒約束感、拘束感，想說什麼就說什麼。可能剛開始時，會有一些拘束感。一旦走進他們的生活，你就會發現，他們不僅不會給你帶來緊張，反過來還會解除你已有的全部緊張。你越和他們相處，

① 《新青年》綜合性月刊，「五四」時期倡導新文化運動、傳播馬克思主義的重要刊物。1915 年 9 月創刊於上海，由陳獨秀主編。第一卷名《青年雜誌》，第二捲起改名《新青年》。1916 年底遷至北京。從 1918 年 1 月起，李大釗等參加編輯工作。1926 年 7 月休刊，共出十一卷六十三期。
② 參見謝艾雯（中國人民抗日戰爭紀念館編研部）：《〈新青年〉同人編輯的不同人生》，載《新京報》電子報，2021 年 2 月 22 日。
③ 魯迅：《魯迅全集》第六卷《且介亭雜文》，人民文學出版社 1973 年版，第 75 頁。

你的身心就越放鬆——從外到內層層放鬆，最後達到一種高度而全面的鬆弛狀態。和聖人相處就像郊遊一般放鬆，彷彿你來到郊區踏青，融化在了大自然中，感受到前所未有的放鬆一樣。

如果你和某個人相處，越相處越繳繞，越相處矛盾越多，衝突越多，隔閡越多，這就說明這個人不是聖賢、不是君子，你要盡快遠離他。人與人之間的關係，是我們內在的一種外化。通過和某個人關係的複雜程度，你就能判斷出這個人內心的複雜程度。如果你和一個人越相處越複雜，就證明這個人內心深處很複雜。如果一個人內心深處很複雜，充滿了各種衝突和繳繞，那這樣的人就是沒有智慧的人，就是低級的人。你和這種低級又沒有智慧的人相處，只會越來越累，越來越消耗自己。既然如此，還要和他相處幹什麼呢？最好遠離他。要和容易相處的人交往。越容易相處的人，智慧越高，這是千古不易之理。所以我們要多和容易相處的人交往，這對我們大有裨益。

總之，王陽明具備聖賢獨有的四大特徵，且每個特徵在他身上都不是只表現出一點兒，而是都表現得淋漓盡致。這就是「和樂坦易」。

「不事邊幅」，就是不講究服飾儀容或不拘小節。其實所有聖賢都「不事邊幅」，因爲他們有更重要的事情要做，不願意把寶貴的時間放在梳洗打扮上。我年過半百，活了半輩子，在此告訴大家一個人生體驗：無論男女，凡是在生活中整天花時間梳洗打扮的，一輩子斷然沒出息。至於演員這種特殊群體就另當別論，他們不在我們討論的範圍之內，因爲他們是出於職業需要，每天都得化妝。這裡只討論我們的日常生活，不要把寶貴的時間過多浪費在梳洗打扮上。一個人的時間和精力是非常有限的，他如果把時間和精力都放在梳洗打扮上，就沒有時間和精力用到學習和別的事情上，所以，他這一生肯定沒出息。反之，一個把心思放在學習和做事上的人，他在梳洗打扮上一定不會太在意，差不多就可以了。這就是「不事邊幅」。這樣的人才會有點兒出息。這應該是一個顛撲不破的規律。如果你想在聖學上有所造詣，想在下半生過一個不一樣的人生，從現在開始，在梳洗打扮上少花一點兒時間，不要花上三五個小時，更不要一天到晚都在那裡描眉畫目。如果你還把很多時間用在裝扮外表上，那你就沒救了！古往今來，沒有一個聖賢會把大量時間花在梳洗打扮上，也沒有一個聖賢弟子這麼做。總之，應對日常生活，衹需簡單梳洗一下，穿得乾淨整潔一點兒就行了。

我曾聽到一些女人這樣反駁：「我要是不好好化妝，不好好描眉，出去就是對不起別人，就是不尊重別人。」這純粹是一句騙人騙己的高級心靈雞湯。你們永遠不要上這句雞湯的當。根本不存在什麼不化妝出門就是對不起別人的說法。沒有人會這麼認爲。這純屬謊言。這種說法只不過是這類人想給自己長時間描眉畫目的行爲，所找的一個藉口而已。至少我從來沒有認爲若是對方不化妝來見我，就是對不起我。我反倒覺得，濃妝艷抹才是真的對不起我。你把自己弄得乾淨利落，頭發梳好，辮子紮好，服裝穿好，衹是不化妝而已，這怎麼就對不起我了？我又怎麼可能認爲你對不起我呢？你衹要把臉洗得乾淨一點兒就行了，不用濃妝艷抹。但是有的人一定要濃妝艷抹，最後都讓人認不出她是男是女是老是少來。你弄成那樣不是在考驗我老人家的眼力嗎？這種行爲才是真對不起我呢！所以千萬別相信「不好好化妝出去見人就是不禮貌」這種話，「你好好化妝」才是不禮貌。

人衹要大大方方、朴朴素素的就行了。不要找那麼多藉口，不要耍那麼多花樣。做人朴素一點兒，沒有絲毫壞處。別追求那些花裡胡哨、奇奇怪怪的東西。真正的聖賢絕不會做這些華而不實的事情，衹有俗人才那麼做。爲什麼？說到底還是因爲他不自信，內心空虛。這就像毛澤東在《改造我們的學習》一文中引用明初才子解縉的那副對聯說的一樣：「牆上蘆葦，頭重腳輕根底淺；山間竹筍，嘴尖皮厚腹中空。」[①]它是嘲諷普通人也就是凡夫就像竹筍一樣，腹中空空，裡面什麼都沒有，但是嘴尖得很，就是嘴犟或嘴硬。我們不要當「嘴尖皮厚腹中空」的凡夫。一個內心強大或內心充實的人，一定不在乎外表。衹有內心空虛的人，才會

① 鄒雷：《南京歷代楹聯》，南京出版社 2016 年版，第 12 頁。

整天描眉畫目，才會那麼注重外表，就怕別人瞧不起他。其實，這是欲蓋彌彰，他越是這樣，不就越是在告訴所有人他腹中空空嗎？要是腹中不空，他那麼在意外表幹什麼呢？說到底，還是因爲他腹中空空。這些腹中不空的聖賢們，他們纔不會在意外表，因此叫「不事邊幅」。

人見其少時豪邁不羈，又嘗氾濫於詞章，出入二氏之學，驟聞是說，皆目以爲立異好奇，漫不省究。

「二氏」：佛家與道家。「驟聞」：猛然聽聞王陽明的學說。「目以爲」：看待成。「立異好奇」：標新立異。

現在故作「立異好奇」的人太多了，他們明明沒有真才實學，但是非要冒充學者，提出一大堆新詞、新概念，讓別人以爲自己多有學問。任何時代都有「立異好奇」的人，我們這個時代尤其多，可謂登峰造極。中國過去幾千年歷史所出現的「立異好奇」的人加在一起，都不如這個時代出現的多。這個時代，大多數學者都是胸無點墨。越是胸無點墨的人，爲了不讓別人看扁他，他就越是「語不驚人死不休」，特別熱衷於創造新名詞新概念，以顯示自己學問的高深、思想的獨到。豈不知這種行爲貽害無窮！

可以說，每天打開報紙、電視、手機，鋪天蓋地湧來的信息都是這些偽學者們的「立異好奇」。而且立異好奇的人都集中在文科領域，幾乎沒有出現在理科領域的。爲什麼呢？因爲理科容易露餡，你是真懂還是假懂，非常容易檢驗。比如，你說你會製造飛機，如果造不出來，證明你在撒謊；如果造出來了，證明你有真才實學。所以理科沒有什麼說謊的餘地。而文科就不一樣，這個領域彈性非常大，自由發揮的空間很多，所以立異好奇都集中在文、史、哲、宗教領域，尤其是宗教領域最多。

現在宗教領域裡瞎談論的人特別多。就以開悟爲例，隔三岔五地就能聽到有人說：「啊！我開悟了。」然後他就開始對「開悟」下定義了：「什麼叫開悟呢？一個問題想通了，就叫開悟。」這是胡說八道。我非常想學過去禪師的棒喝，就是手裡面拎著一根棍子，把這些人都叫到跟前來：「跟我說說開悟是什麼？」衹要他哪句話說得不對，「啪——」，禪師一棍子抽過去，他就灰溜溜地走了。隔了幾天，他又來了，說自己想通了開悟是什麼，禪師說：「好，你跟我說說，你是怎麼想通的？」他一說完，「啪——」，禪師又是一棍子打過去，非打到他「想不通」爲止。過去有很多禪師就是這麼帶徒弟的。可惜我不是禪師，不能到處打人，但是我非常想當個禪師，手裡拿著一根棍子，凡是見到自稱開悟的人，一頓暴揍，我讓他知道什麼叫「開悟」！能夠在我的棍下走上三個回合的，我保證他一定會開悟。我擔心他三個回合走不過，就被我打趴在地。

現在的學者喜歡信口胡說，想到哪裡就說到哪裡，毫不嚴肅，毫無規矩，毫無教養！你知道這些話傳播出去，會誤導多少人嗎？「文章千古事，得失寸心知」（杜甫《偶題》），你這是害人慧命，比殺人性命的罪過還要嚴重。你知不知道你在胡說？有句話叫「惡口一張，活埋天下蒼生」，你知不知道你這句話一出去，就把天下蒼生給活埋了？你知道這個罪過有多大嗎，就敢信口胡說？現在的學者真的敢。所以說，現在的人無法無天，就沒有他不敢做的事。

現在的社會，滿眼望去，全是立異好奇。我早年外出求學的時候，就被這些立異好奇給害慘了。一開始遇到個自稱大師的人，我就以爲自己真的遇到了大師，趕緊去拜訪他。後來又遇見個自稱大師的人，也以爲他是個大師，又去拜訪他。十幾二十年下來，無數次的上當受騙，不知耗費了我多少的時間和金錢。慢慢地受騙上當多了，我纔變得有智慧起來，回過頭來，才發現這些人所謂的「新學說」全是胡說八道，全是無根無據的臆說、胡說、邪說，全是不負責任的說、想當然的說、夢遊似的說。但是他們不知道這些「說」害了多少人，尤其是青少年。青少年的三觀正處於形成期，一旦你的邪說害他形成了錯誤的三觀，就斷了他一輩子的慧命，他這輩子就陷於邪說而不能自拔。這比殺了他本人還要可惡，罪過還要大。

古人立言是慎之又慎，現在的人立言是張口即來，毫無底線，毫無規矩。所有的規矩對他都是失效的，所有的底線對他都是失效的，因此這個時代的歪理邪說簡直是車載斗量，很是討厭。如果我們不練就一雙火眼金睛，幾乎沒有不上當受騙的，一旦上當受騙就是一輩子的事。

如果逐一地去反駁這些邪說，一是時間精力不夠，二是成本太高。時間精力不夠就不用說了，我們自己的事都忙不過來。成本高體現在哪裡呢？主要是文化上的事是知之爲知之，不知爲不知。明白的人，他的心跟明鏡一樣，不需要多說什麼；不明白的人，想要讓他明白簡直比登天都難，至少要在他身上花費三五年的時間，慢慢地引導他，給他抽絲剝繭，最後他纔能發出那一聲恍然大悟的感嘆：「哦！原來是這樣，我明白了。」試想一下，引導一個人就要這麼長時間，天下有多少人需要引導，得多少引導人才夠用？一個人由正入邪特別容易，但從邪入正就特別難了。一旦他誤入歧途，想要再把他引上正道，特別難。一些思想頑固、所知障嚴重的人，這一輩子都引導不回來了，衹能任由他去。有時候你越往回拉他，他還越往邪路上走，你不拉他，或許情況還能好一點兒。所以，這個事情很複雜，也很麻煩。「立異好奇」就說到這裡。

「人見其少時豪邁不羈，又嘗氾濫於詞章，出入二氏之學，驟聞是說，皆目以爲立異好奇，漫不省究。」這是在指責王陽明。大家見他少年時豪邁不羈——先學爺爺虎嘯龍吟，連父親都擔心他會學壞，後又在結婚當天沉迷於論道不見了蹤跡，還喜歡寫一些無病呻吟的詩詞文章，而且一下學道家一下學佛家，最後又從兩家出來進入儒家，種種言行實在令人難以理解和接受，因此大家一聽聞王陽明的學說，都用一種異樣的眼光來看待，認爲他在標新立異，認爲他漫不經心，沒有做深入思考，也不詳加探究。這是對王陽明的誤會，其實王陽明根本不是「漫不省究」的人，他對每一件事情都盡心盡力。

不知先生居夷三載，處困養靜，精一之功，固已超入聖域，粹然大中至正之歸矣。

「夷」：貴州龍場。「處困」：處於困境或困苦之中。「養靜」：靜心做靜定工夫。「精一之功」：指「十六字心法」中「惟精惟一」的工夫（在儒家，「功夫」和「工夫」經常混用，當指身心實踐時，用「工夫」更爲準確）。原書中，作者張靖傑給「精一」添加了一個腳註：

《尚書・大禹謨》：「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。」意爲人心自私危險，道心幽昧微明，必須精研專一，誠懇地遵行中道。

《尚書》就是《書經》。《尚書》裡有一篇文章叫《大禹謨》。「大禹」就是堯舜禹時期夏朝的開創者。「謨」：就是大禹教育別人的訓誡；在《尚書》中也是一種文體名稱，記載謀議政事的內容，「謨」這一文種相當於今天的會議紀要。

「《尚書・大禹謨》：『人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。』」這就是「十六字心法」最早的記載，換言之，「十六字心法」的源頭就在《尚書》裡。後來很多書都愛引用這個「十六字心法」。《尚書》或《書經》是我們是中華民族的第一本書（我們還有第一部詩叫《詩經》）。在第一本書也即《尚書》之前，再也沒有其他書了。因此《尚書》或《書經》是中國第一部正式用文字記載的書。

原腳註對「十六字心法」的解釋是：「意爲人心自私危險，道心幽昧微明，必須精研專一，誠懇地遵行中道。」這個解釋答非所問，尤其是後兩句，前兩句的解釋還差強人意。「人心惟危，道心惟微」這兩句在上卷中我們已經解釋過了，這裡就不再重複解釋。我們主要解釋一下後兩句「惟精惟一，允執厥中」的意思。

「惟精惟一」的意思是，我們要通過做工夫，不斷地由後天返回先天。「精」者，致也，就是極致的意思。「一」者，超越也，所以這個「一」是虛說，不是實說。它在這裡不是指數量的「一」，不是一本書、一個人的「一」。它是虛說的「一」，指先天心性，也就是那個「中」。不偏於兩端謂之「中」，謂之「一」。換句話說就是，超越二元謂之「一」，「超越二元」就是一元。「一元」的「一」也是虛說，「一元」並不

是指一個元，而是超越二元的境界。但二元的「二」是實說，「二元」就是兩邊（如上下、左右、高矮、前後等等），就是相對，就是矛盾。「惟精惟一」就是不斷地做工夫，就是「存理去欲」「省察克治」「致良知」「知行合一」的過程。所以這五個詞完全同義。

任何事情都有個極致，那麼「惟精惟一」達到極致是什麼樣子呢？「允執厥中」，就是達到大中之境。什麼叫「大中之境」？良知徹底彰顯的化境。良知與整個身心乃至天地打成一片以後的化境，就叫「允執厥中」。「厥中」就是其中、之中、達中，就是到達了天地之大本的中之境。

所以「精一之功」根本不是作者解釋的「精研專一」的意思，而是「精一工夫」，就是做存理去欲的工夫、省察克治的工夫、致良知的工夫、知行合一的工夫，不斷地從後天返回先天，最後達到大中之境，也即良知徹底彰顯的化境。再次證明現在的學者沒法談聖學，他們幾乎每一句話都是錯的。

「不知先生居夷三載，處困養靜，精一之功」，意思是這些指責王陽明「立異好奇，漫不省究」的人，只知道王陽明被發配到了蠻荒之地的龍場驛，卻不知道王陽明在這三年裡，將「處困」轉爲「養靜」，也就是把這種困境轉爲他調心、煉心、覺心的最佳環境，趁此機遇做了三年「惟精惟一」的靜定工夫。

「固已超入聖域」，通過三年的「靜定工夫」，王陽明在龍場實現明心見性，明心見性即入聖也。因此徐愛在這裡說他的先生「固已超入聖域」，這是對王陽明的中肯之論，不是過譽之詞。

「粹然大中至正」，這個「粹」指純粹。不斷地存理去欲、省察克治、致良知，最後，身心達到高度淨化。這種淨化後的身心狀態或境界就叫「粹然」。心性本身是至善、至美、至純、至淨的，因此叫「粹然大中」。爲什麼叫「大中」呢？古代的「大」不是隨便用的，在不同的語境裡有不同的含義。這裡的「大」不是指「小」的反面，而是作圓滿、極致、究竟講。「大中」是指達到了圓滿的、極致的、究竟的中。圓滿的、極致的、究竟的中就叫「至正」。「正」的字面意思是正確，延伸的意思是真理。「大中」即「至正」，就是達到了真理的極致。至正就是大中，大中就是至正，它們是同義詞。因爲大中，所以至正；因爲至正，所以大中。它們也是互爲因果的關係。這裡也可以用「粹然」來替換。因爲粹然，所以大中；因爲大中，所以至正；因爲至正，所以粹然；因爲粹然，所以大中。這三個詞完全同義，它們可以相互解釋。

「之歸矣」，達到「粹然大中至正」的境界就是我們人生的終極歸宿，也是學問的終極歸宿。這個很重要！我們現在講學、談道，不管是有意還是無意，都抹去了學問的起點和歸宿，只管傳授知識，至於知識最終把我們帶向哪裡卻避而不談。在過去，佛家、儒家、道家的老師在講學時，一開始就會明明白白地告訴你，所學的這些學問、知識、智慧起源於哪裡，最後要把我們帶到哪裡去。這樣，在首尾都清楚的情況下，我們才能更好地學習、理解這些學問。而現在的學者在談佛、談儒、談道的時候，既不告訴我們這些學問、知識、智慧從哪裡來，更不告訴我們這些學問、知識、智慧要把我們帶到哪裡去。這是非常要命的！我們學習的是被掐頭去尾的學問，不是完整的學問。實際上，學問最重要的部分就是頭和尾，而現在卻把最重要的部分砍掉，只給我們講一些乾巴巴的知識。這些知識我們應該怎麼理解呢？不知道。因爲我們不知道它的源頭，不知道它的歸宿，所以，我們不知道怎麼理解，也不知道理解到什麼程度爲究竟。因爲我們失去了源頭和結尾這兩個重要的參照系，它們被砍掉了。沒有了這兩個參照系，這個學問就懸空了，這一懸空，我們就不知道怎麼理解才叫正確，才叫究竟。

古人講學恰好相反，他們是一開始就告訴學生：我們的學問從哪裡來，最後到哪裡去。包括王陽明和他的弟子徐愛，也是如此。他們一開始就亮明學問的源頭。王陽明的學問從哪裡來？從龍場悟道中來，從明心見性中來，從心性中來。歸宿在哪裡？「粹然大中至正之歸矣」，它要把我們帶到「粹然大中至正」那裡去。所以，王陽明的學問有頭有尾，有源有歸。不僅王陽明的學問是這樣，儒佛道所有的學問都是這樣的。衹有

我們現在學習的東西沒頭沒尾。老師把一堆零碎知識教給我們，至於我們學到什麼程度，他纔不管呢。他們沒有辦法給我們一個有源有歸的完整體系、完整思想。

以後，大家要養成一種習慣，什麼習慣？當你學習某家或某個人的思想時，不管是古人的，還是今人的，首先要弄清楚這個學問的源頭來自何處。下一步再追問：這個學問的歸宿或者終點在哪裡？它要把我們帶到哪裡去？大家一定要養成這樣的習慣。如果這門學問既沒有頭，也沒有尾，那學不學它已經不重要了。如果你閑得慌就可以學一點兒，如果你沒有時間和精力，完全可以不學，因爲學了也沒有多大意義。這種習慣是必須養成的，不是可有可無的。希望我們後世所有的學者，都要養成此習慣。首先我們要搞明白此學問之源頭，再弄清楚此學問之歸宿，再來學習。我們不要盲目地學，盲目地學是沒有意義的。學到的都是一堆知識碎片，有什麼意義呢？多一個碎片、少一個碎片，其實對我們的身心，對我們的生活，對我們的人生沒有本質上的幫助、提陞和改善，純粹是在浪費我們的時間。人的一生非常短暫，用佛家的話說，叫人生無常。我們在無常的人生裡學習這種無頭無尾的碎片化知識，是學不完的，也是沒有意義的。

有頭有尾的學問就叫終極之學。我們一生必須學習一家終極之學。如果儒佛道三家都能學習，那就更好。如果我們的時間精力不夠，至少也要學習其中一家，最低限度要學習一家之中的一人。比如說儒家，儒家範圍很大，從先秦孔孟到後世的王陽明，聖賢輩出，都能列出一個長長的聖賢名單，如果每個人都學習，我們精力也不夠。所以我們至少選擇其中一人，比如說王陽明，之後一門深入。我們這一生必須選一家，必須選一人作爲自己身心的歸宿，作爲自己的歸命之學。其他的學問都是知識之學，衹有這樣有頭有尾的學問，纔是歸命之學。通俗地說，這種學問是我們的命根子，我們就指望著它把我們帶到終點了，什麼終點？「粹然大中至正」之終點。

愛朝夕炙門下。

「炙」的字面意思是烘烤，如把潮濕的衣服放在火上面烘烤叫「炙烤」，在這裡是親近聖賢的意思。儒家有個詞叫「親炙門下」，我們經常聽到儒者說「我親炙某某門下多長時間」，意思就是「我在某某門下受了多長時間的教育」。

「愛朝夕炙門下」，注意這裡的「朝夕」指從早到晚，這句話的意思是，徐愛我從早到晚接受著陽明先生的教導。真正的教導就是親炙門下，這也是最好的教導。現在已經沒有這樣的教導了，現在都是西式的課程教育方式：老師找一個房間，在裡面擺上一張桌子，然後告訴學生：「我們現在上課！」說實話，這種課堂式的教導已經丟失了很多有用的信息。真正的教導叫「言傳身教」，就是一起生活、做事，尤其是共同經歷一些起伏跌宕、涉及生死存亡的大事。如果我們能夠跟王陽明這樣的先生在一起，看看他在面對這些大事的時候，是怎樣的一種態度，怎樣的一種反應，怎樣的一種思維，怎樣的一種切入點，這種耳濡目染，會給我們極大的啟迪，這就叫「親炙」。生動的學問都是從身心中發出來的，或是在待人接物中發出來的。等到了課堂上，擺上書桌開始講課，就衹能講一些乾巴巴的知識，已經不再是生動的學問了。

不管是儒家、佛家還是道家，真正帶弟子都不是在課堂上帶，課堂上衹能講一點兒非常有限的知識，而更大的互動應該在課堂之外。師徒在生活中一起做事，一起吃住，一起經歷，這種耳濡目染比講什麼道理都有用，都生動。所以，過去的人跟師父學習，學來的都是生動的知識。我們現在在課堂上學來的知識，已經是乾枯了的知識，沒有了生命力的知識，停留在紙面上的知識。因此，我們從幼兒園到大學是學了不少知識，但那些知識都是乾枯的、沒有生命力的、與身心搭配不上的，這很麻煩。

我們現在已經沒有跟隨先生一起生活，耳濡目染地親炙先生這樣的機會了。這主要有兩個方面的原因。第一，從先生角度講，當下已經沒有像陽明先生這樣明心見性的大師供我們追隨了。即使有一兩位大師，但

相對整個國家而言，還是太少了，等於沒有。第二，從弟子角度講，說實話，現在我們全國老中青三代所有人都不會當弟子，距離當一個合格的弟子太遠了。這不是我們個人的錯，這是時代的錯在我們個人身上的反映。我們從小就沒有接受過任何一點兒關於如何當弟子、如何追隨師父、如何跟師父一起生活的教導。

我們從幼兒園開始，接受的都是集體生活的訓練：學習如何與幾十個孩子一起上學，一起吃飯，一起午睡，一起放學。我們沒有接受過如何跟隨一個明心見性的師父，如何當好一個合格的令師歡喜的弟子的訓練，就是從內到外，從起心動念到言談舉止，我們都沒有接受過這方面的訓練。即使我們的福報很好，遇到了像陽明先生這樣的大師，我們最多跟上三天，就會被他委婉地辭退：「你從哪裡來，趕緊回到哪裡去吧！」爲什麼？因爲我們不適合待在陽明這樣的聖賢身邊——包括起心動念、言談舉止、待人接物在內的每一個細節，我們都不會做，這個特別麻煩。

我們從小學了一堆從西方傳過來的十分古怪的價值觀，與我們親炙聖賢的傳統格格不入，舉幾個例子：

第一，不堪教化。比如說，在過去若是弟子做得不對了，先生可以隨便打罵他。現在帶弟子，你打罵試試！一轉身，他馬上控告你侵犯人權。結果不但沒有帶出弟子，反而惹了一身官司。現在帶弟子是罵不敢罵，打不敢打，還得像祖宗一樣伺候著他，要是什麼地方伺候不好了，他還說你虐待他，又是這樣，又是那樣。因此早在幾年前，我就給身邊人提出了一個要求：永不聘請從國外留學歸來的人。爲什麼？因爲從國外留學回來的人都是大爺，我們伺候不了。我們是找他們來工作的，而不是請個大爺、奶奶回來伺候的。他們身上都有一個毛病，動不動講人權，動不動這樣那樣，他們的價值觀全是西方的那一套。而我們這裡傳承的是東方文明，彼此之間不是老闆與員工的關係，而是師徒關係，他們把西方那一套價值觀搬出來，這個弟子就沒法帶了，師徒關係就維繫不下去了。

第二，學習態度不端正。現在我們整個一代人都不愛學習，也不會學習。先生剛講過的話，他一轉身就忘得一乾二淨。在過去，怎麼可能忘了？怎麼可能就忘了！「忘了」是什麼意思？請說清楚！什麼叫忘了？一巴掌甩過去，還能忘嗎？先生講道論學，你一轉眼就忘了，你是什麼意思？！都是少教養，欠收拾！有你這樣當弟子的嗎？！在過去，斷然不會發生這樣的事。就拿徐愛來說，要是王陽明對他講一點兒什麼東西，他絕對是刻在腦子裡，三年、五年乃至十年以後都不會忘。但對於現在的人來說，忘記先生的話好像是很正常的事情。

第三，做事不盡心。對於現代人來講，這好像也很正常不過了。但在過去，身爲一個弟子，要是在師父身邊做事不盡心，那簡直是一件比殺人之罪還要大，甚至是比天塌下來都要大的事！尤其是跟隨一位大禪師，或者是跟隨一位像陽明這樣的大儒，作爲他的親炙弟子，做事怎麼能不盡心呢？一旦發現你做事不盡心，他們一定辭退你：「居然連做個事都不盡心，趕緊滾開……，你這種大爺我不伺候。」像「做事必須盡心」這些東西其實都是最低的要求，但現在，作爲一個成年人，我們都沒有學會。在過去，灑掃應對、端茶倒水這些基本事務，七八歲的孩子都已經做得很好了；而我們已經是二十五歲、三十五歲，甚至四十五歲的成年人了，卻根本做不好。

第四，十分不瞅眼色。嚴格來說，現在的人瞅眼色的合格率都達不到百分之一，也就是百分之九十九的人極度不瞅眼色！他不知道該怎麼站、該怎麼坐，也不知道什麼時候該站、什麼時候該坐、什麼時候該幹什麼，衹是杵在那裡發愣，還等著師父給他倒水喝，等著師父給他搬凳子坐，等著師父給他做飯吃，等等等等。你問他爲什麼等著師父給他做飯，他就說：「先生，我不會做飯。」不會做，那就等著先生做好給他吃唄。

類似這樣的細節，還有太多太多，都說明我們不適合當弟子。總之，我們現在的行站坐臥、待人接物的每一個細節都沒有規矩，嚴重不合格！在過去，比如徐愛跟隨陽明先生外出，作爲弟子，他得隨侍在先生身邊，伺候先生的飲食起居，處理各種瑣碎事務。過去出行需要駕駛馬車，先生出門，弟子得爲師父駕車；到

了目的地，駕車人得趕緊拿出一個墊腳的凳子，放到車後的地面上，方便先生下車。總之，很多很多細節都要注意。現在，師父在旁邊講話時，弟子還在那裡玩著手機，甚至師父呼喚弟子了，弟子都不會立即放下手機，詢問師父有什麼事情交辦，而是說：「師父您等一下，我發個信息，馬上就好。」太多細節都太不合格了！因此，不要怪我們這一生遇不到像王陽明這樣的先生，即使遇到了，也會被我們折騰沒的。因爲我們與師父無法和諧相處，我們總是不瞅眼色，做出很多忤逆師父的事來，最終，師父找個藉口就把我們辭退了。也就是說，在道統傳承方面，我們沒有受過一點點的訓練，我們根本不會當弟子，從起心動念到言談舉止，所有的事情都不會做。

那麼，如何當一個道統的弟子？可以細分爲三類：當儒家弟子、當佛家弟子和當道家弟子。這裡面又因爲學派的不同，而在細節上有很多不同的地方。儒家有儒家的習慣和風格，佛家有佛家的習慣和風格，道家有道家的習慣和風格，你還要再具體學習各自學派的習慣和風格，才能當好相應學派的弟子。但儒家、佛家、道家有一個共同的觀念：身爲學生或弟子，務必做到令師尊歡喜。就是讓師長們一看到你就高興，若是半天見不著你，就到處找你說：「哎呀，怎麼不見某某了，他去哪兒了？」身邊人回答說出去買東西了。沒過多久又問：「某某怎麼還沒回來呀？」就如同孔子對待顏回那樣，師長對你有一種期盼，一見到你就很高興，就有講不完的話，一講就是一天。

「令師尊歡喜」這一句話，可以說當今幾乎所有人都做不到。著名水稻專家袁隆平[①]院士有一次接受中央電視台的採訪，主持人就問他：「您現在還帶學生嗎？」袁老說話比較直爽，說：「我現在都不帶博士生了，關門啦！」主持人追問：「爲什麼不帶了？」袁老回答：「帶博士生，辛苦得很！你要指導他搞實驗，要修改他的論文，這麻煩得很！死腦細胞的！還是研究水稻比較簡單。」[②]就是從精神到肉體，都得伺候著他們。後來因爲年紀大，伺候不動了，所以不帶了。袁老算是說出了博士生導師的心酸。不知道的人，還以爲博導有多麼光鮮，其實博導就是一位變相的高級保姆。作爲一名博士生導師，他不僅要指導學生做實驗、譔寫論文，如果學生不會找資料，他還得親自到圖書館幫著找，找到資料後還要叮囑學生：「你需要的素材在某份資料或某本書的第幾頁，我都給你找好了，你千萬別忘了啊。」

現在就是這種情況，你說如何帶弟子？帶弟子就是給他當高級保姆，他什麼都不會，從生活到學習，到寫論文，一切都需要導師管。要是不管，他就癱瘓了，就畢不了業。這樣的人假設去傳統的先生門下，最多三個小時，不被亂棍打出來才怪呢！哪有這樣當弟子的？

所以，現在從普通家庭出來的人，無論是來自農村還是城市，都極度缺少教養。不是一點點地沒有教養，而是極度沒有教養，而且是在衣食住行、言談舉止的每一點上都極度缺少教養。我們現在這一代人可能是中華民族歷史上最沒有教養的一代人，腦子裡裝了一堆歪理邪說，搞不清他究竟是中國人還是西方人，也搞不清他究竟是古代人還是現代人。明明是中國人，但是他的腦子裡裝了一堆西方的價值觀，動不動就扯人權啦，又是這樣又是那樣的，亂七八糟；說他是西方人吧，他又長著中國臉、講著中國話；說他是古代人吧，他把古人的美德學來也可以，但是他又學不來；說他是現代人吧，他做好一個現代人也行，但是他腦子裡裝的全是陳腐、過時的東西。這就是我們經常說的，這一代人是「四不像」——不中不西，不古不今，滿腦子都是顛倒錯亂的東西，特別麻煩！這都是從小沒有受過系統教育、系統訓練導致的。

在過去，不管是儒家、佛家，還是道家，都有一套非常完備的系統訓練流程。從三四歲的灑掃應對開始訓練，一直訓練到成爲大師，整個流程非常完備。你衹要從小接受這套流程的訓練，一直成長到二三十歲，

---

① 袁隆平（1930—2021），漢族，生於北京，江西省九江市德安縣人。享譽海內外的著名農業科學家，中國雜交水稻事業的開創者和領導者，中國共產黨的親密朋友，無黨派人士的傑出代表，「共和國勳章」獲得者，湖南省政協原副主席，國家雜交水稻工程技術研究中心原主任，中國工程院院士，被譽爲「雜交水稻之父」。

② 《「90 後梗王」袁隆平》，「共青團安順市委」微信公眾號，2019 年 10 月 11 日。

就能成爲一代宗師或大師。但是現在，這套訓練流程已經沒有了。現在在學校裡，老師只教你們一點兒乾巴巴的知識，也就是只教書不育人。所以，就做人而言，你們的起心動念、言談舉止、行站坐臥、待人接物等各個方面，全部是失敗的。你們開口就錯，開口就欠抽。其實，你們沒有仔細留意你們每天都在說什麼。要是用一台攝像機，把你們每天說的話錄下來，然後播放給自己看，你們都會覺得非常丟人，覺得自己說出的每一句話都少教養，每一句話背後都包含著一些令人十分討厭的觀念和態度。

因此從嚴格意義上講，我們這一代人無法傳承文明，因爲我們整個身心內部橫撐豎架，支離破碎，亂七八糟，一塌糊塗，身心的所有運作都不在正道上，都在歧途中。在這種情況下，我們既無法合格地繼承佛家，也無法合格地繼承儒家、道家，總之無論繼承哪一家都是不合格的。

所以，徐愛「朝夕炙門下」有兩個方面的原因：一是王陽明身上確實有太多值得他學習的地方，二是徐愛具備了作爲一個優秀弟子的品質。這兩個方面缺一不可。要是王陽明身上沒有作爲一代聖賢的學養和品質，徐愛也不會跟隨他；要是徐愛各方面都很差，估計要不了多久，就會被王陽明找理由支走。而徐愛之所以這麼優秀，是因爲他從小就嚴格地接受了儒家這一套道統流程的訓練。

因此，我們中國要想成爲一個文明鼎盛的國度，要想保有一代勝過一代的文明傳承，首先應該從灑掃應對、言談舉止開始，一點一滴地規範、訓練我們國人，而不是像現在這樣野生野長。現在幾乎所有中國人都是野生野長出來的，這是只教書不育人的惡果。包括父母、老師在內的所有人都不培育我們，衹是給我們腦子裡面塞一點兒乾巴巴的知識，所以，我們都是受害者。等我們長大了，結婚生子了，我們又去禍害我們的孩子。就這樣，父母禍害我們，我們再禍害孩子，一代一代地禍害下去，而不是一代一代地傳承下去。過去是「詩書傳家」，現在是「野生野長傳家」，父母是野生野長的，他們把野生野長的風氣傳給我們，我們又野生野長，然後再把野生野長的風氣傳給孩子，我們傳的很多代都是這樣的情況。

總之，過去是「詩書傳家」，現在是「亂七八糟傳家」，不知道傳什麼的傳家，都是把一些利己的功利主義思想傳給孩子，還美其名曰「我爲孩子好」。我們現在根本就不知道如何纔是真正對孩子好，如何是害了孩子，我們根本就分不清楚是非對錯，因爲我們的良知沒有呈現出來。衹有良知才能不慮而知，知是知非，知天知地。因爲我們的良知沒有呈現，所以我們分不清是非對錯，不知道什麼是好、什麼是壞，完全憑著自己的想當然，把滿腦子的功利主義傳給孩子，而根本不是像儒家實踐了幾千年的詩書傳家那樣，把道德、仁愛、詩書傳給孩子。把道德、仁愛、詩書傳給孩子，纔是真正的「我爲孩子好」。

文明必須在家庭中傳承，在家庭中傳承才是最好的傳承方式。文明不進入家庭，就不是真文明，真文明必須進入家庭中，必須進入生活中。文明衹有進入家庭中，才能進入生活中；反過來說，衹有進入了生活中才能進入家庭中，因爲生活就是在家庭中進行的。現在從西方傳過來的所謂的文明文化，是一個架空了的文明文化，它只深入到了教室中，沒有深入到生活中，也沒有深入到家庭中。儒家、佛家、道家等中國傳統文化纔是真正的生活中的文化，是真正的家庭或家族中的文化。過去，中國傳統文化都是父傳子，乃至於兄傳弟、姐傳妹，總之是一代一代地在家族中往下傳，這就叫「詩書傳家」。但我們現在整個社會沒有詩書傳家已經數百年之久了。王陽明之後，整個社會的詩書傳家就中斷了百分之八十。到了清朝時期，還有幾個大家族仍然保持著詩書傳家的傳統，但就整個社會而言，幾乎等於沒有了。到了「五四」之後，詩書傳家是百分之百中斷了，連最後的幾個大家族也不再詩書傳家了。「五四」到現在，已經有一百多年了，這一百多年來，整個社會再也沒有那種「積厚之家」了。

思想、文化、風氣就像酒一樣，有一個醞釀過程，需要很多代人一點兒一點兒地積纍。一代人都不行，一代人時間太短，不足以醞釀出深厚的思想文化來，必須有幾代人的積纍沉澱才可以。王陽明的家族就是經過很多代人一點兒一點兒的醞釀，到了王陽明這裡，才開出了這一朵大花，結出了這一個大果。從上卷的《王

陽明評傳》中可以看到，在王陽明之前，他們家族至少有六代人在醞釀，不斷地醞釀、不斷地醞釀，就像滾雪球一樣，不斷地滾動、不斷地滾動，最後滾到王陽明這裡，才滾成一個大雪球。所以，思想文化的醞釀，一代人的時間是不夠的。古人說「書到今生讀已遲」，就是說，你今生再來匆匆忙忙地讀書，已經遲了。應該從前幾代就開始讀書，一代讀一點兒、一代讀一點兒，不斷地積纍沉澱，積纍到了一定時候，量變就引發質變。

而我們現在呢，一代、兩代的積纍都沒有，根本不給知識、思想、文化以足夠的醞釀生發的時間，也就是說我們沒有詩書傳家的意識，我們都是極度地急功近利。就以讀書爲例，最多讀上三年，就迫不及待地要拿這個知識來換錢，也就是要趕緊畢業，找工作，等等。不要說給幾代人的醞釀期了，現在就是一代人的醞釀期都不給，只給三兩年或者更短的醞釀期。所以，我們就孕育不出真正偉大的思想和文化來。也因此，這個時代，即使偶爾有點兒小靈感、小觀念，都是非常低級而幼稚的，沒有像陽明心學這樣成熟老辣、體系完備、宏大深刻的思想體系誕生。陽明之後，再也沒有這樣的思想體系以及思想大師誕生了，尤其是「五四」之後，就更是沒有了。這與詩書傳家的傳統之中斷直接相關。沒有思想大師誕生的原因就是我們沒有給思想提供家庭的土壤和連續幾代的詩書傳承的醞釀。這個原因導致現代人的思想越來越淺薄，已經淺薄到依靠「雞湯文」來活著的程度了。整個中華民族十四億人口，居然靠一堆雞湯文來支撐和活著，而不是靠厚重的文明和文化在支撐和活著，可見我們的思想貧瘠到了何等的程度，都貧瘠到了快要趕上歐美的程度了。

歐美國家沒有悠久的歷史，人家的思想貧瘠、偏激是說得過去的。可我們不是一個沒有歷史的國家呀，而是一個有著五千年輝煌文明史的國家呀，但是現在我們國人思想領域的淺薄程度、幼稚程度、荒涼程度，已經快跟歐美平齊了，尤其是快跟那個沒有歷史的美國平齊了。這是一個何等荒唐與糟糕的現象！其根本原因就在於我們沒有了自己的文明的傳承，沒有了詩書傳家、師徒授受、親炙於師的傳統。

這個「親炙於師」還得像徐愛這樣，要長期朝夕地親炙才可以。如果我們是一個十分好學深思的合格弟子，身心處在敏銳的狀態，眼觀六路、耳聽八方，那麼在陽明這樣的頂級大師面前，最多三年，我們一定會被鍛造成一個大才。這是一定的，就像徐愛這樣。可惜，徐愛早死，他比陽明死得還早。如果徐愛不早死，他一定會成爲陽明的衣缽傳人，會大大深化、發揚陽明的思想。如果他不早死，陽明心學這一「王學」很可能會發展成「王徐之學」，也就是「王學」與「徐學」之合稱。但很遺憾，徐愛三十多歲的時候就得病去世了。徐愛是陽明最得意的弟子，所以他的去世令陽明十分傷感。這一點非常像顏回之於孔子，顏回的去世也令孔子十分傷感。失去了徐愛之後，陽明心學雖然還有王龍溪（陽明的直傳弟子）和羅近溪（陽明的三傳弟子）[①]這「二溪」在傳承，但與徐愛相比，兩人的水平就差遠了。陽明去世之後，儘管他們也在極力地弘揚陽明心學，但由於他們自身的學力、能力有限，所以弘揚了一生也沒見有多大起色，最後就不了了之了。因此，陽明歿後，陽明心學沒有得到長足發展，原因就是他沒有得意的弟子、傳人，唯一得意的傳人徐愛還早死了。這是陽明心學的不幸。如果陽明多幾個像徐愛這樣的弟子，陽明心學在陽明身後一定會迎來一個輝煌、深入的發展時期。那麼，陽明心學的傳播史、發展史又會是另外一番樣子，而不是像現在這樣迅速式微，乃至消失。

但見先生之道，即之若易而仰之愈高，見之若粗而探之愈精，就之若近而造之愈益無窮。十餘年來，竟未能窺其藩籬。

第一句話脫胎於《論語》：「顏淵喟然嘆曰：『仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。』」（《論

① 羅近溪即羅汝芳（1515—1588），字惟德，號近溪，師從王艮弟子顏鈞，是王陽明的三傳弟子，也是泰州學派的代表人物。後人把王龍溪與羅近溪并稱爲「二溪」，認爲其學以陽明學爲根基，爲王門正宗。唐君毅、牟宗三都對「二溪」做過較深研究，並給予了較高評價。

語・子罕》）[①]孔子的弟子顏回用「仰之彌高，鑽之彌堅」來形容孔子的學問和生命。「仰之彌高」的「彌高」意爲「非常的高」。「非常的高」是多高？不知道多高，反正就是很高很高。「仰之彌高」的意思是：夫子的生命和學問往上看不到頂。那麼鑽研起孔子的學問是怎樣的呢？「鑽之彌堅」，就是孔子的思想看似簡單，但是一旦上手開始學，你就會發現它十分深奧，不是輕易就能學會和掌握的。

從古代一直到當代，我們很多人都有一個誤解，以爲孔子的思想平易近人，很容易理解，這真是大錯特錯！在很多方面，孔子的思想比佛陀的思想還難以理解。後人之所以普遍產生一種容易理解的錯覺，那是因爲孔子把「深入淺出」四個字，尤其是把「淺出」這一面做到了極致。這就讓人產生一種錯覺：挺淺的嘛，挺好懂的嘛！不就是個「仁義禮智信」嘛，很容易懂，很容易懂！你去實踐一下「仁義禮智信」試試，實踐了你就知道極爲艱難！所以，儒學是看似易實則難，貌似很容易，都是一些灑掃應對的事，但深入進去就會發現，做起來特別難。

佛學則正好相反，它是看似難，實則易；入門難，深入易。佛學入門特別難，要想進入佛學之門，既要苦讀經論，還要有高僧或明師的指點，就這樣，沒有十年八年你都是入不了門的。但你一旦入了門，掌握了它的幾條思維主線，就會發現其實佛學挺容易的，不管它橫說豎說、正說反說，你都知道它在說什麼，始終跑不出你的理解範圍。佛家有車載斗量的經論，讓人產生一種錯覺：「哎呀，佛家如此高深！它有這麼多的經論，這得學到猴年馬月去？」所以剛開始學習，我們心裡都有點兒失望，乃至絕望：「看來我學不會了，這麼多的書，這麼生澀的術語，這麼複雜的思想，簡直就像進入原始森林一樣，無從下手。」但你一旦深入進去，掌握了它的幾個竅門或者說幾條思維線索，就發現非常容易。

這是儒家、佛家各自的不同特點。因爲王陽明是儒者，他的思想當然就打上了儒家特色的烙印。所謂儒家特色，具體有以下幾點：

①「即之若易而仰之愈高」。「即」：走近。「若」：好像。剛剛接觸陽明先生的學問，感覺到好像挺容易的，但是等真正進入陽明先生門下，追隨先生學習以後才發現，他的思想是「仰之愈高」，即高不見頂，深不見底，寬不見邊。②「見之若粗而探之愈精」。表面上看，好像先生的思想挺粗淺的，但你越往裡探索，就越發現先生的思想精微無窮。③「就之若近而造之愈益無窮」。聽先生講話，好像挺容易懂的，但你越往裡深造，就越發現先生的思想無窮無盡、層層無盡。

「十餘年來，竟未能窺其藩籬。」「藩（fān）籬」：同「樊籬」，原意是籬笆，喻爲界限或屏障，在這裡是邊界、範圍的意思。好傢伙！好學如徐愛這樣的人，朝夕親炙於陽明身邊，但十多年下來，居然沒看到陽明心學的邊界。猶如一個人在大海上漂了十幾年，都沒有看到海岸，還得繼續漂，至於什麼時候才能漂到岸邊呢？不知道。徐愛在陽明的智慧海洋和生命海洋中，奮力地飄蕩了十幾年，居然沒有看到邊界。這個就太了不起了！

我們現在的人，你最多和他相處三年，很快就能知道他的邊界在哪兒了，因爲他就那兩把刷子，刷完了就江郎才盡了。王陽明可不是衹有兩把刷子，他是有二十把刷子，二百把刷子，以至於無窮把刷子。你永遠不知道他的邊界在哪兒。這就說明王陽明的身心已經徹底地融進了心性之中。因爲心性本身是無邊無際、無始無終的——空間上無邊無際、時間上無始無終，無論誰和心性融爲一體，誰就擁有心性的特徵，誰的生命就越來越無限化。而王陽明是一個高度融入心性的人，是一個高度呈現良知的人，因此，他給周圍人的感覺就是他的生命是無邊無際、無始無終的。

不僅王陽明是這樣，所有聖人都是這樣。不止儒家的聖人是這樣，而是佛家、道家，乃至基督教、伊斯蘭教、印度教、耆那教等等各家的聖人都是這樣。當他們跟本體融爲一體的時候，當他們跟心性打成一片的

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 90 頁。

時候，他們所呈現給世人或他人的生命狀態，就是無窮無盡的。他們的智慧無窮無盡，他們的愛和慈悲無窮無盡，他們的感受與體驗無窮無盡，他們的存在無窮無盡。總之，感受到的都是無窮無盡、無始無終、「其大無外，其小無內」，這是所有聖人給他們的弟子，乃至所有接觸過他們的人的共同感覺和感受。

孔子更是這樣，所以顏回稱他的夫子「仰之彌高，鑽之彌堅」。這裡的「堅」不是指艱難，而是指無窮無盡。就是你往上看孔子的生命，不知道它有多高，無窮無盡；而當你想走進他的智慧深處時，你就發現他的智慧是一層又一層、一層又一層，也是無窮無盡。你不知道孔子智慧的盡頭在哪裡，你剝一層又發現一層、剝一層又發現一層，你就這麼探索著走，儘管已經走得筋疲力盡了，發現前面還是看不到頭，還得繼續往前走。這裡，徐愛形容他的先生王陽明也是如此。「即之若易而仰之愈高」，學了十幾年，「竟未能窺其藩籬」。

世之君子，或與先生僅交一面，或猶未聞其謦欬（qǐng kài），或先懷忽易憤激之心，而遽（jù）欲於立談之間，傳聞之說，臆斷懸度，如之何其可得也！

先解釋幾個詞。「謦欬」：就是發出「哼——」這樣清嗓子的聲音，是中國人說話之前的一種習慣性假咳嗽。這類似於咳嗽，但不是病人的那種真咳嗽，真咳嗽要到醫院去治。在過去，每家都有院子，我們走進哪家去之前，要先「哼、哼、哼」幾聲，然後再說話，意思就是「有人在家嗎？我來啦！」所以，「謦欬」就是指交談之前的那個前奏。「或猶未聞其謦欬」，意思就是很多人連陽明先生說話之前的咳嗽聲都沒聽到，進一步講就是這些人連跟陽明先生見一面來交談一下的機會都沒有，僅僅是聽別人說起過陽明先生。「或先懷忽易憤激之心」：有的人都沒有好好瞭解過陽明先生的學問，內心就先懷著忽視、憤怒而激動的排斥態度。「遽」：匆忙。「立談之間」：指站著說話的那一會兒時間，形容時間極短。「懸度」：無根據地揣測。

全句大意是：當今之世有很多學者探討陽明先生的學問，這些所謂的君子之中，有的與先生僅有過一面之交，有的連跟先生見一面來交談一下的機會都沒有，有的根本沒有心平氣和地研究過先生的學問，就先懷著忽視、憤怒而激動的排斥態度，僅僅根據一些小道消息、傳聞之論，而匆匆忙忙地給陽明先生的思想下定義、扣帽子。所以，徐愛才說「如之何其可得也！」意思就是，如果你們都抱著這樣的態度來對待陽明心學，又怎麼能夠從陽明心學那裡獲得啟迪，獲得教益呢？這是不可能的！爲什麼？因爲態度沒有擺正。

我們現在也是這樣，如果不擺正態度，僅僅憑臆斷懸度、傳聞之說，浮皮潦草地學習陽明心學或者帶著成見去學習陽明心學，我們是永遠也學不好這門學問的。

從游之士，聞先生之教，往往得一而遺二，見其牝（pìn）牡（mǔ）驪（lí）黃[①]，而棄其所謂千里者。

「牝」：雌性。「牡」：雄性。「驪」：純黑色的馬。「牝牡驪黃」是一個成語，原意指尋找好馬不一定拘泥於馬的性別和毛色，後用來比喻事物的表面現象。「見其牝牡驪黃」，就是只重其表不重其裡，只看外形不看內容。「千里」指千里馬。整句意思是：有一些人來到陽明先生身邊接受教導，但是他們不用心學習，往往領會、記住的少，誤解、遺忘的多，浮於表面而不珍惜，這就好比只看到千里馬那個不太好看的外表，就覺得它不是一匹好馬而隨意拋棄。實際上，好馬的外表未必就一定好看，你衹有親自駕馭它時，才會發現它是一匹難得的千里馬。陽明先生的思想也是這樣，儘管外表不是很美（這個「外表不是很美」包括陽明先生本人「不事邊幅」「豪邁不羈」，即穿著沒有那麼講究、性格豪邁不羈，以及陽明學問「即之若易」

① 「牝牡驪黃」，出自漢朝劉安《淮南子・道應訓》：「秦穆公謂伯樂曰：『子之年長矣，子姓有可使求馬者乎？』對曰：『良馬者，可以形容筋骨相也。相天下之馬者，若滅若失，若亡其一。若此馬者，絕塵弭轍。臣之子，皆下材也，可告以良馬，而不可告以天下之馬。臣有所與供（同『共』）儋（同『擔』）纏采薪者九方堙，此其於馬，非臣之下也，請見之。』穆公見之，使之求馬，三月而反，報曰：『已得馬矣，在於沙丘。』穆公曰：『何馬也？』對曰：『牡而黃。』使人往取之，牝而驪。穆公不說，召伯樂而問之曰：『敗矣！子之所使求者，毛物牝牡弗能知，又何馬之能知！』伯樂喟然大息曰：『一至此乎！是乃其所以千萬臣而無數者也。若堙之所觀者，天機也。得其精而忘其粗，在其內而忘其外，見其所見而不見其所不見，視其所視而遺其所不視。若彼之所相者，乃有貴乎馬者！』馬至，而果千里之馬。故老子曰：『大直若屈，大巧若拙。』」（陳廣忠譯註：《淮南子》，中華書局 2012 年版，第 664 頁。）此文最早出自於戰國列禦寇《列子・說符》，文字有一些小差別。

「見之若粗」「就之若近」等等前面提到的特點），但是你一旦深入瞭解了它，就會發現它就如千里馬一樣難遭難遇，十分珍貴和稀缺！

故愛備錄平日之所聞，私以示夫同志，相與考而正之。庶無負先生之教雲。

「備錄」：詳細記錄或全部記載。「相與」：相互。「考」：核查。「正」：訂正。「庶」：儒家經常使用的一個詞，就是「差不多」的意思。「負」：背離。整句意思爲：所以徐愛我詳細記錄平日裡聽聞到的先生的教誨，私下裡給同門看，大家也根據自己所聽聞、記錄的，與我記錄的相互核查、對照、訂正，這樣一來，就不會背離或者辜負先生的教導了。

門人徐愛書。

這是門人徐愛譔寫的一篇序言或者叫前言。下面是《傳習錄》的正文，正文從第一條起到第十四條即爲徐愛所錄，第十四條之後還有徐愛作的一個跋；自第十五條起到第九十五條爲陸澄所錄；第九十六條起到第一百三十條爲薛侃所錄。這一百三十條構成了《傳習錄》的上卷。本次陽明心學只講授上卷部分，領悟了上卷的內容，餘下的自然通達。接下來我們學習正文。

傳習錄上

【一】[①]

愛問：「『在親民』，朱子謂當作『新民』，後章『作新民』之文似亦有據。先生以爲宜從舊本作『親民』，亦有所據否？」

先生曰：「『作新民』之『新』，是『自新之民』，與『在新民』之『新』不同，此豈足爲據！『作』字卻與『親』字相對，然非『親』字義。下面『治國平天下』處，皆於『新』字無發明。如云‘君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利』『如保赤子』『民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母』之類[②]，皆是『親』字意。『親民』猶《孟子》『親親仁民』之謂，『親之』即『仁之』也。『百姓不親』，舜使契爲司徒[③]，『敬敷五教』[④]，所以親之也。《堯典》『克明峻德』便是『明明德』，『以親九族』至『平章』『協和』[⑤]，便是『親民』，便是『明明德於天下』。又如孔子言『修己以安百姓』，『修己』便是『明明德』，『安百姓』便是『親民』。說『親民』便是兼教養意，說『新民』便覺偏了。」

愛問：「『在親民』，朱子謂當作『新民』，後章『作新民』之文似亦有據。先生以爲宜從舊本作『親民』，亦有所據否？」

「在親民」：源自《禮記・大學》（古本）「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」[⑥]。

「朱子謂當作『新民』」：朱熹取程頤之意，認爲此處的「親」當爲「新」。據朱熹的改本（新本），《大學》的第一句話就變成「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善」。朱熹還解釋「新」的意思是「新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也」[⑦]（朱熹《大學章句》）。

「後章『作新民』」：這是徐愛拿朱熹的《大學章句》（新本）來問詢陽明先生，故此「後章」指朱熹《大學章句》中「傳」之第二章。「作新民」出自「湯之盤銘曰：『苟日新，日日新，又日新。』康誥曰：『作新民』」一句。朱熹解釋此「作新民」的意思是「鼓之舞之之謂作。言振起其自新之民也」[⑧]（朱熹《大學章句》）。

「舊本」：《禮記》第四十二篇文章就是《大學》，相對朱熹的「新本」來說，這就是「舊本」，也稱「古本」。

一上來，徐愛就問陽明先生，在《大學》第一句話裡，應該是「新民」正確還是「親民」正確。這是當時儒家的一大學案。朱熹認爲《大學》「三綱」也就是「明明德」「親民」「止於至善」中的第二綱——「親民」是錯誤的，正確的應該是「新民」。而之所以會出錯，原因是千百年來，大家相互傳抄，抄來抄去，最後抄錯了。既然錯了，他就要改回來。朱熹修改的根據是什麼呢？他的根據是《大學》後文有「作新民」三字。於是，他就以此爲據把前文「三綱」中的「親民」改爲了「新民」。

但王陽明認爲，朱熹的觀點是不對的，又將「新民」恢復爲「親民」。這個時候，徐愛就問陽明先生：「朱熹改『親民』爲『新民』，他這樣改似乎是有根據的，因爲在《大學》的後面章節中確有『作新民』三個字。而先生您的看法是遵從舊本，即把『新民』又改回『親民』，您這樣做，也有什麼根據嗎？」

---

① 自此條起至第一四條爲徐愛所錄。前後分別爲徐愛所作的序和跋。（原註）
② 上述引文皆出自《大學》。（原註）
③ 舜，傳說中的五帝之一。契，商朝始祖，帝嚳之子，帝堯之弟，曾助大禹治水有功，被舜封爲司徒，掌教化之職。（原註）
④ 「五教」，即父義、母慈、兄友、弟恭、子孝，爲中國古代社會的基本倫理道德。「敷」：布、施義。（原註）
⑤ 《尚書・堯典》：「克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。」「俊」通「峻」，高大的意思。（原註）
⑥ 楊天宇：《禮記譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 800 頁。
⑦ 〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《大學章句》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 16 頁。
⑧ 〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《大學章句》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 18 頁。

先生曰：「『作新民』之『新』，是『自新之民』，與『在新民』之『新』不同，此豈足爲據？」

王陽明這句話是駁斥朱熹的。王陽明是以朱熹新本中的自相矛盾，來證明朱熹的修改是沒有根據的。朱熹的新本是：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。……康誥曰：『作新民。』」[①]（朱熹《大學章句》）

《大學》後文《康誥》中的「作新民」之「新」是「自新之民」，就是完成對殷商遺民的改造革新，使之成爲周朝的新民。所以，這裡的「民」特指殷商遺民，是狹義的民眾。《康誥》是周公對康叔的告誡之辭。康叔是周文王第九子、周武王和周公的同胞弟弟、周成王的叔叔，獲周武王封畿內之康國，故稱「康叔」。西周初年，周公攝政，發生了「三監之亂」（周武王的弟弟管叔、蔡叔、霍叔領兵駐守在殷都周圍，監管治理殷商遺民，是爲「三監」。後「三監」因不滿於周公攝政，聯合商紂王的兒子武庚發動了叛亂，即爲「三監之亂」）。周公率軍平定叛亂後，把原來武庚的封地及殷商遺民封給康叔，立爲衛君，康叔就居住在黃河和淇水之間殷商的舊地上，這個封地就成了衛國。[②]也就是說，康叔這個封地的殷商遺民有很多是參與過叛亂的民眾。周公希望康叔到他的封地後，能夠製定更完善的政治制度、禮樂制度，施行更好的教育，完成改造殷商遺民這一重大的歷史使命，使殷商遺民能夠歸順周朝，成爲周朝的新民。

如果朱熹把「三綱」中的「親民」改成「新民」，「在親民」不就變成「在新民」了嗎？這個「新民」的「新」是什麼意思呢？朱熹註解的意思是，「新」爲「革其舊之謂也」，一個君子在實現了「明明德」之後，要盡可能地推以及人，影響普通民眾「去其舊染之污」。所以《大學》開頭的「民」並非特指殷商遺民，而是指廣義上的民眾。單從此背景來看，朱熹《大學章句》的「在新民」和「作新民」的「民」就不是一個意思，既然如此，朱熹怎麼能根據後面的「新民」，把前面的「親民」給改了呢？這是朱熹修改的依據不充分的理由之一。

再從詞性分析朱熹改本的「作新民」和「在新民」。「作新民」的「作」是動詞，「新」是形容詞，「民」是殷商遺民；把「在親民」改成「在新民」後，這個「新」是動詞，「民」指普羅大眾。可見，前後兩個「新」，一個是形容詞，一個是動詞，也對應不上。所以，陽明說，朱熹改的這個「在新民」的「新」字的含義，和後文中「作新民」的「新」這個「自新之民」的含義，就不是一個意思。既如此，「作新民」又怎麼能夠成爲改「在親民」爲「在新民」的依據呢？不管怎麼說，朱熹修改的依據都是不充分的。

究其根本，是朱熹沒有搞清楚《大學》古本前面的「親民」與後文的「新民」兩者之不同——背景不同、含義不同，也就是說，它們是不能畫等號的。不能因爲後文中有一個「作新民」，就要把前面的「親民」都改爲「新民」。那麼《大學》古本中的「在親民」和「作新民」分別是什麼含義，它們之間有什麼區別呢？

「『作』字卻與『親』字相對，然非『親』字義。」

駁斥了朱熹之誤後，王陽明話鋒一轉，就開始解釋起《禮記・大學》（古本）原文中「作新民」和「在親民」的含義了。徐愛問了兩個問題：第一個問題是朱熹的改本是有根據的，王陽明已經反駁了，朱熹修改的依據不充足；第二個問題是問陽明先生依照舊本《大學》，堅持不改「親民」，有什麼依據？王陽明這裡就開始跟徐愛講他堅持舊本的理由。我們先看看舊本的原文，前面提到，《禮記・大學》原文爲：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。……康誥曰：『作新民。』」

王陽明說，「作新民」的「作」字與「在親民」的「親」字纔是相對的，兩個都是動詞（這句話也在暗地裡駁斥了朱熹修改的依據，朱熹是拿「新」字和「親」字相對，本身就是錯的，應該是「作」字和「親」字相對）。雖然它們兩個都是動詞，但「作」字並不是「親」字的意思。「作新民」指振作鼓舞殷商遺民改過自

① 〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《大學章句》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 16、18 頁。
② 參見〔春秋〕孔子撰，蔡景僊譯註：《尚書》，中國工人出版社 2016 年版，第 95 頁。

新，也就是外在地製定一些政治制度、禮樂制度，提高人民的教育水平，從而實現改造殷商遺民之目的；「在親民」的「親民」指一個君子在實現「明明德」之內聖的前提下，自動自發地去親民愛人，無我地成就他人，至誠地關愛別人，毫不利己專門爲人，等等。概而言之，「作新民」的「作」字更多指統治者通過外在的各種政治、教育、禮樂制度使人們變好；「在親民」的「親」是一個君子（不限於統治者，任何一個君子都行）在實現「明明德」之內聖前提下，自動自發地「親民」也即「仁民」，不是刻意製定什麼制度去管理、糾正人們。所以，更不能因爲後文中有「作新民」，就把前文中的「在親民」改成「在新民」了。

解釋了這兩處的區別後，王陽明接著分析《大學》第一句話後面的經文，到底是在闡發「新」字呢？還是在闡發「親」字呢？因爲王陽明堅持「在親民」是對的，自然要分析《大學》的上下文，到底是支持「親民」還是「新民」。

「下面『治國平天下』處，皆於『新』字無發明。如云‘君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利』『如保赤子』『民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母』之類，皆是『親』字意。『親民』猶《孟子》『親親仁民』之謂，『親之』即『仁之』也。『百姓不親』，舜使契爲司徒，『敬敷五教』，所以親之也。《堯典》『克明峻德』便是『明明德』，『以親九族』至『平章』『協和』，便是『親民』，便是『明明德於天下』。又如孔子言『修己以安百姓』，『修己』便是『明明德』，『安百姓』便是『親民』。說『親民』便是兼教養意，說『新民』便覺偏了。」

「下面『治國平天下』處，皆於『新』字無發明」，意思是說《大學》第一句話後面的「治國平天下」這處內容，也就是「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；……」這段內容，對「新」字的含義沒有什麼闡發，那是在闡明什麼含義呢？當然是「親」字的含義。接著，王陽明再舉例說明，比如說「君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利」「如保赤子」「民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母」之類的話，都是在闡述「親」字的意思（親民愛人）。

大家學習這一段，要有很好的古文底子，特別是「四書五經」的底子，不然，你不知道他們在討論什麼。好在我之前譔寫過《〈大學〉廣義》，對《大學》全文做了註解，所以大家或多或少有一些底子，再來學習《傳習錄》就會好很多。如果沒有讀過我的《〈大學〉廣義》或其他關於「四書五經」的著作，直接來看《傳習錄》，就會如墜雲霧。所以學習《傳習錄》之前，大家需要先通讀《大學》《中庸》《論語》《孟子》等儒家經典做些準備。

「『親民』猶《孟子》『親親仁民』之謂，『親之』即『仁之』也。」這句話非常重要，點出了「親民」的本義——仁民。「『百姓不親』，舜使契爲司徒，『敬敷五教』，所以親之也。《堯典》『克明峻德』便是『明明德』，『以親九族』至『平章』『協和』，便是『親民』，便是『明明德於天下』。又如孔子言『修己以安百姓』，『修己』便是『明明德』，『安百姓』便是『親民』。」這段整體是在闡述「明明德」和「親民」，它們是《大學》「三綱」中的兩綱。下面著重解釋這「三綱」——「明明德」「親民」「止於至善」的含義。

什麼叫「明明德」？「明明德」中的第一個「明」是動詞，乃彰顯義、呈現義；「明德」就是良知，就是心性，就是先驗道德。「明明德」就是把與生俱來的良知、心性、先驗道德彰顯出來。良知彰顯出來時，一定伴隨著無相光明。爲什麼叫「明德」呢？因爲「明德」中的「明」就是無相光明，也就是說，先驗道德、良知、心性是以無相光明的形式呈現出來的。所以，「明明德」中的第一個「明」推動「明德」這個無相光明進一步地彰顯出來。

在無相光明彰顯出來的過程中，我們慢慢地就會隨之出現一種認知，這個認知就是「民胞物與」[①]。所謂「民胞物與」，就是人民百姓是我的親兄弟姊妹，而萬物皆與我爲同類，通俗地說就是我與天地萬物、與所有人爲一體。就現象上而言，以一個凡夫的角度來看，我們和萬物、他人的確沒有任何關係。但當那個無相光明呈現到一定時候，從本體或良知、心性的角度看，我們就會發現，我們和所有的事物都有著永遠不能割裂的直接的關聯，彼此是一體的，這叫「與天地萬物爲一體」。我們不光與天地萬物是一體的，與所有人也是一體的。

什麼叫「親民」？當我們實現了「明明德」，無相光明充分彰顯出來的時候，我們就會由衷地生起利他的衝動，用佛家的話說，叫生起了慈悲心。儒家沒有慈悲心的說法，它叫良知之心、仁愛之心、一體之心、「民胞物與」之心。「民胞物與」意思就是我們是一體的，我們比親兄妹、親父子、親母女還親。當我們油然生起這樣的感受與認知後，就會發自內心地去利益他人，因爲這個時候我們認識到了利他即利己。因爲他人就是我們的另外的一種存在形式，如果把他人都利益了，就是最直接、最深刻、最終極、最究竟的利己。因此，我們就從內心深處生起愛人之心，也就是生起慈悲、博愛之心。這個「愛人」就叫「親民」。而「愛人」「親民」就是利他。所以，「愛人」「親民」「利他」三者完全同義。

「愛人」的「愛」是慈悲、博愛之意。這個愛不是後天造作之愛、勉強之愛、有爲之愛、有限之愛、功利驅動之愛、私心驅動之愛。後天造作的種種愛不是真愛，也不是儒家追求的愛。儒家追求的愛是發自內心的、積極主動的、無我之下的、沒有任何私心私慾前提下的真誠相愛，也就是真誠的慈悲心、純粹的利他之舉。那麼這個「利他」「親民」一定要有個前提，就是「明明德」要明到一定程度。如果不明到一定程度，我們就深陷在自我私心之中，深陷在慾望與感官之中，深陷在小我的狹隘觀念之中，永遠不可能真心地愛別人，只會真心地愛自己，我們所有的起心動念和言談舉止都是發自私心、回歸私心，總之是私心貫穿於始終。這種情況下，即使有人來告訴我們利他、愛人會有什麼好處和利益，我們也斷然不會相信，反而認爲別人是在欺騙或哄騙我們。

當我們「明明德」明到一定時候，自我越來越淡，大我、無我越來越強，就會真真實實地看到我們和萬物、所有人是命運共同體，一榮俱榮，一衰俱衰。需要注意的是，這裡的「看」不是用肉眼去看，而是用心靈之眼、智慧之眼、良知之眼去看。當我們切切實實地看到這個真相以後，我們纔會真心地去利益他人，熱愛他人。這個時候，我們毫無私心地生起了利他之心，也就是《大學》裡所說的「親民」。這個「民」不是指具體的某一個人，而是指我們遇到的所有的人，我們都從內心深處熱愛他們、利益他們。而且隨著「明明德」的加深，我們的熱愛也隨之加強、擴大、深化。

那麼，任何事情都有一個極致，當「明明德」到了極致，就標誌著我們愛人愛到了極致。愛人愛到了極致，就是「毫不利己，專門利人」。「毫不利己」就是徹底把自己忘記了、徹底無我了，這時自己根本就不存在了，滿腦子都是利益別人。這個觀點跟佛家的大悲度世或慈悲濟世完完全全是一個意思，它們衹是用詞不同而已。但是同中又有異，不能只強調它們之間的「同」，說完了「同」，還要說「同」中之「異」。

佛家也是毫不利己、專門利人的大慈大悲。在大慈大悲的驅動下，也是徹底忘掉自己，眼裡衹有眾生，會想盡一切辦法滿足眾生的需求。不過佛家在滿足眾生需求時，是有前提的，就是在滿足之前、滿足之時和滿足之後，佛家的目的都是要把這些眾生帶到佛的教化之路上去，通過佛的教化之路來引導眾生走向解脫，最後讓所有的眾生全部成佛。因此，他一邊利益你，一邊還要告訴你：「這個利益是臨時的，不是究竟的、終極的利益。之後，我還要把你帶到究竟的解脫中，這樣我對你的利益和幫助纔是徹底的、完美的、有頭有尾

① 「民胞物與」，語出張載《正蒙・乾稱篇》：「民吾同胞，物吾與也」。（〔宋〕張載著，章錫琛點校：《張載集》，中華書局 1978 年版，第 62 頁。）

的。」也就是說，在臨時性利益完成後，他下一步就要向你宣講佛法，把你引導到佛路上去，也就是用佛的三觀、教導給你帶來終極利益。這是佛家利益眾生的先後次第。

比如說，一個乞丐沒有飯吃，這時來了一個菩薩或一個佛，他會先給這個乞丐買一碗飯吃，保證乞丐不至於餓死。在乞丐狼吞虎嚥之時，這位菩薩（或佛）就在旁邊告訴他：「你吃飽飯不是真飽，真正的飽是靈魂之飽，是靈魂的滿足。」乞丐一邊吃，一邊問：「什麼叫靈魂之飽？什麼叫靈魂的滿足？」這個菩薩（或佛）就會告訴他「你要想獲得靈魂的滿足，就得出家當和尚，跟我一起學佛、修行，你要拜我爲師，或者我引薦你拜其他人爲師……」類似這樣的話，把乞丐引領到佛家之路上。也許這個乞丐就出家了，成爲一名比丘（尼），之後他（她）就按照佛家的那一套修行體系不斷地修持，直至最後成佛。等他成佛的時候，這位菩薩（或佛）就告訴他：「這纔是對你的究竟利益和幫助。我當初給你的那一碗飯衹是臨時性的利益和幫助。現在你成佛了，我也完成了對你完整的利益和幫助，我完成了我的使命，完成了我的大慈大悲。」在整個過程中既有臨時的幫助，又有終極的幫助。

再說說儒家利益他人的先後次第。儒家也要「親民」，也就是仁愛天下。這個「仁愛」不是只仁愛一事一人，而是要仁愛整個天下——仁愛所有人，仁愛所有事。「仁愛天下」就是把大慈大悲普施天下，利益天下。但是儒家的利益天下和佛家完全不同。

我們仍然以乞丐爲例。如果他遇到的是一位大儒，大儒也會先給他買一碗飯吃，讓他不至於餓死，然後再給他弄一身衣服穿。下一步呢，他不會讓乞丐出家修行，而是會詢問乞丐：「你會不會什麼手藝啊？」乞丐一邊吃，一邊說：「我哪裡會什麼手藝？」大儒接著說：「那你想不想學點手藝，改善你的人生啊？」乞丐說：「想啊，但沒人教我呀。」大儒說：「我認識一個鐵匠，他有一身好手藝，你想不想跟他學藝啊？」乞丐說：「當然想啦，我要是有了手藝，就有飯吃了。」大儒說：「那好，你先吃飯，等吃完飯以後，你跟我去他那裡學藝。」隨後，兩人就去見這個鐵匠師傅。大儒對鐵匠師傅說：「老李啊，今天我給你引薦一個徒弟。」然後又對這名乞丐說：「我和李師傅是很好的朋友，從此以後，你就踏踏實實地跟他學手藝，學好之後，你就一輩子都有飯吃了。」臨走的時候，大儒給乞丐留了一點兒零用錢，還不忘交代鐵匠師傅：「老李啊，我這個乞丐朋友很可憐，你可要好好地教他，把你那一身手藝傳給他。這樣他就可以成家立業了。好了，我有事先走了，過陣子再來看你們。」

果然，他沒有食言，過陣子他又來到鐵匠鋪，問那名乞丐：「最近手藝學得怎麼樣啊？有什麼問題需要我幫助解決嗎？」乞丐說：「這個手藝我正學著呢，但是現在天氣冷了，我沒有厚衣服穿。」他說：「好說，我馬上就去給你置辦兩身衣服。」他又問鐵匠師傅：「老李啊，我引薦的這個徒弟好不好帶啊？」鐵匠說：「還可以，馬馬虎虎。」他說：「那看在我的面子上，你可要好好地教他呀。」鐵匠說：「會的，咱們是幾十年的老朋友了，我一定好好教他。」

總之，如果是一個大儒，在乞丐整個學藝的過程中，他對雙方都會極盡關照，直到這個乞丐真的把這門手藝學好，足以另立門戶，開始賺錢養活自己，然後成家立業，才會放心。等到那名乞丐成爲遠近聞名的鐵匠師傅後，大儒就會再進一步問這個鐵匠：「你想不想學一點兒知識呀？」鐵匠說：「我太想學啦，現在我連自己的名字都不會寫，處處不便。」大儒說：「我們家有一個私塾，你每天晚上打完鐵，就到我們家的私塾裡學習，可好？」鐵匠說：「那太好啦！就這麼說定了，我今天晚上就去。」就這樣，這個鐵匠就開始學習知識，學習文化。等到他結婚有了孩子以後，他已經變得有文化了，就可以詩書傳家，一代一代地傳下去。如果他是一個很爭氣的人，說不定最後他也會成爲一代大儒，教化一方。

這是儒家式的「親民」或「濟世愛民」。因爲儒家是入世的，所以儒家不會讓你出家當比丘、比丘尼，而是讓你就在治生產業之中安身立命，自利利他，讓你先改善物質生活，再提高精神生活，一步一步地推進。所以，儒家式的「親民」或「濟世愛民」，與佛家的方式完全不同。

所以不要一聽說佛家講大慈大悲，儒家也講仁愛天下，就認爲儒佛都是一樣的。表面上似乎都一樣，但其實兩者在大慈大悲的具體落實方式、落實手段、落實環節、表現形式等各方面都有著巨大的不同。這就叫「同中有異」。所以不能光強調它們的「同」，它們也有「異」。佛家式的大慈大悲，是引導人出離世間，躲進山林中修行，直到把此人引導成佛，而完成對人的救度和慈悲。儒家的濟世愛民，是在完全不離這個世間，完全不離治生產業，完全不離五倫的前提下，完成對人的救度和慈悲。

這就是「三綱」中的第二綱：「親民」。「親民」的「親」是合一之意。所謂「親民」，就是我和民不分開，是命運共同體，是一不是二。儒家從來沒有「我幫他」這個概念。爲什麼？因爲我沒有幫他，我實際上是在幫自己。在別人看來，我是在幫所有人；但在我看來，我沒有幫任何人，我是在給自己做事。在別人的眼裡，我和乞丐是兩個人，是兩回事，八竿子搭不上邊；而在我看來，我和乞丐是命運共同體，是兩個身體一個生命，我幫乞丐就是幫我自己。乞丐過不好，就是我過不好；乞丐過好了，就是我過好了。我沒有幫乞丐，我是在幫自己。這就叫「親民」。

表面上看，我是在「親民」，其實我沒有在「親民」，我衹是在做我應該做的事，我所有的行爲都是利己的。在別人看來，我是利人的；在我自己看來，我是利己的。爲什麼？因爲我已經看得清清楚楚，我和所有人、所有物是一體的，是分不開的。不僅儒家發現了這個真理，佛家、道家等各家在身心、生命覺醒的過程中，都會有這個共同發現：我們和萬物是一體的。需要注意的是，「親民」一定是建立在真真切切地發現「我們和萬物是一體的」這個基礎上。若是你本來沒有發現，別人硬逼著你去利他，你是不會樂意的。即使利他，也是充滿了私心、勉強、造作、有爲的利他。那種利他是不徹底的，因爲你不是發自真心。不是真心就不會徹底。

比如說，此時此刻，王陽明在教化他的弟子徐愛。但是在王陽明看來，他並沒有在教化徐愛，他是在進一步地教化他自己。因爲在王陽明的眼中，沒有彼和此之分，他視徐愛如自己的一個胳膊，如自己的一條大腿，如自己身體的一部分，所以他教導徐愛，就是在教導自己的胳膊，就是在教導自己的大腿，就是在教導自己身體的一部分，他沒有覺得他是在教導與自己無關的另外一個人。在這樣一種狀態下教導弟子，他一定是真心的，絕對不會有所保留。

這就是爲什麼我們強調說，真正的聖賢，他永遠不會對你吞吞吐吐，藏著掖著，有所保留；相反，他一定是知無不言，言無不盡，他一定會把他所知道的一切，像竹筒倒豆子一樣，一粒不剩地全部倒給你，這就叫「傾囊相授」，也叫「瓶瀉之授」。一定是這樣的。除非你是一個朽木不可雕的弟子，他實在沒有辦法了，教了半天，你還是一點兒不懂，那就算了，先停下來不講了。但像徐愛這種大才、人才、真才，王陽明對他一定是傾囊相授。不光是徐愛，再來一個馬愛、張愛，王陽明肯定也會這樣做。他絕對不會因爲某些人出身低賤或者是怎麼樣，就不好好教他們。他永遠不會關注你的社會地位和社會身份，只看你是不是可造之才。衹要是可造之才，他絕對傾囊相授。因爲在他眼中，沒有彼此之分，他愛你就是愛他自己，愛他自己就是愛你。這就叫「命運共同體」。所以，習近平主席提出的「人類命運共同體」理念，百分之百來自儒家的「親民」思想，具體地說，就是來自陽明心學。因爲習近平主席十分喜愛陽明心學，他從陽明心學裡吸收了很多施政思想、治國理念、外交理念，「人類命運共同體」就是其中之一。

以上是儒家《大學》「三綱」中的「親民」。「親民」來源於「明明德」，「明明德」做得越好，我們就會越「親民」；「明明德」做得不好，我們不可能「親民」。因此，先有「明明德」，後有「親民」，它們之間是因果

關係。「明明德」是因，「親民」是果。我們越打開心性，越是與心性打成一片，我們就越是自然地生起博愛思想、一體思想。需要注意的是，它是自然生起的，就是衹要我們「明明德」，我們的博愛思想、一體思想就一定會生起。

什麼叫「至善」？我們越來越跟心性打成一片，就越來越仁人愛民；越來越打成一片，就越來越仁人愛民；越來越打成一片，就越來越仁人愛民……如此，不斷趨向極限、極致。任何事情都有個極限、極致，那麼達到極致是什麼樣子呢？就是圓滿狀態。這個圓滿狀態是佛家的說法，儒家就叫「至善」。注意，「至善」不是「善的極致」（這裡的「善」不是善惡之「善」），「至善」在這裡作圓滿講，是指前面的「兩綱」——「明明德」（良知、心性）、「親民」都達到了極致。在儒家看來，這樣的人就是聖人。至善就是聖人，聖人就是至善。至善也可以稱作「圓滿善」，就是善的極致狀態。但「善的極致狀態」是虛擬善。什麼叫「虛擬善」？我們之前講過「無善無噁心之體」，那麼「虛擬善」就是「無善無惡」之「善」（超越了一切二元之「善」），「無善無惡」之「善」不能理解爲善良，也即不能理解爲善惡之善（「善惡之善」是二元之善，是實善），應理解成極致、圓滿的意思。

我們看影視劇裡的老和尚，動不動就說「善哉！善哉！」其實，「善哉」這個詞並非佛家的專用詞，儒家也經常使用，而且這個詞就起源於儒家，《論語》《左傳》裡都有使用。《左傳·昭公十六年》有：「宣子曰：『善哉，子之言是！』」[①]《論語·顏淵》也有：「齊景公問政於孔子。孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』公曰：『善哉！』」[②]所以，「善哉」在這裡就是「太好啦」的意思。

那麼，「至善」就是好到了極致，好到了圓滿。「至善」的「善」是不善之善，就是「無善無噁心之體」的善。借用佛家的說法，至善等於圓滿，圓滿等於至善。那麼，這裡是指什麼達到圓滿和極致？就是「明明德」「親民」這兩方面都達到圓滿和極致。所以，《大學》的「三綱」應該衹有「兩綱」，就是「明明德」和「親民」，沒有「三綱」。那「至善」呢？「至善」不是第三綱，它是對前兩綱的極致狀態、圓滿狀態的稱呼。但不知道爲什麼後來的人提出「三綱」，好像除了「明明德」「親民」之外，還必須有一個東西存在，這個東西就叫「至善」，合在一起叫「三綱」。其實不是的，不是「明明德」「親民」之外，還有第三個東西。說到底，儒家只做兩件事：對內不斷地「明明德」，不斷地「明」、不斷地「明」我們的「明德」，彰顯我們的良知；對外則是想盡各種辦法「親民」。

「親民」裡面就包含著推進生產力和改善生產關係，具體地講，就是想盡一切辦法讓人間七十二行繁榮興旺起來，實現國泰民安。因爲你要實現「親民」的理想，就需要通過各種辦法讓國家越來越政通人和，讓社會越來越繁榮昌盛，讓各行各業不斷地進步，也就是不斷地提陞生產力，不斷地改善生產關係。推動七十二行繁榮興旺，實現國泰民安就是最好的「親民」。這是籠統地講，詳細來說，「親民」可細分爲四個層次：修身、齊家、治國、平天下。

第一個層次是修身。就是讓所有的人都能夠自覺地修身。什麼是「修身」？通俗地講，就是加強我們的教養，加強我們的覺悟，加強我們的仁愛思想、互助思想、友善思想，讓人人都變得友善，人人都變得互助。如果每個人都友善，每個人都互助，這個社會的和諧度不就大幅提陞了嗎？修身就是涵養，就是教養。通過修身，每個人都有教養了，這個家不就變好了嗎？每個人都有教養了，這個社會不就變好了嗎？因爲社會是由單個個人、單個家庭組成的，如果每個人、每個家庭都爭當有教養的人，整個社會當然就變好了。所以，我們要想盡各種辦法，讓所有的人都重視修身，追求修養。如果所有的人都自覺地、自願地、積極地、爭先恐後地去全方位加強各自的修養，變得有知識、有文化、有教養，那麼，無論是個人還是社會，幸福度都會大大增加。

---

① 郭丹等譯註：《左傳》，中華書局 2012 年版，第 1837 頁。
② 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 128 頁。

第二個層次是齊家。就是我們要想盡各種辦法讓所有的家庭都有吃有喝、夫妻恩愛、家庭和諧、老有所依、少有所養。這個事情說起來簡單，實際上做起來是很難很難的。但這是我們的奮鬥理想、奮鬥目標。

第三個層次是治國。就是我們所有人都要積極參與國家建設，努力提陞國家的綜合硬實力與軟實力。如果我們所有人都齊心協力，熱愛我們的家園，熱愛我們的國家，爲這個國家而奮鬥，那麼這個國家很快就會國泰民安，蒸蒸日上。

第四個層次是平天下。就是爭取讓包括我們自己國家在內的所有國家的人民，也即地球上的所有人，都能夠幸福安康，我們爲此而努力奮鬥。現在，我們整個中國都在爲世界的和平與發展發揮著中國力量。我們最大限度地在全世界避免戰爭、消弭戰爭，推進世界的和平，幾十年來我們一直堅持不懈地努力著，現在還在做，未來一定還會繼續做。我們一直是推動世界和平的主力軍。特別是我們提出的「一帶一路」倡議，就是在推動沿線國家共同富裕、共同繁榮，最終推動全世界實現共同富裕、共同繁榮。除了「一帶一路」倡議之外，我們還以很多種方式——既有軟性的也有硬性的，踐行著「人類命運共同體」的理念，爲全世界的和平與發展貢獻中國的力量。這就叫「平天下」。

總之，從個人到家庭，再到國家，最後到天下，這四個層次的工作合在一起，就叫「親民」。無論你做哪一個層次的工作，都算在「親民」這個大範疇之內。

而「親民」的前提一定是「明明德」。如果沒有「明明德」，你是不會真心真意地「親民」的。這樣的你永遠都是一個自私自利自我的人，你只希望民「親」你，只想讓世界來「親」你，也就是讓世界爲你服務，讓他人爲你服務，你永遠不可能真心爲他人服務。你所謂的「爲他人服務」，一定是欺騙的，一定是做做樣子的，一定是非真心的。這點儒家看得非常透徹。也就是說，要想讓這個世界變好——無論是修身、齊家、治國、平天下哪個層次的變好，前提都一定是「明明德」。如果沒有「明明德」，這個世界將毫無希望，它一定是虛偽的，所有的修身、齊家、治國、平天下都是虛偽的，都是別有目的的。衹有建立在「明明德」基礎上的修齊治平，纔是真實的，因爲他是發自真心的。

所以說到底，這個世界會不會變好，就取決於「明明德」三個字。有了「明明德」，這個世界就會變好；沒有「明明德」，這個世界就永遠不會變好。不要以爲製定幾部法律，這個世界就會變好，不可能的。別以爲多幾條規章制度，這家工廠就會變好，不可能的。究竟而言，終極而言，本質而言，無論是個人、家族，還是國家、天下，要想變好，前提一定是「明明德」。

但我們現在缺少的恰好就是「明明德」。中國過去是有「明明德」的，但現在沒有了。在沒有「明明德」的前提下，我們試圖做好修齊治平是永遠不可能的，因爲它是建立在空中的樓閣之上。古人一再強調，我們要把房子建立在磐石上，而不要建立在空中或沙漠上。但事實上，我們現在的起心動念、生活、人生、修齊治平全部是建立在空中或沙漠上，而不是建立在磐石上。磐石就一個——「明明德」。但是我們現在活了一輩子，都沒有做過一秒鍾「明明德」或「致良知」的工夫，甚至連這個念頭都沒有生起過。因此，我們現在的人生全部是建立在沙漠上的人生，我們現在的生活全部是建立在沙漠上的生活，我們現在的思想、思維全部是建立在沙漠上的思想和思維，乃至於修身、齊家、治國、平天下也全部是建立在沙漠上的修身、齊家、治國、平天下。由於這一切都不是建立在「明明德」的磐石上，所以，它經不起任何的風吹雨打，經不起任何的時間洗禮，很快就消失不見了。

那麼爲什麼朱熹要把「親民」改爲「新民」？他相信通過教化民眾，發展經驗智慧，提高生活水平，完善社會制度，就可以讓民眾洗心革面，成爲一個新人。這個理念完全是以經驗智慧爲出發點，都是在做外在的工夫，這也是現在西方人的思維習慣，但這不是我們儒家傳統的思維習慣。儒家的傳統是先「明明德」，在「明明德」的基礎上，自然地延伸出「親民」的思想，就是你自然地就會有愛人如己、「民胞物與」的認

知和理念。當你自然、自發地生起「民胞物與」的理念後，以此爲動力，你就自然去改善七十二行，推動七十二行，推進生產力和生產關係的發展，讓老百姓越來越富有，讓社會越來越和諧、文明，爲國泰民安做出種種貢獻。當然「親民」衹是籠統地說，具體而言，就是「修齊治平」，但這要建立在「明明德」之上。「明明德」是內聖之學，「親民」或「修齊治平」是外王之學，也就是說，儒家的思想架構是由內聖推出外王。

我曾在我的《〈大學〉廣義》中明確提出一個觀點，就是「內聖不能直接推導出外王」。但我在那裡面說得有點兒籠統，因此在這裡，我再詳細對它說明一下。嚴格意義上講，我所說的「內聖不能直接推導出外王」這句話既對又不對。

從不對的方面講，內聖在某種程度上是能夠直接推導出外王的。因爲內聖能夠讓我們生起真慈悲，而這個真慈悲就是動力，推動著我們去改善社會中所有人的生活，增加他們的收入，提陞他們的幸福，等等。有了這個源動力，剩下的事情就好辦了。一定要強調源動力，因爲沒有源動力，你是不可能真心真意地去改善他人的生活，提陞他人的幸福感，也就是全心全意爲人民服務的。你衹有做好內聖工夫，切實地「明明德」了，真實地生起了天下一家、萬物一體的思想和洞見以後，才能真心地去幫助他人。有了這個真心幫助他人的源動力，你就能夠成就很多外王事業。因此內聖在某種程度上是可以推導出各種外王事業的，這個「外王事業」可細分爲修、齊、治、平四個層次。

從對的方面講，就是「內聖不能直接推導出外王」，這點過去沒有講清楚，我們現在要補講清楚。我們要想改善七十二行，就需要有與七十二行相關的知識與能力。這個知識與能力就是經驗智慧，以及從經驗智慧中生發出來的自然科學與社會科學。很多很多事情，光有一顆善良的心是不夠的。我們就以三峽大壩這個水利工程爲例來說明。每個人都知道，要想改善農業，水利是第一位的。有了好水利，才會有好農業；有了好農業，才會有好收成；有了好收成，老百姓才會有好收入。因此，我們發願要修建這個三峽大壩。一旦修好大壩，還可以發電，可以防範洪澇災害，可以改善航運，給長江沿線的百姓帶來前所未有的發展機遇，改善他們的生活，讓他們安居樂業。總之，這是一個功在當代利在千秋的利民工程。但是，怎樣修建大壩？光有願望不行，你必須具備修建大壩相關的自然科學知識和社會科學知識，才能修好大壩。要是讓我去修建三峽大壩，百分之百會失敗，因爲我沒有一點點關於修建大壩的地質學知識、水文學知識、氣候學知識、水利學知識，以及建築學等方面的知識。要想成功修建三峽大壩，必須找來頂級的科學家和工程師，利用他們專業的知識和能力，才能做到。所以，像這種大工程的實施，光有願望是沒有用的。

就我個人的願望而言，一個三峽大壩太少了，應該再來十個、百個才好，但這衹是一個願望。要想把這個美好願望落到實處，必須掌握大量相關的知識和學問，也即經驗智慧。而傳統儒家就是缺少了經驗智慧這一環節，直接用願望代替事實，以爲衹要有了願望，就可以無事不辦。事實不是這樣的。簡單的事情，可能光有願望就行了；而複雜的事情，光有願望是遠遠不夠的。也就是說，僅僅靠願望來驅動，永遠衹能處在社會發展的初級階段，或者說生產力與生產關係的初級階段，而無法進入高級階段。要想在高級階段推進生產力和改善生產關係，一定要有大量尖端的、紮實的、系統的相關知識與學問，用現在的話來說，就是要掌握自然科學和社會科學知識。衹有掌握了自然科學和社會科學知識，再加上我們純良的動機，才能夠建造出三峽大壩這樣的利民工程。

因此我們說，光有內聖是不能直接推導出外王的，即使推導出來，也是低級的、粗糙的、膚淺的、表面的外王。要想修建像三峽大壩這樣極度複雜的工程，非得有大量的自然科學與社會科學知識不可。僅僅依靠發一個願望，三峽大壩就突然誕生了，可能嗎？那是做夢，事實上是永遠不可能的。無論這個願望是多麼善良、真誠也沒有用，三峽大壩照樣誕生不出來。

在過去，儒家有「二十四孝」的故事，其中一孝是「哭竹生筍」。故事的主人公是三國時期的江夏人孟宗。有一年冬天，他母親病重，想吃一份竹筍做的羹。冬天並非生長竹筍的時節，但他的母親就是想吃竹筍。孟宗愁得不得了：「這可咋辦呢？」他無計可施之下，來到自家屋後的竹林中，抱著竹子號啕大哭：「老天爺啊，我這個當兒子的很不孝！我沒有辦法滿足我母親的願望啊！」過了一會兒，他突然發現大地開裂，從裂縫中冒出了幾顆竹筍。「哇——」，他大喜過望，就拔了竹筍回去煮羹給母親吃，終於滿足了母親的心願。他母親吃了竹筍羹後，病也好了。

「哭竹生筍」的故事是想說明孝能感動天地，使得本來不該生長竹筍的時節，卻長出了竹筍。說實話，憑藉孝心感動出幾顆竹筍來，還是有可能的，但是要想憑藉願望感動出一座三峽大壩來，是斷然不可能的。你去竹林哭幾下，哭出了幾顆小竹筍是可以的，但你去長江三峽哭一下試試，即使哭死在現場，三峽大壩也冒不出來。光靠你那幾滴眼淚，就想讓我們這麼大的一個國家繁榮昌盛起來，根本不可能。比如說自家的水稻長勢不好了，你跑到田邊痛哭，期待第二天全部長得特別茂盛，這可能嗎？「哭竹生筍」這種事情你偶爾用個一兩次，也許有點兒用，但你要是天天用、事事用，它就失靈了。這家的稻穀不生長，那家的高粱不結穗，另一家的玉米不結籽，下一家的豬仔不長膘，都想著哭兩下就解決了，這可能嗎？這是靠不住的，你千萬不要指望它。

所以一個國家、一個民族，乃至整個人類社會的進步與發展，不能僅僅建立在良好的願望之上，這需要有具體的措施和辦法。這個具體的措施和辦法就是自然科學與社會科學。我們必須具備一定的技術和相關知識，也就是具備必要的經驗智慧，這纔是推動人類物質文明發展、實現外王的根本之道。願望再好，也衹能在極小的範圍內、極短暫的時間內，改變一些事物，但整個社會、時代、歷史的發展，僅僅靠願望是推不動的。

這就是我說的「內聖不能直接推導出外王」的對的一面。內聖只是源動力，在這個源動力的基礎上還要加上相關的專業的、豐富的、系統的自然科學與社會科學的知識與學問，才可以實現外王。因此，社會科學、自然科學和我們倡導的生命科學，也就是經驗智慧與先驗智慧，是鳥之雙翼、車之雙輪，不可偏廢。

在過去，我們東方的儒佛道各家，都極度輕視經驗智慧以及建立在經驗智慧之上的自然科學與社會科學。儘管儒佛道各家都有極強的慈悲心，都講大慈大悲和民胞物與，但是儒佛道的慈悲，或者叫仁愛、利民，只停留於初級階段，原因就在於他們沒有把自然科學和社會科學引進來，一直試圖用內聖直接推導出外王。但事實上這是推導不出來的，即使推導出來，也是在很低的、很初級的層面運作。比如說孝敬父母，我們有愛心就可以直接實現出來——當父母餓了，我們就做碗飯端給他們吃，做這種事不需要有太多的自然科學與社會科學知識。但是給父母做飯，只是很低級的、很粗糙的、技術含量不高的外王。凡是技術含量不高的外王，內聖都可以直接推導出來。但是一旦遇到技術含量高的外王，需要大量的自然科學與社會科學來保障的，我們就做不到內聖直接推導出外王了。

這也算是直接地、透徹地回答了一個問題：爲什麼西藏有那麼多的高僧大德，那麼多佛菩薩級別的大師，一千年來卻一直沒有改變農奴制？改變農奴制，推動西藏社會的發展變革是一個極度複雜的問題，涉及民族、文化、政治、軍事、經濟各個方面。想解決這樣極度複雜的外王問題，僅僅依靠內聖是不能直接完成的。儘管西藏有很多人是菩薩或聖人，但如果不學習政治學，不研究軍事學，不研究歷史發展規律，他們仍然不知道如何改造西藏的社會制度，也就是不知道如何改善農奴制或者推翻農奴制，而建立起社會主義制度或其他政治制度。因爲他們不懂社會主義制度的基本特徵和架構，他們的相關知識是零，他們甚至連「社會主義」這幾個字都沒有聽說過。因此，他們不可能推翻農奴制，而建立社會主義制度或別的什麼制度（哪怕君主制也建立不起來）。這裡面不僅涉及政治學——這是一門極度複雜而深奧的學問，還涉及經濟學，那麼政治和

經濟掛鉤又產生出一門政治經濟學，這裡面更是複雜而深奧。而他們根本沒有相關的知識和經驗，因此解決不了這樣的社會變革問題。他們沒有知識和能力去改變這一切，只好等著，只好拖著，這一等一拖就是一千年。最後才迎來了偉大的中國共產黨，徹底推翻了農奴制，建立了社會主義制度，這纔讓佔西藏總人口百分之九十的農奴像人一樣地活著，給了他們生存的尊嚴，給了他們生活的前途。爲什麼我們中國共產黨能夠成功改造西藏的社會制度？因爲我們有一群偉大的政治家。

所以，光有願望是不行的。我百分之百地相信西藏的那些大師們、佛學家們、活佛們，是有一顆真誠而善良的心的。我也百分之百地相信，他們都願天下蒼生個個都幸福美滿，而且當他們說這句話的時候是發自真心的。但是，發自真心又能如何？也僅僅是發自真心而已，沒有相關政治、經濟知識，就對具體現實無法做任何改變。他們只好帶著他們的善良躲在山洞裡繼續閉關，而不可能把他們的善良落到現實社會中去，不可能把善良變成現實，他們衹能繼續保持著他們的善良而無所作爲。我百分之百地相信，這些活佛們是真正的佛教徒，真的把佛陀的慈悲精神繼承了下來，他們是慈悲的化身。但是那麼多的活佛，他們也衹能眼睜睜地看著人民生活在水深火熱之中而束手無策。此前的西藏可是有百分之九十的農奴啊，要知道在農奴主眼裡，農奴就不是人，而是和牦牛一樣的畜生。若是農奴主家有一頭牦牛和一個農奴，別人問他：「你們家有幾頭牦牛啊？」農奴主會說：「我家有兩頭牦牛，一頭真牦牛，一個農奴。」而西藏有百分之九十的人是農奴，也就是說他們認爲衹有百分之十的農奴主纔是人，另外百分之九十的農奴都不是人。好可怕啊！這樣的制度竟然延續了一千年之久！但是它不是你想推翻就能推翻的，願望代替不了事實。

好多中國內地的人不瞭解中國西藏，總是問：「西藏不是佛教地區嗎？不是人人都信佛嗎？不是有那麼多的活佛嗎？那爲什麼西藏之前的一千年一直實行農奴制？爲什麼不對這個制度做改善？」我們今天就給大家一個明確的解釋：不是這些活佛、高僧不想改善，而是他們沒有能力改善。爲什麼他們沒有能力？因爲他們沒有掌握相關的政治知識、經濟知識、法律知識、軍事知識，頭腦完全空白。他們的願望就跟隨著他們的身體，一直被封鎖在他們生活的寺廟裡或閉關的山洞裡，他們這些願望是走不出寺廟以及山洞的。

綜上，我有兩個觀點：第一，對於沒有技術含量的外王，內聖可以直接推導出來，中間不需要其他條件，但是推導出來的只是初級的、低級的、沒有技術含量的外王；第二，對於有一定技術含量的外王，內聖不能直接推導出來，這需要引進經驗智慧，引進自然科學與社會科學，而我們過去恰好缺少這一環節。

是誰最先看到這個問題並致力於把這一環節補上的呢？就是朱熹。朱熹隱隱約約看到了這個地方有問題，想補上此環節，但囿於時代的局限性，雖然一生都在堅持不懈地努力，最終還是沒能完成這項工作。他不僅沒有實現自己的理想，還把傳統儒學改造成了「四不像」：既不是先驗科學，也不是經驗科學；既不是生命科學，也不是自然科學；既不是先驗智慧，也不是經驗智慧。搞得是亂七八糟，最後以失敗告終。就是因爲他以失敗而告終，因此貽害無窮，一直貽害到了王陽明、徐愛這裡。

因此，在《傳習錄》中，王陽明和徐愛一上來就討論《大學》「三綱」中的第二綱到底是「親民」還是「新民」，我們在下面的學習中還會遇到種種類似這樣的繳繞、糾纏問題，這都是朱熹頭上安頭、畫蛇添足造成的。本來儒學幾千年來一貫而下，沒有任何問題。但是到了朱熹這裡，卻節外生枝，搞出了很多不該有的問題，並把這些問題都遺留給後人，給後人帶來了極大的麻煩。整部《傳習錄》就是王陽明和他的學生不斷地在澄清、梳理、糾正朱熹的各種繳繞與糾纏，非常麻煩。但是這個問題又不能不面對，因爲朱學是當時的官學，包括王陽明及其弟子在內的所有學者都深深地受到了朱學的影響。這就是爲什麼《傳習錄》一直圍繞著朱熹而展開，一直在討論先驗智慧與經驗智慧，或者說內聖與外王等等問題，一直在做澄清、梳理、糾正。

那麼朱熹的「新民」是什麼？他所謂的「新民」，就是給大眾樹立新規矩新習俗，提陞他們的教育水平等等，但是這些改善全部是外在的。這是典型的經驗智慧視角下的觀點和思想，和《大學》的本意完全不同。《大學》本意是「明明德」爲因，「親民」爲果，「止於至善」爲圓滿，這樣一個內聖外王的架構和朱熹的「直接外王」架構是完全不一樣的。朱熹是我們現代人的思想，現代人由於受到西方文化的影響，沒有「明明德」，就想直接「新民」。我們現代人認爲衹要把教育辦好，把經濟建設好，把外在風氣轉變好，把政治制度完善好，把法律法規製定好，我們就是新國家、新國民。這些「新」的都是表面，這不是真正的、根本的新，「新」了內在才叫真正的、根本的新。事實上，我們內在的靈魂在墮落，我們的文明文化在墮落，而且是急速地、不可遏制地墮落、退化、萎縮、沙漠化。其根本原因就是我們違背了《大學》的邏輯，違背了《大學》的因果關係。《大學》的因果關係是非常清楚的，先「明明德」，而後在「明明德」的基礎上「親民」。

我們現在都沒有「明明德」，就直接「親民」。比如，爲人民服務的思想好不好？用儒家的術語來說，「爲人民服務」就是「親民」，當然好。但由於我們沒有做「明明德」的工夫，這個「爲人民服務」不僅落不到實處，還成了一群偽君子的表演秀。越是貪官污吏，越是把「爲人民服務」掛在嘴上，他們變成了一群善於表演的新式偽君子。這些年來，我們已經見到太多的偽君子，我們現在「打虎拍蠅」打的、拍的那些貪官污吏們，哪一個不是把「爲人民服務」掛在嘴上的？喊得最響的就是他們，但最無恥的也是他們。他們爲什麼說一套做一套？因爲他們是偽君子。爲什麼是偽君子？因爲他們沒有紮實地做「明明德」工夫，就直接被要求爲人民服務，他們當然是違心的，當然是虛偽的。總之，他們不是出於真心的，也不可能出於真心，因爲他們根本沒找到自己的真心在哪裡。一個沒有找到自己的真心在哪裡的人，怎麼可能發自真心地爲人民服務？

要發自真心地爲人民服務，必須洞察到「民胞物與」，而洞察到「民胞物與」的前提是必須長期地做「明明德」工夫或「致良知」工夫。做好了「致良知」工夫，他一定會看到我與他人是同胞，我與萬物是一體的，這是必然的。當他有了這樣的洞見，才會生起真心。這個時候的「爲人民服務」纔是真的爲人民服務，才是真心的、自願的、積極的、爭先恐後的、誰也阻擋不住的爲人民服務，而不是虛假的。

總之，大家記住一句話，「五四」全盤西化之後，我們所做的就是朱熹想做的事。朱熹想做的就是在沒有「明明德」的基礎上，直接要求改善社會制度，改變社會風氣，增強法律意識，認爲這樣就可以「新民」了，事實上做不到。傳統儒家《大學》裡的以「明明德」爲始而後達到的「親民」，纔是真正的「親民」。

【二】

愛問：「『知止而後有定』，朱熹以爲『事事物物皆有定理』，似與先生之說相戾。」

先生曰：「於事事物物上求至善，卻是義外也。至善是心之本體，衹是『明明德』到『至精至一』處便是。然亦未嘗離卻事物。本注所謂『盡夫天理之極，而無一毫人欲之私』者得之。」

愛問：「『知止而後有定』，朱熹以爲『事事物物皆有定理』[①]，似與先生之說相戾。」

徐愛問，朱熹把《大學》的「知止而後有定」解釋成「事事物物皆有定理」，而且這個「事事物物」指的是自然界的事事物物，也就是我們生活的周圍環境中的事事物物，說它們皆有固定不變的真理也即定理，這個似乎與先生您的說法相違背。

① 〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《大學或問》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 510 頁。

朱熹認爲這個固定不變的真理就是「知止而後有定」的「定」。這其實完全搞錯了。《大學》「知止而後有定」的「定」，指的是不再搖擺。爲什麼不再搖擺？因爲知了「止」。這個「止」是指身心安頓之處、人生安頓之處。那麼儒家的身心安頓在哪裡呢？安頓在心性、良知、道心上。而且這個安頓是在通達儒學儒理，也即理明法透之後，自覺、自願、自發、自然地把身心、人生寄託在心性之上，皈依在道心之上，這就叫「知止」。「知止」以後，我們的思想就不會再搖擺，思維就不會再顛倒錯亂，這叫「有定」。從此，我們動盪的身心就有了定盤針，就有了根，這個定盤針、這個根就叫「定」。

《大學》的這個「定」與「事事物物皆有定理」有關係嗎？簡直是八竿子搭不上邊。上面這句話特別能反映出朱熹是一個典型的經驗智慧主義者，他把所有的目光都轉向外界，試圖構建一個建立在經驗智慧或者說感性認知和知性認知之上的儒學體系，或者應該叫「朱學體系」。所以，他是把整個儒家徹底改造了一遍，把內聖之學改造成外王之學，把先驗智慧改造成經驗智慧，把生命科學改造成自然科學和社會科學，但改造得還不成功。

現在，王陽明又想把它再糾正回來。徐愛已經明顯地感覺到，他的先生是要把所有的事情都轉回到心性中來了，也就是要回到儒家的正統或正道上去。徐愛隱隱約約地感覺到朱熹的思想有問題，但他又不知道問題出在哪兒。因此，他就一個問題一個問題地問。他先問「知止而後有定」這個問題。王陽明是如何回答的呢？

先生曰：「於事事物物上求至善，卻是義外[①]也。」

「義外」是什麼意思呢？儒家有一個基本觀念，心性發起功用以後變爲思想體系、文化體系，再進一步地發用，就變成社會制度、社會風氣、治國安邦的理念，以及老百姓們安身立命的理念。那麼，心性發用出來的文明文化、思想理念、知識體系，以及建立在其上的社會體系、觀念體系、政治體系，乃至於民風民俗，這些通通屬於「義」。在外爲「義」，在內爲「仁」（「仁」即心性），合在一起稱爲「仁義」。那麼，合乎仁的義，就是「正義」；不合乎仁的義，就叫「非正義」。這是儒家給我們提供的一個判斷標準。

比如，張三李四構建出了一個思想體系，我們如何判斷此思想體系是好是壞，是正是邪，是對是錯呢？是該學習它，還是該拋棄它呢？我們一般人遇到這種問題就蒙了，不知道該怎樣判斷和取捨。那麼，儒家就給出了一個標準：用孔子的話說，就看它是否合乎仁；用孟子的話說，就看它是否合乎本心、本性；用王陽明的話說，就看它是否合乎良知。如果合乎仁、本心、良知，那麼這個思想體系就是正義的；如果不合乎，那它就是非正義的。對於非正義的事物，我們就要把它像格物一樣地「格」掉。「格」就是拋棄、改造、打擊、封殺，總之，捨棄它。

再比如，一個朝代建立時，要製定出制度、朝綱、法律（所謂的王法），還有種種思想、學說、文化、習俗等，那麼它們是好是壞，是該遵守還是要拋棄，要有判斷標準。那麼，這個標準就是看它們是否合乎仁，是否合乎良知。「合乎仁」「合乎良知」還可以進一步細分爲合乎人性與合乎德性。合乎人性與合乎德性，就是合乎仁、合乎良知，就是正義，正義的就應該維護、保留、支持；反之，不合乎仁、不合乎良知的就是非正義，非正義的就要拋棄、改造、反抗、反對、抵制。這是儒家的一個觀念。

總之，心性中的一切，統名曰「仁」；合乎仁的種種外在之思想體系、文化體系、政治制度、社會禮制、民風民俗等等，統名曰「義」。所以叫「內仁外義」。仁爲因，義爲果。義源於仁，仿照於仁，最後歸於仁。注意，永遠是義合乎仁，仁不需要合乎義。義與仁的同步性、同一性越高，這個「義」就越好，這叫「正義」；義與仁的同步性、同一性越低，這個「義」就越不好，這叫「不義」。這就是儒家之「仁」與「義」的關係。

① 《孟子・告子上》：「告子曰：『食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。』孟子曰：『何以謂仁內義外也？』」（楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 255 頁。）孟子反對告子割裂的「仁內義外」之說，認爲仁發乎外就是義，仁與義是一體的，是體用關係。

在過去，不義的使用範圍是非常廣泛的：不義之人、不義之財、不義之政等等。所謂「不義之人」，是指這個人處處乖謬而違拗人性與德性；所謂「不義之財」，是指這份財物的來源不合乎仁，不合乎道德，不合乎良知；所謂「不義之政」，是指這個朝廷的方方面面，如法律、禮制等皆不合乎仁，不合乎道德，不合乎良知。

此處王陽明說：「於事事物物上求至善，卻是義外也。」意思是說朱熹沒有內聖之道，衹是在外在的客體上下工夫，找事物的真理，找事物的標準，找事物的真相。這是在委婉地批評朱熹。但朱熹未必會接受這個批評。朱熹說，我一輩子追求的就是建立一個外在的知識體系，現在終於被你肯定了，這個話我怎麼越聽越像在誇我，越像是對我這一輩子的勞動給予的正面肯定。這就是兩種不同思維、兩種不同路向所帶來的不同結果。王陽明是典型的內聖之道的傳承者、先驗智慧的傳承者。而朱熹則是經驗智慧的開拓者，不管是有意還是無意，反正他最後岔入到經驗智慧中去了。他處處用經驗智慧來詮釋儒學，詮釋孔孟，詮釋「四書」，以及詮釋他自己的學問。

那麼站在朱熹本人的角度，他一點兒都沒錯，這恰好是他值得炫耀之處。因爲朱熹已經發現了內聖不能直接推導出複雜的、高級的、專業的外王來。外王就是事功、功業。他要給大家開出一個功業的世界來。什麼叫「功業」？就是功勳與事業，像修建三峽大壩這種可以造福百姓的工程就是功業。但是他發現，聖人欠缺很多外在的知識和學問，所以無法提高生產力水平，無法大量增加社會財富，無法推動社會和歷史的發展。朱熹覺得這裡面有問題，而且是很大的問題，他要彌補、解決這個問題。他原本以爲經過自己大半輩子的奮鬥和努力，終於成功了。但在人生的最後幾年，他發現自己錯了，只是已經來不及更改了。除了晚年最後的那幾年之外，在他的一生中他從來就不認爲自己是失敗的，相反，他一直認爲自己是很成功的，認爲自己彌補了儒家，乃至於整個中華文化、整個東方文明的一個巨大缺陷——缺乏經驗智慧，或說缺乏自然科學與社會科學。

我們的文化文明過於注重內求、內解放，而不注重外求、外解放了。我們生下來後，眼睛都是往內看的，都不往外看。所以我們對周圍世界的理解非常膚淺，乃至於錯謬百出。我們中華民族長期以來，對天地、雷電、日月、山河、草木等事物的理解都還停留在神話階段。而神話文明是所有文明的初級階段，非常膚淺、原始、粗糙。這樣一種對自然界的認識和理解，怎麼能提高生產力？怎麼能提高老百姓的收入？怎麼能提高他們的現實幸福？根本不可能。所以朱熹說，這個工作由我來完成，我要在事事物物中找出定理。很遺憾，他沒有找到。但是他有一個信念，事事物物中肯定有一些不變的、放之四海而皆準的定理。後來，事事物物中的各種定理，也即自然科學中的各種定理和社會科學中的各種規律，逐漸被西方科學家們發現，而形成了自然科學和社會科學。比如牛頓[①]就發現了三大運動定律和萬有引力定律，它們在特定條件下都是放之四海而皆準的，這樣的理叫「定理」。

朱熹是個極端超前的天才人物，早在牛頓之前的五百年，他就斷言事事物物中必有定理，我們要想辦法找出這些定理，一個或者幾個都行，總之要找出來。衹要把它們找出來，我們就可以利用這些理改造萬物，大幅提陞人民的生活水平和質量，造福百姓。可不就是這個理嗎？事實就是這樣的，西方自然科學的發展就驗證了朱熹的預見。僅僅看他的這一預見就足以證明朱熹是個天才。衹要找到事事物物中的定理，我們就能改造萬物，提陞人民的生活水平，這個意思雖然他沒有明說，但已經隱藏在他的話中了。現在自然科學正是利用牛頓等人的理論，製造出了各種機器，改善了人們的生活，開創了工業文明時代。這正是朱熹想要說的和做的事。

---

① 艾薩克·牛頓（1643—1727），出生於英國林肯郡伍爾索普村，畢業於劍橋大學，英國著名的物理學家、數學家、天文學家、自然哲學家，被譽爲「近代物理學之父」。1687 年，發表《自然哲學的數學原理》，闡述了萬有引力和三大運動定律，奠定了此後三個世紀裡力學和天文學的基礎，成爲現代工程學的基礎。

雖然朱熹感覺到事事物物裡面蘊含的定理之重要性，但是他窮其一生並沒有像牛頓、愛因斯坦、瓦特、愛迪生等科學家那樣，發現了事事物物中的定理，也即自然科學和社會科學裡面的各種定理——幾何定理、力學定律、電力定理等等。直到臨死，朱熹都沒有發現一個具體的定理，他衹是從理論上開闢了這麼一個方向，籠籠統統地指明了這麼一個方向，以現在的角度來看，就是社會科學、自然科學的方向。但在當時，還沒有自然科學、社會科學這些概念，所以，只是籠統地叫「義外」，就是外在的道理。

王陽明做的是內聖之學，這自不待言，因爲他在龍場悟道了，明心見性了，還質諸「四書五經」而無不暗合。但王陽明比朱熹更惑於時代的局限，他沒有讀懂朱熹，不知道朱熹在做什麼，不明白朱熹爲什麼要在事事物物上求定理。所以，他在給徐愛解惑時，回答是含糊的、朦朧的，無法切中要點。我們不苛責王陽明，就像我們不苛責朱熹一樣，這都是時代的局限性造成的。

有很多東西，不到時間它就是誕生不了，提前誕生就是不行。你可能會說，釋迦牟尼要是提前幾百年出生不更好嗎？乃至提前兩千年出生不更好嗎？爲什麼非要在兩千五百年前出生，而不是五千五百年前出生呢？他就是提前出生不了的，他非得在兩千五百年前出生，而不能在五千五百年前出生。爲什麼？因爲五千五百年前還太早了，時機未到，當時衹能誕生高級智人，不可能誕生釋迦牟尼這樣的聖人。

「先生曰：『於事事物物上求至善，卻是義外也。』」此處，王陽明衹是籠籠統統地給朱熹的學說做了定性，說這是「義外」，是向外研究。但到底什麼是「義外」，王陽明也沒有說清楚，因爲他對「義外」的理解的透徹程度還不如朱熹，所以他更加說不清。說完這句話，下面他趕緊又轉回到他擅長的一面——內聖之學。內聖這一面他不會說錯，他說的每一句話都是真理。

「至善是心之本體，衹是『明明德』到『至精至一』處便是。」

「至善是心之本體」，這句話有一點需要說明。「心之本體」，很多人將其理解成「心的本體」，這是錯誤的。應該理解成「心就是本體」。心本身就是心的本體，也是萬物的本體，不是在心之外還有一個本體作爲心的本體。所以，「心之本體」意爲「心即是自己的本體」。

「至善」是圓滿的別名，究竟的別名。「至善是心之本體」，就是說圓滿是心本有的屬性。這樣來講就更加清楚了。之前講過王陽明在龍場悟到「聖人之道，吾性自足」。其實「至善是心之本體」就是對「聖人之道，吾性自足」的另外一種表達。但這種表達很容易產生誤會，還不如說「聖人之道，吾性自足」。這句話就是在闡述心性的自足性，很重要。前面說過「明明德」和「親民」，這兩個方面做到了極致，就是圓滿的。那麼這個圓滿在哪裡獲得呢？圓滿衹能在心性自身內獲得，而不能在外面獲得，外面是不可能有圓滿的。心性自帶圓滿，你衹要把心性彰顯、彰顯、彰顯到了極致，你就發現你圓滿了，你究竟了。所以，圓滿和究竟是一個十分重要的概念。

每個人都在人生中追求圓滿。如果我是思想家，那麼我自然就追求思想上的圓滿；如果我是畫家，我就會追求繪畫藝術的圓滿；如果我是音樂家，我就會追求音樂上的圓滿；哪怕我只是一個普通人，但是我特別注重情感，我希望我和愛人之間的愛情能夠達到極致和圓滿，這也是對圓滿的一種追求。無論是追求情感的圓滿、學問的圓滿、思想體系的圓滿，還是追求美術的圓滿、音樂的圓滿以及人生其他方面的圓滿，總之，追求圓滿是人的本能和天性。

問題在於我們到哪裡去尋找、獲得圓滿？絕大多數人，尤其是通過經驗智慧來看這個問題的人，他們就會在外面尋找圓滿。而王陽明就明確地告訴我們：「至善是心之本體」。換言之，圓滿在我們的心性中，在我們的良知中，在我們的道德中。按照儒家的說法，圓滿就在道德中，道德內部自含圓滿，衹要我們把道德做到極致，就會從先驗道德中呈現出圓滿，讓我們感受到。

實際上，圓滿是對我們很多方面的一種肯定。比如說，我們追求情感圓滿，不斷地追求、不斷地追求，突然哪一天，我們的心靈就洞察到了圓滿，或者說，圓滿就呈現在我們的心靈中和生命中。衹要一獲得圓滿，瞬間就有一種極其強烈的安慰感和幸福感生起。圓滿是伴隨著安慰感的。所謂「安慰感」，就是我這一輩子值了，活出意義了，活到家了。否則，我內心總是感到不滿足、不滿意，還想要再追求點什麼。一旦獲得了安慰感，我一下就獲得了這一生的價值和意義的圓滿，就是我這一輩子活好了，活對了。所以這不是小事，這是非常大的事情。一旦圓滿，幸福就隨之而來。圓滿給我們帶來的那種幸福，是無法用言語形容的。佛家稱之爲「極樂」，就是極限的快樂、無以形容的快樂。而且這種快樂永不消失，衹要活一天，這種快樂就伴隨我們一天。

圓滿感，或者叫至善感、極樂感，全部來自心性本有之自足性。我們追求道德，追求到極致，必然有一個頂峰；我們追求繪畫、音樂等藝術，追求到極致，也有一個頂峰；我們追求真理，追求到極致，也有一個頂峰：這個頂峰就是它的自足性，也就是它的圓滿性。自足性和圓滿性都來自心性。獲得了圓滿性，就意味著我們已經到頂了，已經極致了、圓滿了，我們衹需要維持著這種圓滿即可，不需要再往前追求了，即使想繼續前進，也沒有前進的餘地了。這個極致感、圓滿感就是歸屬感。所謂歸屬感，就是極致、圓滿一出現，我們立即就回到家了。也就是我們生生世世追求的回家，終於有了現實的結果。之前衹是願望，現在變成了現實、事實。它的意義是極大的。

爲什麼佛家一定要追求圓滿，儒家一定要追求至善？有沒有達到圓滿，有沒有達到至善，是完全不一樣的。達到至善、圓滿，這是質變；沒有達到至善、圓滿，它衹是量上的增加，說明你還在路上。

那麼，王陽明在這裡明確地指出，無論是至善還是圓滿，都在心性內部，不要往外找，往外找是找不到的。實際上，王陽明是在說，朱熹通過在事事物物上找定理，是無法找到生命的終極圓滿和終極覺醒的。要想找到終極圓滿和終極覺醒，只能往內找，衹有心性中才含著終極圓滿和終極覺醒。因爲心性中含著自足性，自足性展示出來就是圓滿、究竟、至善。這個觀念是百分之百正確的，對於現在的人、現在的社會而言，意義更加重要。

王陽明告訴我們現代人，要想找幸福、至善、圓滿，就在「明明德」中找，在「致良知」中找，在各種德目的踐行中不斷深入地找，才能找到。不要在外面找幸福，更不要在外面找至善或找圓滿，這樣肯定是找不到的。換句話說就是，自然科學、社會科學，永遠不能給我們帶來終極幸福、終極歸宿和終極圓滿。這一點非常重要！但我們現在所有人都不知道這一點，都在外面找幸福、價值、圓滿，事實上是找不到的。這樣找到的幸福都是臨時性的小幸福。終極的幸福、終極的快樂必須在心性中才能找到，這是永遠不變的真理。這不僅適用於我們這個時代，也適用於未來的所有時代。不僅適用於中國人，也適用於地球上的所有人，甚至都適用於貓狗。

「至善是心之本體，衹是『明明德』到『至精至一』處便是。」這是完全正確的，必須在「明明德」裡找至善、究竟、圓滿。「至精至一」就是「精一」的極致，就是「明明德」做到極致，「致良知」做到極致，「省察克治」做到極致，「知行合一」做到極致。孟子所說的盡心盡力，盡到極致，就是「至精至一」。「至精至一」也就是圓滿。

「然亦未嘗離卻事物。」

這裡有點兒繳繞，這是王陽明開始替朱熹開脫了。他的言下之意是，朱熹也不是一無是處，至少有一點是對的，就是我們「明明德」「知行合一」「致良知」，有時候也是需要外在的事物的協作和支持的，多知道一點兒外在事物的知識，對「致良知」不僅沒有阻礙，反而是有幫助的。這其實是在替朱熹開脫。但是這

句話是沒有意義的，或者說，王陽明不知道自己在說什麼。而他不知道自己在說什麼的原因，就在於他沒有弄清楚經驗智慧與先驗智慧（般若智慧）。

儘管早在北宋的時候，張載就提出了見聞之知與德性之知。「見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。」（《正蒙・大心篇第七》）[①]在古代，「知」「智」互爲通假字，所以「見聞之知」就是「見聞之智」，「德性之知」就是「德性之智」。見聞之智就是感官之智，就是我們現在說的經驗智慧；而德性之智就是先驗智慧。二程對此也有闡述：「聞見之知，非德性之知。物交物則知之，非內也，今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假見聞。」（《河南程氏遺書》卷第二十五）[②]可見，在「北宋五子」（周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤）那裡，就已經區分出經驗智慧與先驗智慧，但這衹是一個最粗略、最淺顯、最含糊的區分而已。在此之後，他們沒有對先驗智慧與經驗智慧各自的內涵、特色、結果等重要環節做進一步的研究以獲得清晰的認識，沒有對兩者的異與同做深入的思考與比較。也就是說，他們衹是對兩者做了最初的區分，區分完了，就放在那兒不管它了。一直到現在都是這樣，沒人管它們。因此，表面上「北宋五子」已經認識到了先驗智慧、經驗智慧，但是這種認識一直停留在最粗糙、最表面、最含糊的狀態，再也沒有往前走一步。這種最粗糙、最表面、最含糊的認識和區分，跟沒有區分差不多，對他們的實際思想、實際觀念沒有任何影響，他們該怎麼樣還是怎麼樣。一直到王陽明這裡也是這樣。王陽明百分之百地讀到過「聞見之知」和「德性之知」這兩個概念，但是他對它們沒有感覺。感覺最強烈的是朱熹，他對這兩個概念的感覺要比其他大儒敏銳得多。

不瞭解中國文化的人，看到我們講學只討論二程、朱熹、王陽明，就以爲宋明時期的大儒就這麼幾個人。其實不是的，衹是我們沒有涉及其他人物而已。宋明時期是群星璀璨、思想家輩出的時代。這時期有多少大儒呢？有名有姓的、有著作傳世的是數百人。像周敦頤、邵雍等人，他們都有很多著作傳世，要是完整地講述他們的思想，短時間內根本講不完，時間上也不允許，因此，我們衹能緊扣著主題提一下相關人員的思想。還有一些雖然沒有著作傳世，但又被當時的人認爲是大儒，這樣的人又有數百人。大大小小加在一起，宋明時期有幾千個大儒。那麼這幾千人在讀書過程中百分之百讀到過聞見之知和德性之知，但都是一晃而過，看一眼就滑過去了，沒有留意也沒有深入思考。如果有留意、思考，他們一定會有相應的思想和著作流傳下來，但實際上都沒有。一直到王陽明這裡，他對聞見之知和德性之知也是無感的，在談論聞見之知和德性之知的時候也是混亂的，一旦涉及朱熹的很多觀念，他就含含糊糊、朦朦朧朧，他其實是搞不清楚的。

因爲搞不清楚聞見之知和德性之知，所以「然亦未嘗離卻事物」這句話說得很籠統，我們無論怎麼理解都對。

「本注所謂『盡夫天理之極，而無一毫人欲之私』[③]者得之。」

「本注」是指朱熹對《大學》的註解——《大學章句》。王陽明引用了《大學章句》中的一句話——「盡夫天理之極，而無一毫人欲之私」，這其實是「存天理滅人欲」（也即上卷之「存天理去人欲」）的另外一種表達，只不過它是把「存天理滅人欲」做到了極致。「得之」就是得「知止而後有定」。「得」是指你對「知止」「有定」能夠獲得最正確的理解和體悟。這句話的意思是，「知止」必須在「存天理滅人欲」中獲得，「有定」也必須在「存天理滅人欲」中獲得。這個觀點沒有錯。

那麼，「存天理滅人欲」又分爲兩種：第一種是初級階段的有爲法，第二種是高級階段的無爲法。

---

① 〔宋〕張載著，章錫琛點校：《張載集》，中華書局 1978 年版，第 24 頁。
② 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，中華書局 1981 年版，第 317 頁。
③ 〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《大學章句》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 16 頁。

什麼是有爲的「存天理滅人欲」呢？就是以儒家乃至整個儒佛道的聖賢思想，來規範和約束自己的生物性慾望，以及自我所延伸出來的種種貪瞋癡慢疑，最大限度地管束住種種的貪瞋癡慢疑和生物性慾望，壓制住自我、小我、私我的種種念頭。

什麼是無爲的「存天理滅人欲」呢？就是一邊管束自我、五毒、種種生物性慾望，一邊還要做「知行合一」工夫、「省察克治」工夫、「致良知」工夫，當哪一天我們的良知彰顯得足夠強大、足夠成熟、足夠鞏固，足以當家做主的時候，慢慢地，我們就進入到無爲的「存天理滅人欲」狀態。這個時候，我們就不用擒龍捉虎般地來控制我們的自我、五毒、生物性慾望，也就是不用管了，可以放鬆了，把一切交給我們的良知，交給我們的心性，交給我們已經覺醒和成熟了的道德（也即先驗道德）。因爲良知「不慮而知」，它知天知地，知善知惡。它不僅可以知，而且它還有能力、有力量去消滅我們的自我、五毒和生物性慾望，對它們做出最合理的轉化、昇華、淨化，比我們自己做要好得多。這就是無爲的「存天理滅人欲」階段。

不管是有爲的還是無爲的「存天理滅人欲」，總之，「知止而後有定」這句話的別名就叫「存天理滅人欲」（「存天理去人欲」）或「致良知」或「知行合一」。王陽明在這裡的解釋完全正確。

朱熹是沒有辦法在事事物物中找到「知止而後有定」的。在事事物物中，衹能找到自然科學和社會科學的真理，如牛頓最終找到了牛頓三大定律，愛因斯坦找到了相對論。如果朱熹的方法正確、道路正確，堅持找下去，他最終也會像牛頓、愛因斯坦等人一樣，找到自然科學裡面的真理——力學、電學、磁學、化學等等各方面的真理，都會找到，沒有問題。

但無論找到了多少自然科學和社會科學的真理，就我們這個活生生的現實中的人而言，就我們這個身心而言，我們是找不到歸宿的。這就是爲什麼牛頓、愛因斯坦晚年的時候還要去信神、信教之所在，他們也是試圖通過信仰基督教，以找到自己身心的「止」「定」的。我們先不說他們有沒有找到，至少他們晚年都信了宗教。其實不止他們如此，很多科學家晚年都信了宗教。這一點充分地證明了王陽明思想的正確性。王陽明說，「知止而後有定」必須在心性、良知中找，圓滿必須在心性、良知中找。這個觀點絕對是亙古不易之真理，已經被西方無數的自然科學家和社會科學家一再地驗證了。因爲他們中的大多數人，包括各種社會人士，比如說著名企業家、政治家、作家、音樂家，他們中晚年以後都信仰了宗教，他們都試圖在宗教中找到自己身心的「止」和「定」。至於他們是不是找到了，我們就不知道了。但是，這些至少都證明了一點：社會科學、自然科學是無法給我們提供「止」和「定」的，衹有在心靈之中、心性之中、生命之中才能找到「止」和「定」。

由於牛頓、愛因斯坦等人是被籠罩在基督教的文明之下，沒有機會接觸儒佛道，因此，他們在尋找自己的靈魂歸宿、生命歸途、人生終極歸宿的時候，衹能在基督教裡找，因爲他們的生活、社會中衹有基督教。但是，相比於儒家、佛家和道家而言，基督教的理念、架構是非常粗糙、幼稚、淺薄的。如果把基督教比喻爲幼兒園水平，那麼儒家、佛家和道家的成熟度就相當於博士生導師水平，它們之間就是有這麼大的差距。所以我敢自信地說，如果我們的儒佛道，特別是儒家早早地傳到了西方，傳到了牛頓的時代，牛頓一定會優先選擇儒家，皈依儒家，而不是去皈依基督教、去信神。因爲儒家提供的歸宿的體系完備程度，是基督教永遠不能望其項背的。但事實是，儒家沒有傳過去，牛頓、愛因斯坦衹能選擇基督教。他們不是因爲基督教有多麼偉大而去信仰它，而是因爲他們沒有其他選擇，不信基督教不行，所以他們就信了。但很多人就把它理解成，「看，我們基督教多偉大！你看牛頓、愛因斯坦都信基督教」。其實那是因爲牛頓和愛因斯坦沒有機會接觸儒家，不知道這個世界上還有個陽明心學，他們只知道有個基督教，他們的家庭、周圍的社會生活圈子裡全是基督教，衹有這麼一個選擇，因此他們選也得選，不選也得選。總之，他們選了基督教，信了神，尤其是牛頓，晚年的牛頓是一個非常虔誠的基督教徒。還有別的一些科學家都是這樣。

這再次驗證了王陽明所說的，在外在的事事物物中衹能找到一些知識，而找不到靈魂的歸宿，找不到生命的終極圓滿；要想找到生命的終極圓滿，必須向內找，因爲它在內部。「至善是心之本體」這個觀點非常重要。但這個觀點並不是王陽明的發明，他之前的孔孟一直都是這個觀點，乃至孔孟之前的「十六字心傳」——「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」還是這個觀點。也就是說，它是我們中華民族有文明以來的一個最核心、最基本的理念，一貫而下，傳到了王陽明這裡，王陽明衹是堅持捍衛這個理念而已。但是王陽明之後這個理念就不在了。我們就像牛頓、愛因斯坦一樣，就去外在的事事物物中追求知識、幸福、歸宿，但是追求了這麼多年，越追求越找不到幸福和歸宿。

現在縱觀全球，凡是被科學或說工商業所籠罩的個人、民族和國家，都有一個共性，就是越來越有無根感，越來越有漂泊感，越來越有空虛感，越來越有無歸宿感。根本原因就是我們皈依了自然科學，而沒有皈依生命科學、心性科學。由於皈依錯了对象，我們才有這樣嚴重的漂泊感、空虛感、無價值感、無意義感，也就是得了所謂的「終極關懷缺失癥」，而且這個症狀是越來越嚴重——不僅在我們中國越來越嚴重，在西方更是越來越嚴重。

看看現在的西方世界、歐美國家，從普通人到社會名流，如好萊塢明星、足球明星、歌星、作家、政治家等，他們身上都非常強烈地表現出漂泊感、無根感、無歸宿感、無意義感、無價值感，全部都是這樣。他們有越強烈的無價值感、無意義感、無歸宿感，就越要去尋找刺激、尋找價值；他們越去尋找刺激、尋找價值，就越是有無價值感、無意義感、無歸宿感：他們已經進入了一種惡性循環。因此，吸毒、婬亂等等種種罪惡都出來了。其實從這些罪惡背後，我們能明顯地感受到他們心靈的苦悶，靈魂的掙扎。這些人又吸毒又婬亂，表面上看，他們很可恨，但是可恨背後是可憐，他們很可憐。包括美國前總統特朗普，從他的種種言行上，可以很明顯地看出他內心的掙扎與空虛，儘管他已經當了總統，但他不知道自己爲什麼活著，不知道活著的價值和意義到底是什麼，不知道快樂到底是什麼。所以，他就無所不用其極，就橫七豎八地搞出很多事情來。其實他搞出這些事情的背後，反映出的是他靈魂的掙扎、內心的空虛，很可憐。看他說的話，尤其是針對中國的狠話，你就感覺這個人特別可恨。他表面上是很可恨，但是可恨背後更多的是可憐，非常可憐。表面上，他當著總統，住在白宮，擁有這個世界上最大的權力，非常風光。但是我們看到的都是他表面上的風光，其實又有誰知道他背後靈魂的空虛所帶來的絕望與掙扎？這通通都是因爲他找不到人生的歸宿，找不到生命的皈依而帶來的。

那麼，王陽明在這裡說生命的皈依在哪裡呢？在良知，在心性。所以，這可不是小事，一定要把這句話好好地思考一番，吸收一番。

【三】

愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。」

先生曰：「心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？」

愛曰：「如事父之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察。」

先生嘆曰：「此說之蔽久矣，豈一語所能悟？今姑就所問者言之。且如事父，不成去父上求個孝的理；事君，不成去君上求個忠的理；交友、治民，不成去友上、民上求個信與仁的理。都只在此心，心即理也。此心無私慾之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友、治民便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。」

愛曰：「聞先生如此說，愛已覺有省悟處。但舊說纏於胸中，尚有未脫然者。如事父一事，其間溫凊（qìng）

定省[①]之類，有許多節目，不亦須講求否？」

先生曰：「如何不講求？衹是有個頭腦。衹是就此心去人欲、存天理上講求。就如講求冬溫，也衹是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；講求夏凊，也衹是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜，衹是講求得此心。此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理；夏時自然思量父母的熱，便自要去求個凊的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。譬之樹木，這誠孝的心便是根，許多條件便是枝葉，須先有根，然後有枝葉，不是先尋了枝葉，然後去種根。《禮記》言：『孝子之有深愛者，必有和氣；有和氣者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。』[②]須是有個深愛做根，便自然如此。」

對於《傳習錄》，大家還是要多讀，「書讀百遍，其義自見」，一遍一遍地讀，讀上百遍就什麼都通了。王陽明不像孔孟距離我們那麼遙遠，孔孟那個時代的語言屬上古語言，較爲難懂，而王陽明到現在最大限度也才五百年，彼此之間相距不是太遠，所以他那個時代的語言跟我們現在的比起來，儘管有非常多的差異，但還是比較接近的。再加上陽明本人講學十分深入淺出，很容易理解，因此，你一遍一遍地讀、一遍一遍地讀，就能體會到它是真正意義上的智慧之言，充滿了智慧，充滿了原創性、獨創性，是真正的大徹大悟者之言。讀一遍你就感覺到身心被洗禮了一遍，再讀一遍，又感覺到整個身心被洗禮了一遍。總之，它是需要反覆讀的。接下來講解《傳習錄》第三條。

愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。」

徐愛這句話背後的潛台詞還是覺得朱熹說的話有道理。對於朱熹主張從事事物物上找定理，徐愛還是有一定認同的。因此他就問：「如先生您所說只在心上求至善、求理，根本就不必在外在的事上求理，這樣恐怕不能完全瞭解天下的事理吧？雖然我們肯定主要是內求，但是不是也需要一定的外求？」

這裡面有個大分野、大分界，那就是先驗智慧與經驗智慧。在我們今天看來，這是個非常簡單的問題，但是在那個時代這是一個非常繳繞的問題。這個問題直到我們這一代才分清楚。

「至善只求諸心」指的是先驗智慧，「天下事理」指的是經驗智慧。這句話的深層含義就是徐愛沒有分清先驗智慧與經驗智慧，沒有分清形而上智慧與形而下智慧，沒有分清本體智慧與現象智慧，沒有分清先天智慧與後天智慧，沒有分清無爲智慧與有爲智慧，沒有分清理性智慧與知性智慧，因此才出現這個問題。我們前面講過，儘管在「北宋五子」那裡已經正式提出聞見之知與德性之知，但僅僅只是提出，並沒有對它們進行深入的研究和區分，提出後就把它們放在一邊，後來連提出的人自己都忘了。就像我們去商店裡買了一個東西，回家隨手往某個角落一放，時間一長連自己都忘了。「北宋五子」並沒有在這個事情上太過留意，後來連他們自己都忘了，這一忘就忘到了王陽明那裡；王陽明再一忘，就忘到了「五四」；「五四」之後，又一直忘到了我們這一代。所以，直到我們這一代，才終於把它們從被遺忘的角落中又找回來，重新對其進行區分、闡釋和解說。我們現在已經非常清楚地給出了先驗智慧和經驗智慧兩種智慧的定義，並從來源、特性、結果等各個方面對先驗智慧與經驗智慧給予了明確的解答。

當我們有了明確的、清晰的先驗智慧與經驗智慧的定義與區分，再來看徐愛的這個問題，根本就不是什麼問題。先驗智慧層面的問題就用先驗智慧處理，經驗智慧層面的問題則用經驗智慧處理，這不就行了嗎？

---

① 此處原文誤作「溫清」，現據原典改爲「溫凊」，後文有一處誤作「夏清」，也修改爲「夏凊」。「夏凊」語出《禮記・曲禮上》：「凡爲人子之禮，冬溫而夏凊，昏定而晨省。」即冬天溫被，夏天扇席，晚上侍候睡定，早晨前往請安。表示侍奉父母無微不至。參見楊天宇：《禮記譯註・曲禮上》，上海古籍出版社 2004 年版，第 5 頁。（編者注）

② 楊天宇：《禮記譯註・祭義》，上海古籍出版社 2004 年版，第 612 頁。

因此，「至善」該怎麼辦？至善是先驗智慧層面的問題，就向內求，也即在心性中求。「天下事理」、外面的事物之理該怎麼辦？它們屬於經驗智慧層面的問題，就用自然科學和社會科學來解決，也即借助顯微鏡、望遠鏡、解剖學、政治經濟學等工具、學說來解決。自然科學家和社會科學家做自然科學家和社會科學家該做的事——認識我們周圍事事物物的理。而我們生命學家、東方聖學的傳承者，則內求諸心，內求心性，打開心性，找到心之理也即性理，就是心性中本有的諸種內涵，如自在性、自覺性、自生性、自發性等等。

這些心性中的諸種內涵，每一個深入進去皆有無窮內涵。比如自在性，用語言概括起來很簡單，就是「自在性」三個字，但是深入進去後，你就發現它有無窮的內涵。還有自覺性，自覺又叫「本覺」，意思是心性本來就是覺醒的，是自己覺醒的，不是別人讓你覺醒的，別人永遠沒有辦法讓你覺醒，你衹能自己覺醒。自覺性也有無窮的內涵，僅僅佛家就從自覺性裡分出了五種智慧。覺就是智，智就是覺。本覺即本智，本智即本覺。佛家就從這個本智裡分出了五智——法界體性智、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。成所作智又可細分出很多功能，其中一個功能就是知天知地、知善知惡、知美知丑。成所作智就是儒家所說的良知，良知知善知惡、知天知地、知美知丑，也即對生活中所有的事情，一經接觸，立即知道、立即明白。有這種立即知道、立即明白的能力，你就可以成就大業。何以見得？別人都生活在無明、昏沉黑暗、顛倒錯亂中，唯有你生活在明白中，也就是「眾人昏昏，我獨昭昭」[①]，那你當然能成就事業，這就叫「成所作智」。

自古以來，不管是佛家的大師，還是儒家的大儒，哪一個不成就三件不朽大業？「三件不朽大業」就是立功、立德、立言，簡稱「三不朽」。其實三不朽衹是概括，細說起來，何止三不朽？都可以有十不朽、百不朽，乃至千不朽。那麼他們的十不朽、百不朽、千不朽的豐功偉業從哪裡來？從聖賢的智慧中來。那麼聖賢的智慧又從哪裡來？從成所作智中來。你衹要打開本覺或呈現本覺，就有一種別人不具備的能力——做什麼成什麼。你要想成爲一個思想家，就能成爲一個偉大的思想家；你要想成爲一個事功者，就像王陽明這樣到處建功立業，就可以建功立業。在那麼險惡而複雜的朝野環境下，王陽明在短短五十七年的人生中，卻做了別人百年都做不成的大業。

我們前面也講到，明朝建立之初，江西就不斷出現農民起義，到王陽明這裡已持續一百多年了，朝廷屢次派人去平叛，但不僅毫無效果，而且叛軍規模越來越大。王陽明巡撫南贛之後，三下五除二就解決了。也就是說，他一個人就輕鬆地解決了別人百年也解決不了的問題。後面平定廣西思田之亂，同樣如此。思田之亂也是持續了很久，朝廷派出姚鏌領軍八萬前去征討，雖暫時鎮壓了，但新一波叛亂又起，最後姚鏌集合四省兵力都無功而返。總而言之那裡是屢征不服。而王陽明居然未動一兵一卒，就妥當地解決了思恩、田州的問題。這是什麼智慧？這是什麼能力？這是天人般的智慧、天才般的能力，但是他就具備了。他是如何具備這些能力的？爲什麼別人不具備，他卻具備了？因爲他龍場悟道了，道裡面就有成所作智，因此，他去做事就能成就別人數代也成就不了的功業，就能成就二十萬軍隊都成就不了的功業。總之，他一個人就能頂得上二十萬部隊，就能頂得上幾代人，這就叫成就功業。這些功業就是從他的成所作智中來的，也就是從良知中來的。何以見得？因爲良知知善知惡，知是知非。他一開始做事，良知就告訴他、指引他、啟迪他這個事情該怎麼辦，並給他提供最佳答案。他處處掌握著最佳答案，他不想成功都難！咱們設想一下，一個人處處掌握著對事物的最正確的理解、最正確的洞察以及最正確的答案，他當然就能做出最正確的決定——他時刻處在最正確的決定中，能不成功嗎？不要說每一件事情都正確，就是十件事裡有三件正確，這個人一生的功業就不得了了。此即「成所作智」。

那麼，你要想擁有成所作智，必須在心性中找，而不能在外面找，在外面衹能找到經驗智慧，這就是領域不同。對於現在的我們來說，內聖和外王、先驗智慧和經驗智慧都已經分判得很清楚了，至少在道理上都

① 《道德經・二十章》有：「俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。」（〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經註》，中華書局 2011 年版，第 51 頁。）老子這裡是想說明俗人的有爲與聖人的無爲之區別，無爲即所謂大智若愚、大巧若拙。這裡我們是借用了這句話，以說明良知知一切。

明白了。但是徐愛並不清楚，而他不清楚的原因是王陽明沒有完全分判清楚。王陽明沒有分判清楚的原因是整個宋明儒學都沒有分清楚。換言之，整個大環境、大背景、大系統都沒有分清楚，導致了這個大系統下的個人，具體地講就是王陽明，他也含含糊糊地不是太清楚。這師徒二人一含糊，就使得問題變得有點兒複雜。而實際上問題一點兒都不複雜，問題的關鍵就在於把聞見之知與德性之知、先驗智慧與經驗智慧分判清楚。

先生曰：「心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？」

「心即理也。」這句話一點兒都沒錯，但是這個「理」屬於性理、心理（心性之理），屬於生命內涵之理，不是外在的事物形構之理。從這點就可以明顯地看出來，王陽明沒有區分清楚存在之理和形構之理、生命真理和外在物理、主體真理和客體真理。

「天下又有心外之事、心外之理乎？」這句話是一種反問句，是一種修辭手法，表面上是在問問題，其實它的答案就在問句中。所謂「反問句」，是指說話人對一件事情無疑而問，並不要求他人回答。故它是用問句形式來表示肯定或否定，相較於陳述句而言，具有加重語氣之作用。在反問句中，字面上是否定的，意在表示肯定；字面上是肯定的，意在表示否定。[①]「天下又有心外之事、心外之理乎？」的「又有」是肯定，故它表示的是否定。此句轉爲陳述句就是：天下沒有心外之事和心外之理。假設我福報很好，我就是徐愛，一定會當面頂撞先生：「先生，真的有心外之理，真的有心外之事。」王陽明肯定很意外：「哦？那你說說看。」我就會把存在之理跟形構之理、主體真理跟客體真理、生命真理跟外在物理、先驗智慧跟經驗智慧等義理跟他講清楚。

從自然科學、社會科學或曰經驗智慧角度講，的確有心外之事、心外之理。也就是說，站在牛頓、愛因斯坦的角度講，真有心外之理、心外之事，如牛頓的三大運動定律和萬有引力定律、愛因斯坦的廣義相對論和狹義相對論等都是心外之理。這些自然科學之理（包括社會科學之理）都在我們常人的心之外，跟常人的心沒有半點兒關係。常人的心是認知者，自然科學的這些形構之理是被認知者，雙方的關係是研究者與被研究者、探索者與被探索者的關係。這個研究者與被研究者、探索者與被探索者之間又是什麼關係？沒有關係，各是各。假設牛頓死了，牛頓三大定律會不會因爲牛頓的死亡而消失？絕對不會。牛頓三大定律與牛頓的死亡沒有關係，牛頓三大定律不會因爲他的死亡或存活而有任何變化。牛頓衹是三大定律的發現者，而不是創造者。愛因斯坦的相對論、門捷列夫的元素週期律都是如此。門捷列夫衹是元素週期律的發現者，並不是元素週期律的創造者，他發現了這個規律並總結出來告訴了別人，別人按照他總結的週期律發現了新的元素，僅此而已。他發現元素週期律以後，他個人的生死與元素週期律沒有任何關聯。

所以，這個世界上真的有心外之理、心外之事。而心外之理和心外之事正是朱熹奮鬥一生要探索和發現的事和理，衹是他失敗了。失敗的原因在於他一輩子沒有像牛頓那樣把自己認同爲純粹的物理學家、自然科學家，他仍然把自己認同成一個孔孟傳人、一個聖學傳人，他的革命不徹底。爲什麼一些物理規律就被牛頓發現了？因爲牛頓不想當聖人，他不是孔孟之徒，沒有孔孟那一套思想的束縛，所以牛頓能夠讓自己成爲一個純粹的物理學家；又因爲他把自己當成純粹的物理學家，所以他在物理學上才有所發現和造詣。

朱熹的問題就出在，他既想當孔孟的正宗弟子，不想越孔孟雷池半步，又想成爲一個自然科學家、一個經驗主義者，結果就是他兩者都沒當成——既沒有當成正宗的孔孟弟子，又沒有當成正宗的經驗主義思想家、經驗智慧的建構者，更沒有當成自然科學家。這就是他革命的不徹底性。他不知道怎樣去當一個純粹的經驗智慧領域中的思想體系的建構者，即所謂的西方哲學家和思想家。西方的哲學家、思想家沒有一個不是經驗智慧的建構者，沒有一個不是經驗主義者，他們的哲學都是經驗主義哲學，衹是在經驗主義哲學中再細分出

① 參見董治國：《古代漢語句型分類詳解》，南開大學出版社 2016 年版，第 371 頁。

了不同的流派、不同的哲學。但是他們都有一個共性，就是他們通通都是經驗主義者，他們的哲學通通都是經驗主義哲學，他們的智慧通通都是經驗智慧。

我們經常說西方的哲學家就是西方的智者，那他們是什麼智慧的智者呢？他們是經驗智慧的智者，不是先驗智慧的智者。反之，我們東方的儒佛道各家的智者，是先驗智慧的智者，但不是經驗智慧的智者。東方儒佛道的智者對經驗智慧領域幾乎一竅不通，對經驗智慧的認識始終處在十分原始而低級的階段，從來就沒有成熟過，一直到朱熹都沒有成熟過，到王陽明更是沒有成熟過。

王陽明講的「心即理」、無「心外之事、心外之理」，從存在主義、生命科學角度，也即從先天本心本性角度講，完全正確！但是，他沒有搞清楚徐愛的問題之所在。徐愛的問題又是從朱熹那裡來的，因此再進一步地追下去，就是王陽明沒有搞清朱熹的問題之所在，這就導致他的回答最多隻說對了一半。就先驗智慧而言，他的回答是沒有任何問題的，也就是從正宗儒學，或曰孔孟傳承、孔孟道統角度講，王陽明緊扣孔孟內聖之道而沒有游離半步，十分正確！王陽明的確是孔孟之嫡傳、孔孟之正宗。然而正是因爲他緊扣孔孟的內聖之道而言心性，因此他無法回答徐愛問題（「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡」）的後半部分，也即經驗智慧部分：「天下事理有不能盡」。既然在心性中不能盡天下事理，那麼怎樣才能盡？這個「事理」是指事物的形構之理，也即自然科學和社會科學的客體真理。形構之理、客體真理當然是通過外在的自然科學和社會科學才能盡。在這一點上，王陽明顯然沒有發現問題之所在，也回答不了這樣的問題。因此，他只回答了問題的一半，另外一半就不回答了。就是他只回答了心性這一半，沒有回答外在的事物這一半，打了個太極迴避了。

愛曰：「如事父之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察。」

此句中的「理」是指形構真理、客體真理、經驗真理，也即現在的自然科學真理、社會科學真理。「不可不察」：不能不去探索、考察清楚。

由於王陽明並沒有回答徐愛問題的後半部分，所以徐愛又換了一個角度繼續問：「如事父之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察。」實際上，這個問題與上面的問題是一樣的。我們前面已經說清了這個問題，這是內聖能否推導出外王的問題。內聖能讓我們真實地生起慈悲，推動著我們去外王也即「親民」。

但「親民」僅有大慈大悲是不夠的，還必須借助豐厚的專業知識，也即自然科學和社會科學知識，才能夠在社會上成就更大的功業。如果沒有深厚的自然科學、社會科學專業知識，僅憑一點兒粗淺的生活常識和大慈大悲，把它運用到社會上、生活中，衹能成就極其表面的、臨時而浮淺的一些功業。比如說給父母端一碗茶，這個事情不需要什麼高深的專業知識，你無須先成爲一名物理學家才能做到，哪怕是個孩子都可以做到。但這是低級的功業。

如果是複雜的、高級的、艱難的社會事功，僅有慈悲，僅有良知的發現是遠遠不夠的，而這正是徐愛想問的問題。以三峽大壩爲例，建造像三峽大壩這樣利國利民的巨大工程，是真正的大慈大悲之舉，但僅僅有大慈大悲的良好願望，是永遠也實現不了的。必須加上專業的、深厚的社會科學知識與自然科學知識，你纔能夠讓三峽大壩成爲現實，不然，哪怕你跟釋迦牟尼一樣慈悲，甚至比他更慈悲也沒有用。

又比如，同樣是表達孝心，當父母健康時，奉上一杯水、一杯茶，就足夠了。若是父母病了，而且病得很複雜，身上有好幾種病，每一種病都很棘手，這個時候，光靠端茶倒水是解決不了問題的，我們需要掌握相關的病理知識，才能更好地護理生病的父母。這個時候，僅有良知是不夠的，就算你有再好的良知，也沒有辦法專業地做好複雜疾病的護理。良知衹是基礎、起點，良知無法替代專業的護理知識。這個時候，我們

就要盡可能地多學習，比如，多向醫生討教相關的醫學知識，在醫學知識的科學指導下，給父母以最佳的護理，讓他們早日痊癒。

徐愛想問的就是，如果遇到複雜的問題，僅有良知恐怕不行吧？是不是還需要一些專業知識才行？所謂的專業知識，也就是我們現在的自然科學、社會科學知識。但王陽明還是沒有理解徐愛的問題之所在，繼續習慣性地用他的良知論來回答這個問題。

先生嘆曰：「此說之蔽久矣，豈一語所能悟？」

王陽明爲什麼要「嘆」呢？可能是嘆這個弟子實在是不大好教：怎麼老是問一些低級的、莫名其妙的問題。王陽明知道這個問題實際上是來源於朱熹，故他是嘆朱熹的歧出，也是嘆世人受朱熹的影響太大。

「此說」指徐愛所提的問題，其實這個問題又是從朱熹那裡來的。儘管徐愛沒有明確說這個問題是從朱熹那裡來的，但是他們師徒對話的字裡行間處處都有朱熹的身影。他們探討的問題或直接或間接都是來自朱熹。

「之弊久矣」，這種問題的弊病從朱熹到王陽明這裡都三百多年了，當然很久了。

「豈一語所能悟？」王陽明這個論斷是錯誤的！其實是可以一語而能悟的，祇是他沒有找到那「一語」。到我們這裡，用「先驗智慧」「經驗智慧」八個字就說清了，怎麼不可以一語而能悟呢？處在歷史局限中的王陽明認爲，這不是一兩句話就能說得清的，因而長嘆：這個說來話長啊，比較複雜！比較複雜的原因是他沒有看清楚問題癥結之所在。

「今姑就所問者言之。且如事父，不成去父上求個孝的理；事君，不成去君上求個忠的理；交友、治民，不成去友上、民上求個信與仁的理。都只在此心，心即理也。」

意思是：我們今天姑且刪繁就簡地來說一下，事父之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁的道理，並不能從父、君、友、民這些人身上探求而來，這些道理都祇需在心上求——心就是理。這裡陽明又強調了一遍「心即理也」，以及心外無理、心外無事。陽明始終緊扣著他的心（良知）不放，無論對方問什麼問題，總是以心（良知）來解釋。

「此心無私慾之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友、治民便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。」

就先驗智慧而言，就自律道德而言，就致良知而言，王陽明的話，完全正確，毫無問題。

爲了便於理解這句話，我們可以做個比喻。比如說，我是一個作家，寫作的路子很廣，既會寫詩，又會寫小說，又會寫散文，還會寫社會評論。當寫小說的時候，我就是小說家；當寫詩的時候，我就是詩人；當寫散文的時候，我就是散文家；當在報紙上發表評論的時候，我就是評論家。雖然我有很多身份，但無論我以什麼身份出現，我還是我。那麼王陽明所說的天理良知就相當於這個多才多藝的作家，事父的時候叫「孝」，事君的時候叫「忠」，交友的時候叫「信」，治理百姓的時候叫「仁」。雖然一會兒孝，一會兒忠，一會兒信，一會兒仁，但是良知還是良知，只不過在不同的場合下，良知做了不同的事情。

因此王陽明說，我們這個心沒有被私慾障蔽，便是天理，不需要再從外面添加一分。此純粹爲天理的心就是良知，當良知發起功用，在父親面前，我就以一個孝子的身份出現，做一些孝子該做的本分事；在君王面前，我就做一個臣子該做的本分事；在朋友、百姓面前，我就做一個朋友和官員該做的本分事。順便說一下，關於「忠君」，因時代不同了，忠君的对象也稍有變化。古代的「君」指的是君王，現代雖沒有君王了，

但有上級，還有一個大君，即國家、民族。因此，過去的「忠君」指忠於君王，而現在的忠君指忠於上級，忠於集體，忠於我們的民族，忠於我們的國家，忠於我們這片土地。儘管時代不同了，忠君的对象不同，但「忠」本身沒有變。不管是過去的忠於君王，還是現在的忠於集體、忠於民族、忠於國家，把自己變成一個愛國主義者，變成一個熱愛我們這片土地的人，這裡面都存在一個「忠」。當我面對集體、國家、民族的時候，我就以一個忠臣的身份做忠臣該做的事，以盡忠臣之本分。

注意，儒家非常強調「盡」字，儒家的一切奧妙、一切工夫、一切成就都在「盡」字上。當我面對集體、國家、民族的時候，我就將忠誠發揮到極致，這就叫「盡忠」；當我交友的時候，我就將信任、忠厚、誠實發揮到極致，這就叫「盡信」；其他以此類推。如此，盡孝、盡忠、盡信、盡仁等等，就是盡心。

王陽明說，盡孝的孝是良知的孝，盡忠的忠是良知的忠，盡信的信是良知的信，盡仁的仁是良知的仁，總之，忠、孝、信、仁都是良知的不同功能，就像一個人具備的不同能力一樣。衹要在心中努力擯棄人欲，存養天理，把良知彰顯出來，讓良知發起功用，事父之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁等這些問題自然就都解決了，是一個非常容易的事情。

王陽明說的沒有錯，就良知本身而言，就先驗智慧而言，做到忠、孝、信、仁是很自然的事，的確都不難。衹是王陽明一再地對不上徐愛問題的焦點，總是混淆先驗智慧和經驗智慧，總是用先驗智慧代替經驗智慧。徐愛問的是：「我父親患了非常複雜的疾病，我是否應該學一些醫學知識以更好地盡孝？」王陽明說：「不用學習那些專業知識，衹要有良知、有孝心，就能解決一切問題。」要是我在旁邊聽這師徒兩人對話，我肯定忍不住插話：「不對！不對！陽明先生，你的回答從良知角度講是沒錯的，但是你始終沒搞清你徒弟問題的關鍵和焦點。他問的是：『我爸全身都是病，病情很複雜，又是糖尿病，又是癌癥，……這些疾病涉及相當多的醫學上的專業知識。我作爲一個孝子，是不是要找一些醫生好好地學習這些專業知識，以便更好地護理我的父親？』但你的回答始終都是那麼一句：『你的良知呈現了沒有？如果呈現了，就沒問題了。』這是哪對哪呀？你徒弟問的不是他良知呈現了沒有，也不是他良知成熟了沒有，也不是他良知呈現、成熟後會有什麼功能，他問的是這個良知怎麼配合醫學知識，來更好地解決他父母的疾病。像他父母這麼複雜的疾病，單靠良知是解決不了的，必須有相應的專業知識，也即經驗智慧，才能解決。」所以，王陽明實際上是答非所問，即使不是答非所問，至少也是偏離了問題，沒有找到問題的根源所在。

愛曰：「聞先生如此說，愛已覺有省悟處。但舊說纏於胸中，尚有未脫然者。如事父一事，其間溫凊定省之類，有許多節目，不亦須講求否？」

「省悟」，是指徐愛對王陽明關於仁或曰良知的特性，以及在事父、事君、交友過程中的功用的一些指點有了進一步的領悟，而不是指他在自然科學、社會科學方面的領悟。指望徐愛聽了王陽明這幾句教導就對各種醫學知識，就對自然科學、社會科學有所領悟，那是不可能的。

「但舊說纏於胸中」，「舊說」就是指朱熹的學說，簡稱「朱學」，就是朱學始終纏於徐愛的胸中。講到這裡，我挺同情徐愛的！我不僅同情徐愛，也同情整個宋明的儒者。我不僅同情宋明的儒者，也同情自朱熹之後八百年來我們中國幾乎所有的讀書人。爲什麼這麼說？朱熹的學問，既不是生命科學，也不是自然科學、社會科學；既不是先驗智慧，也不是經驗智慧；既不是純粹的中國傳統的聖學，也不是西方的哲學。朱熹把儒家（兼及佛道）的每一句話、每一個觀點，都嚴重扭曲、改造了一遍。經過扭曲和改造以後的朱學，佔據了此後中國八百多年讀書人的大腦，朱熹本人一輩子都沒有從中走出來，後學們就更是一直沒有從中走出來。自朱熹開始，中國文化已經被嚴重地扭曲和污染了，一直到現在。從這個角度講，朱學貽害了中國讀書人八百多年。

禪宗有一句話叫「我眼本明，因師故瞎」。一個人跟隨禪師學習佛法，他追隨的這個禪師並沒有開悟，而他卻是個天才，跟隨禪師一段時間以後，自己開悟了。他開悟以後才發現，他之所以開悟這麼慢，就是因爲他師父沒開悟，誤導了他這麼多年，不然，他會更早地開悟。因此，他不禁感嘆：「我現在才明白自己這麼多年兜兜轉轉，遲遲地就是不開悟，直到現在才開悟，就是因爲師父把我帶偏了。」這就叫「我眼本明，因師故瞎」。意思是，我的眼睛本來挺亮堂的，自從拜他爲師以後，被他整來整去，把我整成了瞎子。這一瞎就瞎了二十年，不想機緣巧合下，我自己開悟了，我的眼睛復明瞭，才知道他還沒有開悟。在禪宗歷史上經常出現這樣的事例：弟子開悟以後，反過來去點化他的師父，因爲他的師父還沒有開悟。這就叫「青出於藍而勝於藍」。其實不僅禪宗如此，道家、儒家也如此，在它們的歷史上，都有過不止一個這樣的先例，即弟子成就比師父的更高，而反過來去度師父。不是說師父的造詣就一定會比弟子的高，雖然多數時候是這樣，但也有相當多的時候是弟子的造詣反而比師父的還高。上面我們舉的這個例子就是這樣，當這個弟子的造詣超過他師父了，他才發現：我這麼多年兜兜轉轉走了這麼多彎路，就是因爲你這個劣等師父把我帶偏了。

朱熹就是這樣的人，他把儒學的每一句話、每一個觀點都扭曲、改造，把每一個概念都給予了全新的扭曲式的解答，給後人帶來了無窮的麻煩，一直貽害至今。導致熊十力、牟宗三師徒二人花費了將近五六十年的時間，來梳理朱熹，乃至整個宋明儒學的問題到底出在哪裡，最後終於梳理清楚了。這師徒二人太不容易了，用了五六十年的時間就做了這一件事，把朱熹所有的混亂再條分縷析地一點兒一點兒梳理回來。到了我這裡，我們則是從生命科學與自然科學、社會科學的角度，從先驗智慧與經驗智慧的角度進一步地梳理。因此，從熊十力到牟宗三再到我，三代人前後用了差不多一百年的時間，才終於撥亂反正，把朱熹攪亂了的學問，再一點兒一點兒地恢復回來，太艱難了！朱熹用了五十年的時間把這個世界攪亂，八百年之後，我們又用了一百年的時間，才把他攪亂的世界再恢復回來。突然發現，這個世界好無聊啊！倘若朱熹當初沒有用五十年的時間攪亂，我們就不用再花一百年的時間來恢復。所以，朱熹幹了一件無聊的事情，我們幹了一件更無聊的事情。這個事情在做之前感覺十分有趣，但做完之後感覺十分無聊，因爲我們衹是回到了孔孟的老路上去而已。如果沒有朱熹當初的歧出，我們就一直處在孔孟的道路上不好嗎？就是因爲他的歧出，好多人的心血都耗費在這無謂之事上。但是這件事又非做不可，因爲這是中國文化的關節。

那麼，朱熹的歧出肇始於哪裡？一個標誌性的事件就是「鵝湖之會」（南宋淳熙二年，即西元 1175 年於江西鵝湖寺舉辦的學術大會），「鵝湖之會」標誌著朱熹徹底歧出了，而且是回不了頭的歧出。但「鵝湖之會」的爭論衹有開始，沒有結束。一直到明朝中葉，王陽明師徒還在那裡爭論，在《傳習錄》裡隨處可見這個爭論的影子。後來又繼續爭論到熊十力、牟宗三師徒二人那裡，再到我這裡。我們三人用了一百年的時間終於回答清楚了「鵝湖之會」爭論的實質，終於讓「鵝湖之爭」徹底地畫上了歷史性的句號。在熊十力那裡衹是初步畫上了句號，到了牟宗三那裡則是畫了一個大大的句號，到了我這裡就是畫了一個終極句號。所以我們三代人的努力就是層層遞進地畫了三個句號，終於永久性地調息了這個爭論。這場爭論前後持續了八百年之久，是中華文化史上一個標誌性、歷史性的事件。八百年一晃就過去了，而八百多年來我們就爭論了一件事情：到底是尊德性還是道問學？到底是尊心內之理，還是找心外之理？一直到現在我們纔把它弄清楚，多麼不容易啊！

所以做學問是很難的，而其中很關鍵的一點就是要把自己的探索與人類的思想銜接上，與人類文明文化的關節銜接上。一個學者一定要搞清楚自己在研究什麼、在探索什麼。這個問題難倒了近現代幾乎所有的學者，特別是「五四」以後到現在的學者。絕大多數學者，他們一生都不知道自己在研究什麼，不知道自己在幹什麼，東一鋤頭西一棒槌的，忙得不可開交——今天出一本書，明天出另外一本書，臨死的時候一看，著作等身。但要是打開他的著作，你不知道他在說什麼，今天研究這個問題，明天探索那個問題，所有的問題

都是淺嘗輒止，所有的問題都是偽問題——貌似是個問題，實際不是問題。那麼，什麼纔是真問題？在國學領域，諸如「鵝湖之會」這樣的歷史性問題才叫真問題。

如果你是一個研究國學、研究中國文化，特別是研究中國宋明文化、近現代文化的人，你不研究「鵝湖之會」，你的思想接不上「鵝湖之爭」，可以說，你的研究就會像王陽明回答徐愛那樣，答非所問，因爲你不知道自己的問題出在哪裡。熊十力和他的弟子牟宗三之所以是中國文化近現代發展史上永遠繞不開的一代頂級思想家、一座高峰、一個重鎮，就是因爲他們找到了宋明以來中國文化的癥結之所在。他們一直追到了朱熹那裡才發現此癥結。怎麼發現的呢？不斷地追問：朱熹的問題到底出在哪裡？就這樣一點兒一點兒地深入追查，他們發現朱熹一生中標誌性的事件就是「朱陸之爭」，也即「鵝湖之爭」。那麼這個「鵝湖之爭」到底在爭什麼？他們就追到了心即理還是事即理、心內理還是心外理的問題上，用他們當時的術語來說，就是尊德性還是道問學的問題。「道問學」就是研究外在的經驗智慧的學問；「尊德性」就是追求內在的良知、尊重內在的德性的學問，也即追求先驗智慧的學問。

不把「鵝湖之爭」這個問題弄清楚，你的思想就接不上整個中國思想史。一旦接不上，你的思考衹能叫「胡思亂想」而不能稱「思想」，你的研究衹能叫「亂研究」而不能稱「真研究」。真研究的前提是你真的發現問題之所在，並在該問題上探索下去。如果你都不清楚學術問題在哪裡，今天研究這個問題，明天研究那個問題，天馬行空，還美其名曰「我是在做學術探索」，就貽笑大方了。試問，你都搞不清學術問題在哪裡，你探索什麼？你往哪裡探索？以這個標準來看，我們近當代的學者，百分之九十九的人都不知道自己在探索什麼而「探索」了一輩子，都不知道自己的思想該往哪裡思考卻「思考」了一輩子。結果得出來的就是一個拼盤，裡面拼湊著一堆破碎的知識和靈感，僅此而已。

所以當代人不是在真正地在做學問、探索學問，而是在玩自己的小情調、玩自己的小靈感、玩自己的自以爲是。若是探索學問，必須將自己的思想與文明文化的癥結處、拐彎處、扭結處銜接起來，在那裡打開一個缺口，給思想一個未來，給世界一個未來，這纔叫探索。而不是閉門造車，「躲進小樓成一統」，玩自己的小情緒、小感覺、小靈感，還美其名曰「我是思想家」。如果這樣做就算思想家的話，那最符合思想家稱號的就是家庭主婦。因爲她們比思想家的思想還要活躍。思想家腦子轉了半天，都不如家庭主婦炒一盤菜時想的問題多。她一邊炒著菜，一邊想著炒完菜後要去超市給孩子買三片尿不濕、五瓶花露水、八個大頭針……之後又應該如何如何，就在炒了一盤菜的時間裡，她在大腦裡已經把整個城市、整個世界都想完了。要是比思想，我們那些學者們，能比得上這些家庭主婦嗎？但是這種思想有用嗎？這些都是一些思想的碎片，都是一些無主題的漫遊，這都叫「亂想一通」。如果思想家停留在家庭主婦這個層面上，那還能叫思想家嗎？思想家理應高於一般的家庭主婦，他應當把自己的思想接上人類的文明、人類的歷史，尤其是接上人類文明的癥結之處、扭結之處。如果用我們的力量解開人類文明的癥結、扭結，這就是對歷史的貢獻、對人類的貢獻，也是對未來的貢獻，這纔是一個思想家該幹的事。也就是說，作爲一個思想家，你首先必須反思：你到底有沒有銜接上人類的思想？你的思想有沒有跟古今頂級思想大師的思想銜接上？有沒有跟文化大師的文化理念銜接上？但這不是你想銜接就能銜接上的，也不是你認爲自己銜接上就算數的，而是要在事實中銜接上才行。你要列出事實證據，證明你確實銜接上了：你跟他們同呼吸、共命運，在他們停止的地方接著思考，甚至在他們思考過的地方再次思考，在他們已經探索的地方再次探索。最起碼是在他們停止的地方，繼續前進，繼續探索，這纔是成爲一個思想家的一個基本要素。

以此標準來看，熊十力是中國真正的民族思想家，因爲他接續上了王陽明、朱熹的思想，並在他們停止的地方，在他們含糊不清的地方，在他們誤會、誤解的地方，開始起步。在此基礎上，他的弟子牟宗三更是能夠緊扣問題而不放，從而梳理清楚我們這個民族思想的問題在哪裡、文化的問題在哪裡。爲什麼我們這個

有著幾千年輝煌歷史的文明古國，在最近幾百年不如人，被西方遠遠超越？這個問題的根源到底是什麼？這個問題到底是從哪裡開始的？一直往上追溯，就追到了王陽明、朱熹，乃至孔孟那裡，甚至再往前追，看看從上古開始，我們的文化每一步是怎麼運作下來的。我們是怎麼纔不如西方的？爲什麼中國開不出經驗智慧？爲什麼中國開不出自然科學跟社會科學？它是在哪個環節出了問題？這是熊十力跟牟宗三的探索。

我就是在牟宗三已經取得的成果基礎上，也即站在他的肩膀上繼續前進，進一步地探索，又探索到生命領域中來，得出一個結論：中國的文化本質是生命的文化，中國的科學本質是生命的科學，聖學就是生命科學之別名；而以儒佛道爲代表的東方文化都是聖學，因爲孔子、釋迦牟尼、老子都是聖人，他們的學問當然是聖學，他們的學派當然是聖人學派；後來我又慢慢地知道，聖人學派跟普通學派之間有著本質差別，此差別就是聖人開創的學派通通屬於生命科學，而普通人開創的學派衹是自然科學、社會科學領域內的一些技能而已，都屬於技能之學，應該劃歸到經驗領域中。這是對中國文化的重新定位、重新定性。

這個定性不是隨便說的，不是那種亂扣帽子的定性，而是中國文化確確實實是生命文化才行。如果中國文化根本不是生命文化，即使給它扣上生命文化的帽子，它也不能從非生命文化轉變成生命文化。學問不能亂扣帽子，我們的的確確看到了中國文化的真相和本質，它就是生命科學，就是生命文化，所以聖學的本質就是生命科學。接著又從生命科學的角度，再逆著往上追溯，一直上溯到西元前，也即人類的文明之初，才對中國文化有了完整、清晰的認識。這是對傳統文化的一次脫胎換骨的認識，是對傳統文化的認識的一次質的飛躍。總之，你的思想、你的文化、你的觀點等的一切要真正地銜接得上這些古今偉大的大師們，然後站在他們的肩膀上繼續探索，繼續思考，繼續反省，繼續去粗取精，做我們這一代人該做的事情和工作。關於「舊說」及其引申出的思想文化發展就闡述到這裡，下面繼續解釋原文。

「但舊說纏於胸中，尚有未脫然者」，就是舊說纏繞於胸中，有些事情還是沒有想明白，心裡還沒有完全疏通，心裡還是有結，但這個結是朦朦朧朧的，你真要問我結在哪裡，我一下還說不上來，但我就是覺得還是有些不對勁，還是有些模糊。

「如事父一事，其間溫凊定省之類，有許多節目，不亦需講求否？」「凊」意爲涼，古今讀音略有不同，古音讀 jìng，今音讀 qìng。「節目」即內容、環節。徐愛還在糾纏事父一事上，到底該不該學一些專業知識？

先生曰：「如何不講求？衹是有個頭腦。衹是就此心去人欲、存天理上講求。就如講求冬溫，也衹是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；講求夏凊，也衹是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜，衹是講求得此心。此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理；夏時自然思量父母的熱，便自要去求個凊的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。譬之樹木，這誠孝的心便是根，許多條件便是枝葉，須先有根，然後有枝葉，不是先尋了枝葉，然後去種根。《禮記》言：『孝子之有深愛者，必有和氣；有和氣者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。』須是有個深愛做根，便自然如此。」

「先生曰：『如何不講求？衹是有個頭腦。』」王陽明說可以講求啊，誰說不講求了？衹是要有個總目標，有個大方向，有個根本宗旨。「頭腦」就是總目標、總方向、宗旨的意思。

那麼這個頭腦又是什麼呢？王陽明緊接著又說：「『衹是就此心去人欲、存天理上講求。』」就是他又轉回到了尊德性上。他還是沒有明白徐愛的問題——該不該學一點兒知識以更好事父？還是不學知識就能直接事父？這是儒者始終沒有搞清楚的事情。王陽明搞不清楚，就是儒者搞不清楚。爲什麼這樣說？因爲王陽明是最後一個大儒，注意「最後」兩個字，他之後就沒有大儒了。如果他搞不清楚，就標志著儒家幾千年都沒搞清楚。

其實，在我們這裡一句話就說清楚了。低水平的事父、事親，不需要自然科學、社會科學，有一點兒人生閱歷就夠了。比如說，給父親端茶、端洗腳水，這裡面沒有技術含量，不需要成爲一個自然科學家就可以做到。但如果父親全身是病，而且病情很複雜，這個時候的事父，就不是端茶、端洗腳水可以解決得了了，這裡面就要有點兒講究了。徐愛問的是：這種情況下我該不該講究？王陽明卻反反覆覆地告訴他：「根本就不需要講究，衹需要良知呈現就可以了。良知呈現後具體表現在侍奉父母上就是孝，表現在朋友交往上就是信，就這麼簡單。你老是問這個問題，這有什麼可問的？！」他們師徒倆就糾結在此。

王陽明的確是一個偉大的教育家，關於事父這一個問題，他的弟子徐愛就這麼反覆糾纏了三遍，他仍然耐心地、長篇大論地給予回答。要是我們現在的老師，同樣一個問題，學生問第二遍，他就暴躁了：「不是剛剛纔跟你說過，良知一呈現，就什麼事情都搞定了？你怎麼還問！」但王陽明回答了三遍，可見，王陽明的確是一個很有耐心和愛心的先生。他是怎麼回答的呢？

「『就如講求冬溫』」，王陽明開始舉具體事例了。「『也衹是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；講求夏清，也衹是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜，衹是講求得此心。』」此處「夏清」是指在夏天的時候，使父母睡覺的房間溫度降低到涼爽舒適的程度。不管是冬天給父母暖床，還是夏天給父母涼爽，都是要盡此心也即良知之孝，始終保持省察克治、致良知工夫，做這些事就擔心有一絲後天的人欲間雜其中，盡心盡力是爲了彰顯良知。

「『此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理；夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理。』」就是說，如果你是真心孝敬你的父母，到了冬天的時候，不需要人教，你自然就會想到天寒了，要如何做才能讓父母不要受凍。除非你不是真心孝敬父母，否則，你一定會想到。不存在那種「我既真心孝敬，而又沒有想到不讓父母受凍」的情況。如果你是一個真心孝敬父母的孝子，恐怕天還沒有冷，你就提前做好準備了，如置辦些棉衣、買些木炭等等，反正就是不要讓父母凍著，這是一定的。那麼夏天同樣如此，提前就想到如何給父母降溫。

「『這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。譬之樹木，這誠孝的心便是根，許多條件便是枝葉，須先有根，然後有枝葉，不是先尋了枝葉，然後去種根。《禮記》言：「孝子之有深愛者，必有和氣；有和氣者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。」須是有個深愛做根，便自然如此。』」王陽明講的每一句話都是對的，但是他沒有明白徐愛的問題，所以答非所問。

【四】

鄭朝朔[①]問：「至善亦須有從事物上求者？」

先生曰：「至善衹是此心純乎天理之極便是，更於事物上怎生求？且試說幾件看。」

朝朔曰：「且如事親，如何而爲溫凊之節，如何而爲奉養之宜，需求個是當，方是至善。所以有學問思辯[②]之功。」

先生曰：「若衹是溫凊之節、奉養之宜，可一日二日講之而盡，用得甚學問思辯？惟於溫凊時，也衹要此心純乎天理之極；奉養時，也衹要此心純乎天理之極。此則非有學問思辯之功，將不免於毫釐千里之繆（通『謬』）。所以雖在聖人，猶加『精一』之訓。若衹是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子，扮得許多溫凊奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。」

愛於是日又有省。

---

① 鄭朝朔，名一初，廣東揭陽人，王陽明任吏部主事時，朝朔爲御史，曾向王陽明問學。（原註）
② 《中庸》：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」「辯」通「辨」。（原註）

鄭朝朔問：「至善亦須有從事物上求者？」

鄭朝朔的問題跟徐愛的問題如出一轍，衹是表達方式有所不同。還是老問題。到底是內求還是外求？到底在心上求還是在事上求？到底是求事理還是求性理？之所以有這樣的問題，這還是朱熹攪出來的。本來在孔孟那裡，在「北宋五子」那裡都沒有問題，但是自朱熹以後，它就成了問題。

何謂「至善」？至善就是心性的圓滿呈現，至善就是圓滿，圓滿就是至善。但這個「圓滿」特指心性的圓滿呈現，或者說心性內涵的圓滿的徹底呈現。

先生曰：「至善衹是此心純乎天理之極便是，更於事物上怎生求？」

爲什麼要加個「之極」呢？因爲「之極」就是圓滿的意思，圓滿就是「之極」的意思。而圓滿本來就暗藏在心性之中，衹要把心性中本來潛藏的圓滿完整地呈現出來，特別是心性中本有的自律道德徹底地呈現出來，就叫「至善」。「至善衹是此心純乎天理之極便是，更於事物上怎生求？」這句話的意思是「衹有在心性上才能求得至善，在事物上是求不到至善的」。王陽明從心性角度回答，並沒有錯。

本章後面段落就不做詳細解釋了。鄭朝朔的問題不需要解釋，因爲他跟徐愛的問題是一樣的。而王陽明的話本身也沒有錯，但是由於沒有搞清楚問題的癥結所在，而混淆了生命科學與自然科學、社會科學，並且否定自然科學和社會科學。

【五】

愛因未會先生「知行合一」之訓，與宗賢[①]、惟賢[②]往覆辯論，未能決，以問于先生。

先生曰：「試舉看。」

愛曰：「如今人盡有知得父當孝、兄當弟（tì）者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」

先生曰：「此已被私慾隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者，知而不行，衹是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是著（zhuó）你只恁（nèn）的便罷。故《大學》指個真知行與人看，說『如好（hào）好（hǎo）色』『如惡（wù）惡臭（è xiù）』[③]。見好色屬知，好好色屬行，只見那好色時，已自好了，不是見了後，又立個心去好；聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時，已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人，雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦衹是不曾知臭。就如稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝、行弟，方可稱他知孝、知弟。不成衹是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟？又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人必要是如此，方可謂之知，不然衹是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個，是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用？」

愛曰：「古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。」

先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。古人所以既說一個知，又說一個行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂地任意去做，全不解思惟省察，也衹是個冥行妄作，所以必說個知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索（註：經核對，原文「思一索」的「一」字有誤，故刪除），全不肯著實躬行，

① 宗賢：黃綰（1477—1551），字宗賢，號久庵，浙江黃岩人。明朝正德五年入王陽明門下。但晚年對程朱理學、陸王心學均有所批判，倡導經世之學。（原註）

② 惟賢：顧應祥（1483—1565），字惟賢，號箬溪，浙江長興人，王陽明的學生。（原註）

③ 《大學》：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。」（原註）

也祇是個揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得真。此是古人不得已，補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做，以爲必先知了，然後能行。我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥。又不是某鑿空杜譔，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦祇是一個；若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？祇是閑說話。」

愛因未會先生「知行合一」之訓，與宗賢、惟賢往覆辯論，未能決，以問于先生。

這句話很簡單，不用做解釋。張靖傑在這裡對王陽明的兩個弟子宗賢、惟賢做了兩個註釋，我們對宗賢做個補充說明。先將原腳註摘引如下：

宗賢：黃綰（1477—1551），字宗賢，號久庵，浙江黃岩人。明朝正德五年入王陽明門下。但晚年對程朱理學、陸王心學均有所批判，倡導經世之學。

宗賢即黃綰（wǎn），據《辭海》，其生卒年爲西元 1480—1554 年。這裡介紹說黃綰於「正德五年拜入王陽明門下」，當有誤。實際上，正德五年（1510），黃綰經友人儲柴墟介紹，在北京認識王陽明，與王陽明、湛若水定下終身共學之盟，後於嘉靖元年（1522）才拜王陽明爲師[①]，是王陽明早期的摯友和重要弟子之一。黃綰在王陽明那裡接受了不少教導與思想的訓練，兩人之間往來交流、討論前後達十幾年之久，並且黃綰是在真正覺得王陽明的學問好之後才拜師的，但是爲什麼黃綰在晚年反過來批評陽明心學，反對他先生的學問？實際上，不僅僅是黃綰反對，後來王陽明的弟子幾乎都反對王陽明，只不過有的人是明著反，有的人是暗著反。

在古代，尊師重道的意識還是比較濃厚的，即使不同意自家先生的一些說法，很多時候都是不點名地委婉批評，讀懂的就讀懂了，讀不懂的還以爲在說別人。其實，讀懂的人一眼就能看出來，他是在批評他先生的很多觀點。

王陽明的弟子有很多，因爲他一生去過很多地方，而且每到一個地方都會講學，留下了成批成批的弟子。這些弟子，無論是跟王陽明長期親近的，還是跟王陽明較爲疏遠的，最後幾乎全部反對他。這是歷史性的悲哀，這已經不是王陽明師徒之間的個人問題了，應該把它放在整個中華民族學術發展史上來看待。產生這個問題的根源是什麼呢？根源全部在朱熹那裡，不在王陽明那裡。王陽明是受害者，他講了一輩子學，不僅沒有帶出弟子，反而帶出了一堆敵人，都是反對他的，都是不理解他的。弟子不理解他、反對他，原因不是王陽明的思想不好，或者王陽明的思想有重大問題，都不是！真正的原因就是朱熹的繳繞思想在這些弟子身上又一次發揮了作用，使他們無法走進陽明心學，無法理解陽明心學。朱熹的這些錯誤的言論和思想，橫梗在他們心中，使他們戴上了有色眼鏡。即使這個有色眼鏡被王陽明一次一次地去掉，但去掉一次，他們過兩天又戴上，王陽明又去掉，他們又戴上，如此反覆下去。王陽明在世的時候，可以一而再再而三地替他們摘掉有色眼鏡，但王陽明一死，就再也沒有人替他們去掉有色眼鏡了，一戴上就去不掉了。所以很悲哀。

不是王陽明這個先生不好，他是一個非常好的先生，十分善於調教弟子，十分善於排憂解難，而且言辭十分懇切而深入淺出，稍微有點兒文化基礎的人，都能聽懂他在說什麼，稍微用點心的人都能聽懂他在說什麼。如此百世難得的一代明心見性的大儒，很可惜，連一個真正理解他、可以傳他衣缽的弟子都沒帶出來。

---

① 關於黃綰的拜師時間。《陽明先生年譜》中，在「正德五年」條有「按：宗賢至嘉靖壬午春復執贄稱門人」，「嘉靖壬午」即嘉靖元年（1522）；在「正德七年」條有「三月，升考功清吏司郎中。按《同志考》，是年穆孔暉……及黃綰、應良、朱節、蔡宗兗、徐愛同受業」。（〔明〕王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》卷三十三《年譜一》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1231、1235 頁。）。也就是說黃綰從正德五年（1510）在北京認識陽明，相互間以朋友相處；正德七年（1512）就開始聽陽明講學；但直到嘉靖元年（1522）才正式拜陽明爲師。另據黃宗羲在《明儒學案・浙中王門學案三・尚書黃久菴先生綰》中記載：「陽明歸越，先生過之，聞致良知之教，曰：『簡易直截，聖學無疑。先生真吾師也，尚可自處於友乎？』乃稱門弟子。」（〔清〕黃宗羲著，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第七冊《明儒學案》（一），浙江古籍出版社 1992 年版，第 318 頁。）也就是說在陽明歸越講學時，黃綰聽了陽明的致良知教，覺得不能再以朋友相處了，於是拜陽明爲師，這也佐證了黃綰的拜師時間是嘉靖元年（1522）。

這就證明那個時代，實在不支持王陽明。因此是時代不支持他，不是王陽明本人的錯。時代已經被徹底朱熹化了，扳不過來了，所以陽明心學那麼大的力量都沒有把時代扳過來或曰調整過來。

一直到了「五四」時期，西方的文化傳進來了，王陽明和朱熹之間的這些學術公案、學術癥結並未得到解決，而是像電視機被按下暫停鍵一樣，被暫停在那裡，被擱置在一旁了。到了熊十力、牟宗三和我這裡，才舊話重提，又開始梳理。不能總是暫停在那裡，暫停不能解決問題，問題依然存在，我們不能掩耳盜鈴，還是要正視這個問題。好在熊十力正視這個問題了，並把正視、解決這個問題的思路傳給了他的弟子牟宗三，我又從牟宗三那裡接受了這個問題，我們就一代一代地接力梳理這個問題，終於把它梳理清楚了。這是個題外話。

那麼受朱熹思想的影響，黃綰後來對王陽明的思想「有所批判」。什麼叫「有所批判」？那是說得好聽，實際上就是反對他的先生王陽明，認爲他的先生有問題。他所謂的倡導經世之學，實際上，就是回到朱熹的學術路線上去了。

先生曰：「試舉看。」

愛曰：「如今人盡有知得父當孝、兄當弟（tì）者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」

「弟」：通「悌」，在古代，「悌」很多時候不寫「悌」而寫作「弟」，因此我們要根據上下文，才能判斷「弟」是讀作「弟」還是讀作「悌」。徐愛不明白「知行合一」的內涵，與同門宗賢、惟賢反覆辯論，也沒辯論明白，就向先生請教。陽明因此讓徐愛舉例說明。徐愛講，如今人人都知道孝敬父親、敬愛兄長的道理，卻做不到，就是把知和行分開了。

先生曰：「此已被私慾隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者，知而不行，祇是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是著（zhuó）你只恁（nèn）的便罷。故《大學》指個真知行與人看，說『如好（hào）好（hǎo）色』『如惡（wù）惡臭（è xiù）』。見好色屬知，好好色屬行，只見那好色時，已自好了，不是見了後，又立個心去好；聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時，已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞（sè）人，雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦祇是不曾知臭。就如稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝、行弟，方可稱他知孝、知弟。不成祇是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟？又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人必要是如此，方可謂之知，不然祇是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個，是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用？」

「先生曰：『此已被私慾隔斷。』」爲什麼能知不能行，將知行一件事變成了兩個事？王陽明開口就指出了問題的根源：被私慾隔斷了。所謂「私慾」就是自我、小我、私心、生物性的本能，因此它「不是知行的本體」，就不是知行它自己了。知行本來就是一體的。

「『未有知而不行者，知而不行，祇是未知。』」這句話非常著名，是陽明的金句之一，是陽明金子般的教導。「知而不行，祇是未知」，這八個字被後人不斷地引用，直到現在都是這樣。

「『聖賢教人知行，正是要復那本體，不是著你只恁的便罷。』」「恁（nèn）」：是當時的口語，是「這樣」或「那樣」的意思。聖賢們教人知行，正是爲了恢復知行的本來面目、本來含義，不是讓你簡單地去知、去行便罷了。

「『故《大學》指個真知行與人看，說「如好好色」「如惡惡臭」。』」《大學》通過人們喜好美色、討厭惡臭給我們舉了個真知行的例子。什麼例子呢？

「『見好色屬知，好好色屬行，只見那好色時，已自好了，不是見了後，又立個心去好』」，「好色」即好風景、美麗的風景。整句意思是：見到好風景是知，喜歡好風景屬行，你在見到好風景的當下，就已經自然地喜歡上了，不是見到好風景後再另起個念頭去喜歡，不用這樣。如我們來到一個非常美麗的地方，就忍不住大喊幾聲，甚至還要把兩條胳膊伸出來喊：「啊——，好漂亮啊！我來啦！」誰讓你這麼做的呢？此地的景色讓你這麼做的，它讓你不能自已。所以，看到這個美景即「知」，忍不住大喊幾聲叫「行」，這就是「知行合一」，即你做出了與你看到的相匹配的、相一致的言行。又比如說，你看到了電線往外冒著火花，意識到有危險，可能會電死人，這叫「知」，你一下就本能地躲得很遠，這叫「行」：「知」和「行」一致就是「知行合一」。

「『聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時，已自惡了，不是聞了後，別立個心去惡。如鼻塞（sè）人，雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦祇是不曾知臭。』」我們聞到了很難聞的味道，這屬於「知」；隨之，我們自然而然地討厭它、迴避它，這屬於「行」。祇要一聞到難聞的味道，心裡就已經討厭上了，不是聞到難聞的味道之後，再另起一個念頭去討厭那個味道。比如鼻塞（sāi）的人，雖然看到眼前有難聞的物品，但他聞不到那股難聞的氣味，當然也就不會十分討厭它，因爲他都不知道它有難聞的氣味。

「『就如稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝、行弟，方可稱他知孝、知弟。不成祇是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟？又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了。』」此句解釋從略。

「『知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。』」此處「本體」作「知行它自己」或「知行本身」講，就是沒有被異化和誤解的知行。此句意爲，就知行本身而言，它就應該是合一的，不應該被私意隔斷而分成兩個。

「『聖人教人必要是如此，方可謂之知，不然祇是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個，是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用？』」此句解釋從略。

愛曰：「古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。」

這是徐愛對古人把知行分開來解釋的個人理解，他就把自己的理解匯報給陽明先生聽，讓先生來裁決。

先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。古人所以既說一個知，又說一個行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂地任意去做，全不解思惟省察，也祇是個冥行妄作，所以必說個知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也祇是個揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得真。此是古人不得已，補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做，以爲必先知了，然後能行。我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥。又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦祇是一個；若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？祇是閑說話。」

「先生曰：『此卻失了古人宗旨也。』」王陽明說，你的理解是錯的，丟失了古人的宗旨。

「『某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。』」這兩句都是陽明金句。「主意」即宗旨，「知是行的主意」即知是行的宗旨，而行是知的功夫。「始」意爲因，「成」意爲「果」，「始」與「成」即「因」與「果」。知爲因，行爲果，有如是之因，必有如是之果。

「『若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。』」「會」：理解。此句意思是，如果你真的理解了知與行，只要說了一個知，就應該知道裡面含著行；同理，只要說了一個行，就應該知道裡面已包含知了。

本段其餘語句都很好理解，解釋從略。王陽明這一段話的核心意思是，知行本來是合一的，是不可分開的，古人衹是爲了補偏救弊，不得已才說知和行。

但需要注意的是：王陽明所說的知行合一的「知」是良知，衹有良知和行纔是不分開的，纔是合一的。如果是經驗智慧的「知」，也就是自然科學、社會科學的「知」，與行則不是合一的。經驗智慧的知與行，在先天是分開的，在後天還是分開的。王陽明在世時，包括他的弟子在內的很多人，不斷地拿這個問題糾纏王陽明，其實他們還是中了朱熹的毒。因爲朱熹是要在事上求個定理，他那個事是指身外之事，那個知是身外事物的知識，也即經驗知識，所以，那個知識和行天然是分開的。也因此，儘管王陽明非常有耐心地把知行合一講得那麼透徹，但弟子們還是不理解。因爲弟子們問的「知」和王陽明答的「知」，不是一個知，而是兩個知。

在西方，知就是經驗知識的知，是外在事物的知，這種知與個人的行爲沒有必然的關係。爲了形象地說明東西方兩種知行觀，下面舉幾個例子加以說明。

比如，著名物理學家牛頓（1643—1727），在自然科學領域，其才華與學識舉世公認，但個人人品卻極端低劣。由於童年不幸，父親早逝，母親改嫁，他爲人高傲孤僻，對人冷漠刻薄，熱衷名利。他把英國格林尼治天文台創始人弗拉姆斯蒂德的觀測數據應用於他的著作《自然哲學的數學原理》中，但在書中卻一點兒都不提及。後來還未經弗拉姆斯蒂德同意，就私自出版了弗拉姆斯蒂德付出畢生精力得到的觀測星圖，還抓住弗拉姆斯蒂德的一些錯誤大肆抨擊他，氣得弗拉姆斯蒂德抑鬱而死。德國數學家萊布尼茨獨立發現了微積分基本定理並先於牛頓發表了論文，牛頓卻說他於二十年前就發現了，衹是沒有發表，而且有朋友可以做證，後來他以英國皇家學會會長身份組織了一個調查委員會來調查此事，然後得出結論，說牛頓是微積分的獨立發現者。因英國著名科學家胡克控告他剽竊成果，胡克死後不久，牛頓當上了英國皇家學會會長，就開始報復胡克。英國皇家學會中的胡克實驗室和胡克圖書館被解散，胡克的所有研究成果、研究資料和實驗器材或被分散或被銷毀，令人痛惜不已。

著名科學家愛因斯坦（1879—1955）也是個人品行不端。愛因斯坦在大學時熱烈追求天才少女米列娃，兩人結婚後，米列娃放棄了她熱愛的物理學，並爲愛因斯坦生下了一女二子。其實米列娃物理學造詣很高，據說愛因斯坦發表的相對論，其中就有米列娃的功勞。但與米列娃結婚沒幾年，愛因斯坦就鬧出很多桃色新聞，後來又與他表姐艾爾莎熱戀。之後與米列娃離婚，並拒絕爲米列娃和兩個兒子提供足夠的生活費和撫養費，致使小兒子患上嚴重的精神分裂癥，米列娃晚年也在淒苦中死去。而與表姐艾爾莎結婚不久，愛因斯坦很快又戀上了自己的美女秘書。愛因斯坦一生，學術上讓人高山仰止，卻是極爲差勁的丈夫與父親。

舉了兩個偉大的物理學家的例子，我們再說一個西方的哲學家——叔本華（1788—1860）。叔本華是尼采的精神之父。尼采從未見過叔本華，但是他讀過叔本華的書並深受影響。在二十一歲時，尼采偶然間讀到叔本華的名作《作爲意志和表象的世界》，莫名激動，一度陷入亢奮之中。爲什麼？他認爲這本書就是爲他寫的，所以他一下就喜歡上了叔本華。自那以後，他就視叔本華爲他的哲學導師，並以叔本華的哲學傳人自居。

叔本華這個人口才好，善於演講，而且語言功底好，善於寫作，一生著作等身。然而，叔本華的哲學是偷竊了佛教思想而改編的，但他誓死不說自己偷竊、借鑒了佛教思想，堅持說他所有的思想都是原創。其實，他所有的思想都不是他自己的原創。當時，大乘佛教還沒有傳到西方，只有小乘的一些簡單經典、簡單思想被翻譯並傳到了西方。那個時候，佛教在西方還沒有流行開來，衹有極個別的人閱讀過。而叔本華正是最早接觸印度和中國佛教小乘思想的極個別的人之一。他仗著普通百姓不知道、不瞭解佛教思想，大膽地剽竊其中的思想，將其改頭換面，說這是他的原創。

那麼他主要偷了佛教的什麼思想呢？因爲小乘佛教，尤其是小乘佛教的入門書，主要就是講苦。苦海無邊，也即苦業意識，是佛教的基本思想、基本理念。這個就被他剽竊去了，後來被他改造成了悲觀主義哲學，美其名曰「叔本華悲觀主義哲學」。他是大學的教授，每次給學生上課，就聲淚俱下地說：「同學們啊，這個人生是不值得一活的，活著是沒有意義的！大家就別活了吧。」「不要追求愛情，愛情都是騙人的!」「不要追求意義，這個世界是沒有意義的!」「不要追求長壽，長壽衹是痛苦的延伸!」總之，他的哲學充滿著一種非常悲觀的基調，悲觀得不得了。他首先把自己感動讓自己悲觀了一番：「同學們，今天可能是我最後一次給你們上課了，說不定哪天我就自殺了，就沒有機會再給你們上課了，我們要永別了。」但當他轉身走出教室，所有的悲觀都不見了，回到家裡立即告訴保姆：「趕緊做一頓好吃的，我已經餓壞了。」

他還時常擔心別人暗殺他，所以買了一把手槍防身，而且手槍從不離身，就連晚上睡覺，也會把手槍放在枕頭旁邊。他晚上睡覺的時候，絕對不允許佣人進入他房間，因爲他怕佣人趁他睡覺的時候把他給殺了。他一輩子沒有結婚，原因就是怕女人半夜害他。此外，他也討厭女人，經常用惡毒語言攻擊女人，他專門寫了一些文章，其中一篇就叫《論女人》。

此外，叔本華繼承了父親的一大筆財富，每次吃飯的時候都從口袋裡掏出一枚大大的金幣放在桌子上，然後對著服務生挑一挑眉毛，讓服務生以爲這是給他的小費，從而得到最好的服務。因爲西方有給小費的傳統，就是把小費放在飯桌上，用完餐後一走，服務生前來收拾的時候就把小費裝到口袋裡。所以，叔本華每次都把他的金幣掏出來放桌上，以享受最好的服務，但吃完飯後他又把金幣裝回口袋拿走了。每次這樣過後，服務生都會把他大罵一番，因爲他們感覺到自己被欺騙了。

這就是叔本華。上課的時候，寫作的時候，就奉勸學生或者讀者，人生是沒有意義的，大家最好都別活了，但是他其實比誰都貪生怕死、貪財小氣。由此可以看出，叔本華的言行是完全不一致的。羅素在《西方哲學史》中評價叔本華：「很難相信，（一個）視禁慾主義和知命忍從爲美德的人，會在實踐中想都沒想過體現自己的信念。」[①]

所以，言行不一致在西方人那裡再正常不過了，無論是政治家、作家、思想家、科學家，還是明星、球星等普遍都是如此，這已經成了西方的傳統。對於這一點，中國人非常難以理解，因爲中國人受到儒家思想的影響，內心裡多少都有言行一致的理念。你的話一旦說出來，就一定要兌現，這是一個人最起碼的底線，這是我們中國人的價值觀。也就是說，言行不一是西方人的傳統，而言行一致、知行合一是我們東方人的傳統。這是兩種不同的傳統，我們用自己的傳統去衡量他們的傳統，真的理解不了他們——嘴上說得那麼好，行爲卻恰恰相反，爲什麼會這樣呢？就像叔本華那樣，嘴上說人生是不值得一活的，馬上去死都嫌遲了，但是他自己比誰都貪生怕死。對此我們真的理解不了，按照中國人的觀點，如果你認爲人生是不值得一活的，那你就真的會去死，而不會貪生。

那麼，爲什麼東西方會出現兩種完全不同的知行合一觀？西方人是知行越不合一還越光榮，他們不認爲這是一種恥辱，不認爲這有什麼錯。曾經有人問過叔本華：爲何你的言行和你的哲學觀點如此相悖？叔本華非常

① 〔英〕伯特蘭·羅素著，孫紹武主編：《西方哲學史》，遠方出版社 2011 年版，第 338 頁。

平靜地說，那只不過是個哲學。其實他的回答沒有錯，他的意思是：哲學跟我的生活有什麼關係？跟我的言行有什麼關係？那只不過是我的一個哲學思維活動或哲學觀念而已。所以在西方，你不要去苛責知行不一的人，這是他們的傳統。你要是遇到知行不一的人，他們未必就一定是壞人，這衹是個傳統而已。但是在中國，一個知行不一的人是無法被原諒的，你必須做到知行合一。知行合一做得越好，越被人們信賴；反之，知行合一做得越不好，越會受到人們的鄙視，人們因不能接受這樣的人而選擇遠離。所以，我們不能拿中國的文化去理解西方，也不能拿西方的文化理解中國，這就是文化的不同。

東西方之所以有兩種不同的文化和知行合一觀，原因就在於東西方的「知」不同。西方的知是經驗智慧的知、經驗知識的知、外在事物的知。而外在的事物和我們的身心言行確實是兩回事，所以在西方，知行就是不一的，它們本來就是不一的，它們過去、現在、未來始終都是不一的。因此，在西方人那裡，科研歸科研，生活歸生活。在生活上，他是一個人渣；在科研上，他是一位大師：這沒有什麼問題。但是在中國，這是有問題的，因爲中國的知是良知之知。

所以，從事翻譯工作的人，若是涉及中國文化的「知」，一定要注意與西方的「知」區分開來。西方的知是知識之知，英語叫 Knowledge（知識）。中國的知是良知之知，應該翻譯成 Life（生命），至少翻譯成 Wisdom（智慧），哪怕你把它翻譯成 Spirit（靈魂）都行，但絕不能翻譯成 Knowledge，翻譯成 Knowledge 是完全錯誤的。因爲我們中國所說的知，或者說王陽明所說的知，是智慧，是良知，良知即智慧。最好翻譯成 Life（生命），因爲良知就是生命，我們現在叫生命，當時叫良知。

在良知領域是知行合一的，知就是行，呈現多少良知，就會呈現出多少與之相匹配的言行。爲什麼說良知改變氣質呢？這裡的「氣質」是廣義的，指的是你的整個身心、言談舉止，良知都能夠全面淨化、提陞、改變。那是完全知行合一的。

所以，理解王陽明的知行合一時，一定要從良知上理解，這樣就通了。如果從西方的知識角度去理解，無論怎麼理解都是不通的：知就是知，行就是行。比如，我瞭解太陽系的運轉跟我當一名丈夫或當一名妻子有關係嗎？我上班時在實驗室用望遠鏡研究太陽系行星的運轉，這是我的工作。下班以後，我回到家裡，當丈夫、當妻子、當孩子、當父親，這是我的生活。仔細想想，兩者之間確實沒有任何關係。我在生活中該怎麼當丈夫還怎麼當丈夫，我去實驗室裡該怎麼研究太陽系就怎麼研究太陽系，它們是兩回事，彼此之間根本不存在知行合一。所以，西方人沒有知行合一並沒有問題，我們不要苛責他們：「你們怎麼知行不一？」他們就應該知行不一，他們要是知行合一纔是大麻煩。但我們要是知行不一，就大錯特錯了。

【六】

愛問：「昨聞先生『止至善』[①]之教，已覺功夫有用力處，但與朱子『格物』之訓[②]，思之終不能合。」

先生曰：「『格物』是『止至善』之功。既知『至善』，即知『格物』矣。」

愛曰：「昨以先生之教推之『格物』之說，似亦見得大略。但朱子之訓，其於《書》之『精一』，《論語》之『博約』[③]，《孟子》之『盡心知性』[④]，皆有所證據，以是未能釋然。」

先生曰：「子夏篤信聖人，曾子反求諸己[⑤]。篤信固亦是，然不如反求之切。今既不得於心，安可狃（niǔ）於舊聞，不求是當？就如朱子亦尊信程子，至其不得於心處，亦何嘗苟從？『精一』『博約』『盡心』本自與

① 止至善：達到最高、最完美的道德境界。（原註）
② 朱熹《大學章句》：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」朱熹將「格物」理解爲即物而窮理，即在事物上探究道理。而王陽明將「格」理解爲正，「格物」之義便是「正其不正以歸於正」，與朱子之說大相逕庭。參見第七條。（原註）
③ 《論語・雍也》：「君子博學於文，約之以禮。」「博」即通過泛觀博覽擴充知識，「約」即通過禮的作用使行爲有所節制。（原註）
④ 《孟子・盡心上》：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」即人可以通過自身的修養，通達於天道。（原註）
⑤ 子夏，姓卜，名商。曾子，名參，字子輿。二人均爲孔子學生。（原註）

吾說脗合，但未之思耳。朱子『格物』之訓，未免牽合附會，非其本旨。精是一之功，博是約之功。曰仁既明知行合一之說，此可一言而喻。『盡心知性知天』，是『生知安行』事；『存心養性事天』，是『學知利行』事；『夭壽不貳，修身以俟』，是『困知勉行』事[①]。朱子錯訓『格物』，只爲倒看了此意，以『盡心知性』爲『物格知至』，要初學便去做『生知安行』事，如何做得？」

愛問：「『盡心知性』，何以爲『生知安行』？」

先生曰：「性是心之體，天是性之原，盡心即是盡性。『惟天下至誠，爲能盡其性，知天地之化育。』『存心』者，心有未盡也。『知天』，如知州、知縣之『知』，是自己分上事，已與天爲一；『事天』如子之事父，臣之事君，須是恭敬奉承，然後能無失，尚與天爲二，此便是聖賢之別；至於『夭壽不貳』其心，乃是教學者一心爲善，不可以窮通夭壽之故，便把爲善的心變動了，只去修身以俟命，見得窮通壽夭有個命在，我亦不必以此動心。『事天』雖與天爲二，已自見得個天在面前；『俟命』便是未曾見面，在此等候相似，此便是初學立心之始，有個困勉的意在。今卻倒做了，所以使學者無下手處。」

愛曰：「昨聞先生之教，亦影影見得功夫須是如此。今聞此說，益無可疑。愛昨曉思，『格物』的『物』字，即是『事』字，皆從心上說。」

先生曰：「然。身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物；意在於事君，即事君便是一物；意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。《中庸》言『不誠無物』，《大學》『明明德』之功，祇是個『誠意』，『誠意』之功祇是個『格物』。」

愛問：「昨聞先生『止至善』之教，已覺功夫有用力處，但與朱子『格物』之訓，思之終不能合。」

「止至善」，張靖傑的解釋是「達到最高、最完美的道德境界」。這個解釋既不能說錯，也不能說對。準確的說法是「達到先天、本有、先驗道德的境界」。現在的學者分不清自律道德和他律道德，他們理解的道德、心中所意會的道德，主要或者說全部指的是他律道德。我們中國人已經不相信有自律道德，不相信有先驗道德，不相信我們生命深處有完美的善之原則，也即良知了。這裡，張靖傑沒有在「道德境界」前面加「先驗」或者「自律」二字，所以他所意會的道德指的是他律道德。

他律道德不存在所謂的「最高」「最完美」，因爲他律道德是道德的初級階段，是低級道德。他律道德是外在的、教條的、生硬的、無生命的道德，所以又稱機械的道德、外在的道德。他律道德給我們帶來的衹有越來越嚴厲的束縛，永遠沒有解脫，所以它給我們帶來的是痛苦。任何人在遵循他律道德的時候，都不同程度地感受到了痛苦，而不是快樂。相反，自律道德是解脫我們的道德、覺醒我們的道德、圓滿我們的道德，給我們帶來的是無窮無盡的幸福與快樂。一言以蔽之，他律道德衹有束縛，沒有解脫，而自律道德衹有解脫，沒有束縛；他律道德是僵硬、無生命、機械和教條的，而自律道德是充滿生命、智慧、光明和快樂的，是與時俱進的，是如水般隨物賦形的。

水是無形的，因爲無形，所以它無論怎麼流都可以，流到什麼地方它就是什麼。大道與水一樣是無形的，或曰是隨物賦形的，所以說「大道似水」。自律道德也似水，它會像水一樣滋養我們的身心和萬物。因爲自律道德是無形的，所以它不像法律以及社會的道德規範那樣，有著具體的條文。自律道德沒有條文，一條都

① 「盡心知性知天」「存心養性事天」「夭壽不貳，修身以俟」，語出《孟子・盡心上》，表現三種境界的人：第一種是能夠盡其本心、體悟德性以至於通曉天道的人；第二種是存養本心、涵養德性以至於順應天道的人；第三種是無論生老病死、壽命長短都能始終如一，修身養性以等待天命的人。「生知安行」「學知利行」「困知勉行」，語出《中庸》，表現不同境界的人在知與行的關係上呈現出的三種不同狀態：『生知安行』即天生就知道、自然而然就能做到；『學知利行』即學習後就能知道、通過訓練就可以做到；『困知勉行』即經歷困苦才能知道、通過努力才能做到。三者成功之後所達到的境界是一致的。（原註）
——此條腳註的解釋有誤，具體見正文分析。（編者注）

沒有，而且它也不需要。對此，王陽明已經說得很清楚了：見到父親，它自然就知孝；見到朋友，它自然就知信；見到哥哥，它自然就知悌。因此，它是隨著外在、內在的各種情況而隨時變化、隨世變化的，它不像外在的他律道德那樣是一條一條固定不變，或曰很難做出改變的條文。

「愛問：『昨聞先生「止至善」之教，已覺功夫有用力處，但與朱子「格物」之訓，思之終不能合。』」這裡又涉及了朱熹。整部《傳習錄》，自始至終都有朱熹的影子，儘管當時朱熹已經去世了數百年，但是朱熹的思想依然佔據著整個社會的文化思想的主流。這裡「朱子『格物』之訓」有個腳註：

朱熹《大學章句》：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」朱熹將「格物」理解爲即物而窮理，即在事物上探究道理。而王陽明將「格」理解爲正，「格物」之義便是「正其不正以歸於正」，與朱子之說大相逕庭。參見第七條。

朱熹《大學章句》中，在「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也」之前，還有一句「間嘗竊取程子之意以補之曰」[①]。「程子」指二程中的程頤，也就是說朱熹思想的源頭在程頤那裡。這裡要注意的是，朱熹的《大學章句》不是《大學》，《大學章句》與《大學》完全不一樣，它完全是對《大學》宗旨的曲解。「即物而窮其理也」，後來簡稱爲「即物窮理」。「即物」的「即」是遇到，「即物」的「物」是指外在的事物。此句意爲遇到任何事物，我們都要去窮盡它的定理。

「朱熹將『格物』理解爲即物而窮理，即在事物上探究道理。」這裡將「格物」註解爲「即在事物上探究道理」是錯誤的，朱熹要探究的不是道理，而是事理，「道理」是先天的先驗智慧，「事理」是後天的經驗智慧。正確的說法是「即在事物上探求事理或者定理」。

「而王陽明將『格』理解爲正，『格物』之義便是『正其不正以歸於正』」，這個說得還是有點兒籠統，王陽明要正的是什麼？正的是心，也即本體。

回到原文，「愛問：『昨聞先生「止至善」之教，已覺功夫有用力處，但與朱子「格物」之訓，思之終不能合。』」徐愛問王陽明：「我對您有關『止至善』的教導做了深入實踐，頗有收穫，但是與朱子的格物理論一參照，總覺得難以契合。」當然不能合，一旦合了纔是大麻煩。朱熹的物是真物，是實物，是外在之物；而王陽明的物是內在的虛物，指的是一切自我、五毒和生物性慾求等非德的、失德的、違背善的東西。因爲這個物是虛擬的存在，是精神中的存在，是看不見的，所以是虛物。由於兩種物不一樣，「格」的途徑和方法當然也不一樣。王陽明之格是通過省察克治，消除一切不善之物；朱熹之格是通過一切自然科學與社會科學的探索方法、途徑與手段，認識、把握事事物物之理。

先生曰：「『格物』是『止至善』之功。既知『至善』，即知『格物』矣。」

「功」就是工夫。「格物」是達到「止至善」的工夫，當我們越來越化除自我、五毒，最後就趨於圓滿，達到「止至善」。王陽明的回答一點兒也沒錯，他緊扣孔孟之道，緊扣中華「十六字心法」：「惟精惟一」就是格物；「允執厥中」就是止於至善。因此「既知『至善』，即知『格物』矣。」

愛曰：「昨以先生之教推之『格物』之說，似亦見得大略。但朱子之訓，其於《書》之『精一』，《論語》之『博約』，《孟子》之『盡心知性』，皆有所證據，以是未能釋然。」

---

① 〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《大學章句》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 20 頁。
在《二程遺書》中，程頤也說：「格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已也。」（《二程遺書》卷二十五）又說：「窮至於物理，則漸久後天下之物皆能窮，祇是一理。」「窮理格物，便是致知。」（《二程遺書》卷十五）也就是說格物就是窮物理；窮理格物即是致知。（〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，中華書局 1981 年版，第 316、144、171 頁。）
對此，牟宗三先生在《心體與性體》一書中對程頤偏離了其哥哥程顥的思想，朱熹繼承并發展了程頤的思想而更加歧出，並「別子爲宗」的情況做了詳細的梳理，有興趣的讀者可參閱《心體與性體》及拙作《〈大學〉廣義》。

《書》就是《書經》，也即《尚書》。《尚書・虞書・大禹謨》中舜帝把「十六字心法」——「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」傳給大禹。「精一」就是惟精惟一。「博約」語出《論語・雍也》：「子曰：『君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！』」[①]「盡心知性」語出《孟子・盡心上》：「孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。』」[②]此句是《孟子・盡心上》的首句，很重要，我們將在下面對此句做詳細解釋。

此外，這裡的「博約」和「盡心知性」分別有條腳註：

《論語・雍也》：「君子博學於文，約之以禮。」「博」即通過泛觀博覽擴充知識，「約」即通過禮的作用使行爲有所節制。

《孟子・盡心上》：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」即人可以通過自身的修養，通達於天道。

這兩條腳註這麼解釋也不算錯，勉強過得去。

先生曰：「子夏篤信聖人，曾子反求諸己。篤信固亦是，然不如反求之切。今既不得於心，安可狃（niǔ）於舊聞，不求是當？就如朱子亦尊信程子，至其不得於心處，亦何嘗苟從？『精一』『博約』『盡心』本自與吾說脗合，但未之思耳。朱子『格物』之訓，未免牽合附會，非其本旨。」

「反求」：反省，向心性中求、向先天中求、向形而上中求、向無形的智慧中求，謂之反求。「狃」：拘泥。「狃於舊聞」意爲拘泥於舊聞。

「先生曰：『子夏篤信聖人，曾子反求諸己。篤信固亦是，然不如反求之切。今既不得於心，安可狃於舊聞，不求是當？』」子夏，即卜商，孔門七十二賢之一。曾子也是孔門七十二賢之一。此句是告訴徐愛，學會向心性中求，不要盲從於朱熹之「舊聞」。

「『就如朱子亦尊信程子，至其不得於心處，亦何嘗苟從？』」朱熹尊信的程子其實衹是程頤。但需要強調的是，在朱熹之後、熊十力之前的近八百年間，包括王陽明在內的所有大儒都沒有察覺出朱熹尊信的程子衹是程頤，並不包含程顥。直到民國期間的大儒熊十力這裡，他才察覺出這一點來。王陽明這裡說「朱子亦尊信程子」，默認「程子」爲二程兄弟兩人，這是錯誤的。此句的意思是：篤信聖人也不能盲從，就比如朱子雖然尊信程子，但是他對程子的個別話，也不是完全苟同的。

「『「精一」「博約」「盡心」本自與吾說脗合，但未之思耳。朱子「格物」之訓，未免牽合附會，非其本旨。』」王陽明直覺地認爲朱熹關於格物的說法牽強附會，但是更深層次的原因，他是不知道的。他就認爲朱熹對格物、精一、博約、盡心的解釋，都是不符合傳統儒者一貫之宗旨的。

「精是一之功，博是約之功。曰仁既明知行合一之說，此可一言而喻。『盡心知性知天』，是『生知安行』事；『存心養性事天』，是『學知利行』事；『夭壽不貳，修身以俟』，是『困知勉行』事。朱子錯訓『格物』，只爲倒看了此意，以『盡心知性』爲『物格知至』，要初學便去做『生知安行』事，如何做得？」

關於「盡心知性知天」「存心養性事天」「夭壽不貳，修身以俟」，也有腳註如下：

語出《孟子・盡心上》，表現三種境界的人：第一種是能夠盡其本心、體悟德性以至於通曉天道的人；第二種是存養本心、涵養德性以至於順應天道的人；第三種是無論生老病死、壽命長短都能始終如一，修身養性以等待天命的人。

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 63 頁。
② 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 301 頁。

這個註解存在問題。它們不是三種「境界」，而是三種「道路」。第一種道路是「盡心知性以知天」，是「性之」之路；第二種道路是「存心養性以事天」，是「反之」之路；第三種道路是「夭壽不貳，修身以俟之」，是渾圓「中道」。這三種道路最終通向同一種境界——聖賢化境。對這三種通向聖賢的道路，孔子已經零星地有過很好的闡釋，這些闡釋皆散落於《論語》中。後來孟子將孔子這些散落的語言加以歸納，給予進一步的梳理與明確，整理成了三種道路（「三種道路」的詳細介紹參見拙作《〈大學〉廣義》）。

關於「生知安行」「學知利行」和「困知勉行」這三個概念，也有腳註如下：

語出《中庸》，表現不同境界的人在知與行的關係上呈現出的三種不同狀態：「生知安行」即天生就知道、自然而然就能做到；「學知利行」即學習後就能知道、通過訓練就可以做到；「困知勉行」即經歷困苦才能知道、通過努力才能做到。三者成功之後所達到的境界是一致的。

上述解釋基本正確。「生知安行」就是「生而知之，安而行之」。「生」指天生，「生知」指天生就知。「安行」指沒人教我，自然就會。「生知安行」意爲我天生就知道，而且天生就能做到。換言之，我的知和行都是天生的，不需要人教我。這樣的人是誰呢？堯、舜、禹。《孟子・盡心上》有：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕游，其所以異於深山之野人者幾希；及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也。」[①]「聞一善言，見一善行」，屬於知；「沛然莫之能御」，屬於行。對於舜來說，無論是知，還是行，皆不需要人教，他自己就會了。《中庸》把這類人稱爲「生知安行」者。

「學知利行」就是「學而知之，利而行之」。「學而知之」意爲我通過一番學習，知道了一些道理。「利而行之」意爲我不僅知道了這些道理，而且知道做這些事對我是非常有利的，因此，我自發自覺而積極主動地去做。

「困知勉行」就是「困而知之，勉強而行之」。「困而知之」指自己一生吃了很多虧，經歷了很多失敗，不得不反思：我這輩子爲什麼老是這麼不順呢？老是這麼痛苦呢？痛定思痛，才真正明白了一些道理。「勉強而行之」就是雖然能力不夠，但還是盡力去做。

我們中國「五四」時期的青年都是「困而知之」者。當時中國已經到了窮途末路，逼得他們不斷思考：我們的國家和民族爲什麼成了這個樣子呢？我們的每一個同胞爲什麼是這個樣子呢？我們該怎麼辦呢？就這樣絞盡腦汁，反反覆覆地想，最後，魯迅突然想明白了：「原來是我們的國民有這麼多的劣根性，才造成了我們現在這個樣子。我要把我發現的這些國民劣根性揭露出來，讓人們都知道，然後規避、改正，這樣我們的世界才能變好。」所以，魯迅把他發現的國民劣根性以小說雜文的形式一一寫了出來，說了出來。魯迅不僅趴在桌子上寫小說，而且站到街頭上演講，這些通通叫「行」。這些行是從哪裡來的呢？是從「困而知之」中來。中國走到了窮途末路時，「五四」青年就開始發奮思考。「困而知之」之後是「勉強而行之」，簡稱「勉行」，即明知不可爲而爲之。魯迅、陳獨秀、李大釗、毛澤東等人都是「勉行」之人，他們都明知不可爲而爲之。三國時期的諸葛亮也是這樣的人。

同樣是知行，同樣是學習、思考，但起點是不一樣的。這裡面暗含著上士、中士、下士的區別。「上士」指那些天生慧根好的天才式的人物，他們是「生知安行」者；「中士」指那些中等資質的人，他們是「學知利行」者；「下士」指那些下等根器的人，他們是「困知勉行」者。因此，表面上都是學習，但學習的動力是不一樣的：上士的動力是「生而知之」，中士的動力是「學而知之」，下士的動力是「困而知之」。孔子說，不論是「生而知之」「學而知之」，還是「困而知之」，並不重要，不要過於羨慕「生而知之」的天才，也不要過於瞧不起「困而知之」的下士，因爲結局都是一樣的：明白天道，明白心性，彰顯良知，成就大道，成就聖賢。

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 307 頁。

《中庸》表達的就是這個意思。這幾句話是《中庸》的作者孔伋引用了孔子的話，但是沒有被收錄進《論語》中，而是被收錄進了《中庸》裡。其實嚴格地講，這幾句話不是《中庸》說的，而是孔子說的。

愛問：「『盡心知性』，何以爲『生知安行』？」

先生曰：「性是心之體，天是性之原，盡心即是盡性。」

徐愛不明白王陽明的三種道路之開示，說「盡心知性」怎麼就是「生知安行」了呢？陽明先生給出回答：「性是心之體，天是性之原，盡心即是盡性。」學習儒家義理時，不要拘泥於文字表述，看到「性是心之體，天是性之原」，千萬不要被「之體」「之原」等詞語給擾亂了，其實這句話表達的意思是：心、性、天完全同義，都是本體的別名。

「盡心即是盡性」這句話十分重要。爲什麼儒家特別強調要盡心盡力地做好每一件事情？因爲「盡心即是盡性」，或者說「盡心即是彰性」。「彰性」即彰顯本性，彰顯自性。盡多少心，就彰顯多少性。這是儒門密法或曰儒門心法、成聖秘訣，也即聖賢不傳之秘。儒家跟佛道不同，佛道走的分別是破幻顯真、無爲自然之路，而儒家走的是盡心知性之路。盡心知性之路其實就是盡心彰性之路，就是把本性中的諸種內涵，如自在性、自覺性、真善美等彰顯出來。如何才能把心性內涵彰顯出來呢？盡心。凡事盡心，盡多少心，就彰顯多少性。

「『惟天下至誠，爲能盡其性，知天地之化育。』『存心』者，心有未盡也。『知天』，如知州、知縣之『知』，是自己分上事，已與天爲一；『事天』如子之事父，臣之事君，須是恭敬奉承，然後能無失，尚與天爲二，此便是聖賢之別；至於『夭壽不貳』其心，乃是教學者一心爲善，不可以窮通夭壽之故，便把爲善的心變動了，只去修身以俟命，見得窮通壽夭有個命在，我亦不必以此動心。『事天』雖與天爲二，已自見得個天在面前；『俟命』便是未曾見面，在此等候相似，此便是初學立心之始，有個困勉的意在。今卻倒做了，所以使學者無下手處。」

「知天」的「知」，與知州、知縣的「知」同義，意爲主宰，不是知識之知，也不是知道之知。知州即主宰一州，就是一州之主；知縣即主宰一縣，是一縣之主。因此，「知天」不是知道天道，而是主宰天道，當天道的主人。這個很重要！「聖賢之別」應爲「聖與賢之別」。

這裡，王陽明是把「困知勉行」與「夭壽不貳，修身以俟」相配對，把「學知利行」與「存心養性以事天」相配對，把「生知安行」與「盡心知性則知天」相配對。表示儒家通過三條道路、三種方式來彰顯心性，也就是致良知。這種兩兩相配，乍一讀有點兒繞口，多讀幾遍自然就通順了。

愛曰：「昨聞先生之教，亦影影見得功夫須是如此。今聞此說，益無可疑。愛昨曉思，『格物』的『物』字，即是『事』字，皆從心上說。」

先生曰：「然。身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物；意在於事君，即事君便是一物；意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。《中庸》言『不誠無物』，《大學》『明明德』之功，祇是個『誠意』，『誠意』之功祇是個『格物』。」

「先生曰：『然。』」王陽明聽到徐愛終於從心上來說格物，心裡深感欣慰，立即予以肯定：「對對對，沒錯沒錯沒錯！我調教了你半天，你終於明白了一回。」

「『身之主宰便是心』」，這是儒家很重要的觀念。什麼是心？「身之主宰」謂之心。

「『心之所發便是意』」，這個「意」是個很籠統的概念，其實就是「心之所動便是意」，也即心動了就是意。

「『意之本體便是知』」，「知」就是良知。

「『意之所在便是物。如意之在於事親，即事親便是一物；意在於事君，即事君便是一物；意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。』」這是陽明對格物的「物」的定義，這是非常典型的心學。「意」是什麼意思呢？千萬不要把它理解爲具體的一個意見、一個念頭，它是一連串念頭，是一個很籠統的概念。如最近一段時間，我滿腦子都在想著如何仁民、如何愛物，這個滿腦子的思想、觀念、主意，就叫「意」。所以說心動了就是意，我天天想各種事情，想得腦殼子都破了，我的心一刻都不安寧，當然就是「心動」了。一切皆在此心之內，故曰「無心外之理，無心外之物」。

「《中庸》言『不誠無物』」。「誠」就是忠於自己的所思，更籠統一點兒講，就是忠於自己的心性、良知。「物」即是王陽明上面解釋的意思——「意之所在便是物」。王陽明對「不誠無物」的理解完全正確，也衹有王陽明可以不錯、不漏、不走樣地理解《中庸》裡的「不誠無物」。而朱熹是無法正確理解「不誠無物」的，他對「不誠無物」的繳繞和誤解讓人越發難以理解其含義。朱熹在《中庸章句》中對「誠者，物之終始。不誠無物。是故君子誠之爲貴」的解釋爲：「天下之物，皆實理之所爲，故必得是理，然後有是物。所得之理既盡，則是物亦盡而無有矣。故人之心一有不實，則雖有所爲，亦如無有，而君子必以誠爲貴也。」[①]

「《大學》『明明德』之功，衹是個『誠意』，『誠意』之功衹是個『格物』。」此句也可以理解爲「明明德」就是「正心」，「正心」就是「誠意」，「誠意」就是「格物」，「格物」就是「修身」，「修身」就是「致良知」，「致良知」就是……它們之間可以互解。

【七】

先生又曰：「『格物』如《孟子》『大人格君心』之『格』，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正以全其正，即無時無處不是存天理，即是窮理。『天理』即是『明德』，『窮理』即是『明明德』。」

先生又曰：「『格物』如《孟子》『大人格君心』之『格』，是去其心之不正，以全其本體之正。」

「大人格君心」出自《孟子・離婁上》：「人不足與適也，政不足間也。惟大人爲能格君心之非。」[②]

「不正」：不善。「去其心之不正」意爲去心中的不善。「本體」：心性。「以全其本體之正」意爲以心性爲參照來判斷其正不正。

「但意念所在，即要去其不正以全其正，即無時無處不是存天理，即是窮理。『天理』即是『明德』，『窮理』即是『明明德』。」

在陽明心學中，「存天理」與「窮理」完全同義。但是在朱熹那裡，此二者完全是兩個意思，「存天理」是一個意思，「窮理」是另外一個意思。

① 〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《中庸章句》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 51 頁。
② 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 180 頁。

「『「天理」即是「明德」,「窮理」即是「明明德」』」,這句話很重要！千萬不要把「天理」理解成天上的道理。這個「天」不是天空之天，而是本體之天，或易學中的天。易學中的天就是乾或乾卦。乾卦有一個特性，就是生生不息的創生性。

在《周易》裡，乾卦曰天，坤卦曰地，所以乾坤即天地。但要注意，乾坤之「乾」不是天空的天，同理，乾坤之「坤」也不是大地的地。我們現在把「坤」理解成大地之地，這是錯誤的。坤爲地，但這個「地」指的是心地，就是借用大地以象徵心性之特性。大地具有兩大特性：第一，堅固性，不堅固不足以支撐、承載山河萬物；第二，不變性，大地永遠保持它自身的樣子。當然有人說大地也會變化，比如下了一場雨後，大地就變了，但這個變化可以忽略不計。大地給人的感覺是穩如磐石、堅固不動，其實就是佛家《金剛經》所說的「金剛」。佛家是用金剛來比喻心性的堅固不變性，而儒家是用大地來比喻心性的堅固不變性。心性是堅固不變的，心性永遠是它自己，故曰「心地」。

易學以乾卦和坤卦來表示心性的兩個最爲重要的屬性，所以，心性有兩種根本特性：天的特性和地的特性。天的特性就是生生不息的創生性；地的特性就是堅固不變，永遠是它自己。

心性可以從兩個角度探討：一個是本體論角度，一個是宇宙論角度。本體就是心性，本體展開就是宇宙，宇宙收回就是本體。從《周易》的角度講，心性擁有八性，也就是八卦。八性中最重要的兩性就是乾、坤二性。乾性是什麼性？就是生生不已的創生性；坤性是什麼性？就是堅固不變性，也即《金剛經》的金剛性。它除了這最重要的兩個特性之外，還有另外六個性，易學用六個卦表示：震卦、巽卦、坎卦、離卦、艮卦、兌卦。

①震卦爲雷性。雷可以打破原有的運行軌道，突破原來的狀態，讓其躍升到一個新的狀態和新的軌道，這個打破、躍升的功能就叫雷性。很多事情走著走著，就會由量變發展到質變，此質變就是雷性。我們現在已經不用「雷性」一詞了，而是換了一個詞曰「質變」。凡是發生質變的，發生飛躍的，打破過去的舊格局的，出現新境界的，通通叫雷性。②巽卦爲風性。風是一種功能、一種力量，這種功能和力量驅動著事物不斷地生長變化、運動不息。這個運動不息的特性就是巽卦之風性。③坎卦爲水性。水有滋養萬物之功能，萬物若是沒有水的滋養，就會乾涸而死。④離卦爲火性。火有成熟萬物、消化一切之功能，萬物若是沒有火的催化，難以成熟。⑤艮卦爲山性。艮卦之山性，指它像山嶽一樣，具有貞定一切、穩固一切、沉澱一切的功能。⑥兌卦爲澤性。此澤乃大澤，主要有兩大特性：第一，孕育一切。乾卦不是創生萬物了嗎？怎麼又來個孕育一切呢？這是二次孕育，與乾卦生生不息的第一次孕育有所不同。第二，潤澤或滋養萬物，因爲澤是水，這點和坎性類似。

總之，上述八卦是指心性的八個根本屬性，而不是具體的八種事物。這是從本體論角度來闡述的八卦。若是從宇宙論角度來闡述八卦，天、地、雷、風、水、火、山、澤，這八類也不是物質，而是物質之屬性，簡稱「物性」,《周易》名之曰「卦氣」或「卦象」。此八類物性（卦氣或卦象）屬於形而下之性、後天之性；而心性、天性之八大根本屬性，則屬於形而上之性、先天之性。此八類物性（卦氣或卦象）按八卦之陰陽關係、各爻消長關係、五行關係等各類關係，進行動態之組合而生成萬物和推進萬物，形成生生不息之浩瀚宇宙。

與中國先人們發現的宇宙論不同，印度的先人們則發現了宇宙中有五個根本屬性，他們稱之爲「五大」，即地、水、火、風、空。而我們中國古代的聖賢、智者們發現了宇宙中有八個根本屬性，我們不稱之爲「八大」，而稱之爲「八卦」——「卦」就是性。除了八卦之外，我們還另外發現了「五性」——金、木、水、火、土，也就是我們所說的「五行」。因此，五行就是五性，五性就是五行。

可見，我們中國人有兩套宇宙論系統，一套是八卦系統，一套是五行系統。所以就用這兩種系統理解、解釋天地萬物，而發展出兩種宇宙觀，一種是八卦宇宙觀，一種是五行宇宙觀。兩種宇宙觀，儒家同時採納。相對而言，採納得最多的是八卦思想。那麼，八卦來源於伏羲，伏羲是在甘肅天水畫的八卦。伏羲是三皇之一，屬於上古時期的聖人，生活於舊石器時代中晚期，距今至少八千年，因此八卦的誕生時間距今至少有八千年。甘肅秦安大地灣遺址的發現，便能證明伏羲畫八卦是可信的，研究結果表明，遺址最遲在距今八千年前後[①]。五行思想的誕生晚於八卦思想。

五行思想是怎麼誕生的？是誰創立的？是一個人獨立創立的還是一群人共同創立的？最早關於「五行」之記載，見於《尚書・洪範》[②]，此篇記載的是大禹治水時的政事，也就是說，距今四千多年前的大禹時期就誕生了五行思想，但至於是誰創立的，就不可考了。因此姑且推斷，八卦誕生於八千年前，五行誕生於四千年前，兩種宇宙觀的誕生時間差了大約四千年。

五行宇宙論誕生以後，很快就被儒家吸收，作爲儒家的一個宇宙論和重要思想延續了下來。那麼是誰把五行思想吸收進儒家的呢？是孔子的後人。孔子在世的時候，就經常提及五行思想，如《孔子家語・五帝》載：「孔子曰：昔丘也聞諸老聃曰：『天有五行，水火金木土，分時化育，以成萬物。』」[③]當時的社會已經廣泛流傳著五行思想，後來它逐漸受到儒家的重視。曾子也提及過五行思想，到了孔伋（字子思，孔子之孫）的時候，五行思想就更加流行和興盛了。受孔子和曾子影響，孔伋對五行思想大加採納和弘揚，所以他的著作裡出現了大量的五行思想。後來，他又把五行思想傳給了孟子。不知何故，孟子的思想中沒有五行的概念。我們就只好推測，孟子從他的思想中剔除了五行思想。至於孟子爲何剔除了五行思想？對此，孟子沒有做任何解釋，因爲沒有相關史料佐證，後人無從得知。孟子之後，儒家就不再談論五行了。但五行思想很早就被道家吸收，並一直流傳到現在。五行思想在中國從誕生到流傳的過程，大概情況就是這樣。一言以蔽之，五行思想曾經是儒家的重要組成部分，後來被剔除，但它一直是道家的重要組成部分。

孟子之後，儒家的宇宙觀從八卦宇宙觀和五行宇宙觀並行，到只剩下了八卦宇宙觀，一直流傳到現在。因此，歷史上的大儒沒有不精通易學的，包括王陽明也是如此。王陽明衹是不太精通，但是他肯定大量地閱讀了易學書籍（此前被貶謫龍場時，王陽明就曾日夜在玩易窩裡「玩易」），這是毫無疑問的，所有的儒者都是這樣。

《周易》是建立在八卦之上的。但需要注意的是，八卦是存在主義的宇宙論，不是形構主義的宇宙論，因此，八卦中的乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌和外面的天、地、雷、風、水、火、山、澤，沒有一點兒關係。比如，兌卦和自然界的水塘毫無關聯，它衹是用了「澤」的名字，以表示事物的一種根本屬性。同樣，震卦和自然界的雷電也沒有一丁點兒關係。自然界的雷電屬於形構世界的探索範圍，而事物在發展過程中，從量變到質變時發生巨大躍升，改變原來的慣性，那個躍升即是震卦的「震」也即「雷」，它反映的是事物的一種根本屬性。因此，整個八卦反映的是事物的八個根本屬性。由於展開過於複雜，故此處不再贅述。

【八】

又曰：「知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟（tì），見孺子入井自然知惻隱。此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂『充其惻隱之心，而仁不可勝用矣』。然在常人不能

① 參見韓博文、郎樹德：《伏羲與大地灣》，海峽兩岸中華傳統文化與現代化研討會 2006 年論文。
② 《洪範》載：「天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。初一曰五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政，次四曰協用五紀，次五曰建用皇極，次六曰乂用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶征，次九曰向用五福，威用六極。一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。二、五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。」
③ 王國軒、王秀梅譯註：《孔子家語》，中華書局 2009 年版，第 203 頁。

無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理。即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。知致則意誠。」

又曰：「知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟（tì），見孺子入井自然知惻隱。此便是良知，不假外求。」

「『知是心之本體，心自然會知。』」此處第一個「知」指「良知」。良知就是心體，簡稱「心」。良知即心，心即良知，既然是良知，當然「自然會知」。注意「自然」二字。

「『見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱』」，任何一個人，在父親面前自然知道孝順，看到兄長自然知道敬愛，看到一個非常可愛的孩子爬到井邊快要掉進去的那一瞬間，哪怕此人是惡人，他都會生起惻隱之心，而趕緊衝過去把孩子帶離井邊。孟子用這個例子意在說明人人皆有良知。那一瞬間就是良知萌發之時，但是常人的良知難以鞏固，當把孩子帶到安全之地時，良知就消失了，它存不了多久，也就是前後那麼一小會兒。

如果我們在那個當下能夠認取出良知，而且認取之後能夠擇善固執之，就是想辦法把它維持住和鞏固下來，那麼日久功深後，就能成聖。在鞏固的過程中，腦子裡一旦生起雜念就會把它忘記，半天後才又突然想起它來，我們就繼續維持、鞏固。不斷地維持、鞏固，不斷地維持、鞏固，這個過程就是「致良知」或曰「省察克治」的過程。儒家認爲良知的偶爾萌發是非常容易的，難就難在良知的鞏固、擴充與圓滿的各個環節這裡。我們每個人一輩子都有無數次良知的萌發，但是萌發了它就丟了，因爲我們在各個環節上都不曾做任何努力：第一不認取，第二不固執，第三不擴充，第四不圓滿。佛家和道家也有類似的觀點。佛家認爲，佛性在我們的一生中會萌發很多次，但是在它萌發的時候，我們沒有認出它來；或者是已經認出它來了，卻不知道如何去培養它，擴充它；或者是在培養、擴充的時候，心生疲倦，不想再繼續擴充，半途而廢。如果這個時候不半途而廢，而是振作精神，持續擴而充之，再充而極之，將其擴充到極致，我們就成佛了，用儒家的話說，就是成聖了。儒佛道在這個觀點上幾乎一致。

在我們的一生中，佛性、良知、德性、道性都曾無數次地萌發、閃現，但是我們卻不能夠很好地識取出來。不能識取的原因在於我們沒有學習過聖學，不認識它。如果我們學習了聖學，它一旦萌發，我們當下就能認識。如果沒有一個大量地閱讀「四書五經」、佛經、道經的過程，即使它閃現了，我們也不認識，就這麼讓它從我們旁邊閃過了。也就是說，作爲一個普通人，即使他沒有讀過「四書五經」，沒有受過佛經或道經的訓練，一見到孩子快要掉入井中時，他也會生起惻隱之心而馬上把孩子抱離井邊，當下那一念就是良知萌發。但因爲沒有受過「四書五經」的訓練，沒有受過聖賢的啟發，所以他不知道生起的那一念是個什麼東西，只當是老百姓所說的一個善念而已，覺得也沒什麼，隨後他就忘記了，很是可惜。因此，儒佛道都要求我們要養成及時認取、捕捉良知呈現的那一瞬間的習慣。要做好這樣的心理準備，平時就要有這樣的訓練：一旦閃現，馬上抓住，別讓它跑掉，擇善固執之，擴而充之，充而極之。

「『此便是良知，不假外求』」，這便是良知，不需要往外去求。

「若良知之發，更無私意障礙，即所謂『充其惻隱之心，而仁不可勝用矣』[①]。」

「仁」也即良知。整句大意爲：如果我們的私心妄意不障礙良知的發用，也就是從惻隱之心開始不斷地擴充之、不斷地擴充之，當擴充到極致，良知將涵天蓋地，大發神威，不可勝用。這也就是佛家所謂的「成所作智」。我們利用這個不可勝用的「成所作智」去立言、立功、立德，源源不斷的聖功、聖學就會誕生。

① 《孟子・盡心下》有：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。人能充無慾害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也；人能充無受爾汝之實，無所往而不爲義也。」（楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 337 頁。）

「然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理。」

「『然在常人不能無私意障礙』」，這一點很悲哀，常人的良知往往衹是閃現一瞬間，之後就被自我、五毒、生物性的本能所污染、扭曲和障礙。所以，必須做省察克治，也即致良知、知行合一、精一工夫，才能使良知或曰天理復現。

「即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。」

使良知的呈現越來越無障礙，越來越順暢、越來越順暢，最後得以充塞流行，便是致良知。「充塞（sè）流行」是儒家特別喜歡使用的一個詞，不過我們現在不喜歡使用這個詞了。因此，我們換一個詞來表述，曰「佈滿流行」「充沛流行」「徧滿流行」，意爲遍地都是，涵天蓋地。「流行」是生動動、活潑潑的意思，良知到哪裡，哪裡就生動動、活潑潑的。「流行」意味著它是活物，而非死物，若是死物，它就不會流行了。良知非死物，也即自律道德非死物，衹有他律道德纔是死物。自律道德不僅不是死物，而且是走到哪裡，哪裡就是一片生機盎然，因爲自律道德（良知、心性）同時具備乾德和坤德。乾德就是生生不息，坤德就是堅固不壞，永遠不失它自己，永遠不變質，永遠保持它的初心和本質。

「知致則意誠。」

佛家有個詞曰「如珠走盤」，用在這個地方特別合適。在盤子裡放一顆珠子，之後轉動盤子，珠子就在盤子裡來回滑走，這就叫如珠走盤。假如在盤子裡分出很多格子，每個格子標註一個儒家的名詞術語，這一格寫上「誠意」，下一格寫上「良知」，再下一格寫上「格物」，再下一格寫上「省察克治」，再下一格寫上「致知」，等等等等，直到把儒家常用的名詞術語全部寫上。然後讓這顆珠子在盤子裡來回遊走，這一次停在「誠意」上，下一次停在「格物」上，再下一次停在「省察克治」上，再下一次又停在「知行合一」上，……，不管珠子滑進哪個格子裡，它都始終在同一個盤子裡。也就是說，一會兒是「格物」，一會兒又是「知行合一」，再過一會兒又是「誠意」，這麼多名詞術語到底是什麼意思？其實都是同一個意思。大家不要被這些名詞術語的表面蒙蔽，而要突破它們的表象，最後就會發現這些名詞術語其實是一個意思，都是心性或心性工夫之別名。所以此處「知致則意誠」，也可以說「物格則意誠」「心正則意誠」……總之，可以不斷地來回轉，如珠走盤，都是一個意思。

【九】

愛問：「先生以『博文』爲『約禮』功夫，深思之未能得，略請開示。」

先生曰：「『禮』字即是『理』字。理之發現（xiàn）可見（jiàn）者謂之文，文之隱微不可見（jiàn）者謂之理[①]，衹是一物。『約禮』衹是要此心純是一個天理。要此心純是天理，須就理之發現（xiàn）處用功。如發見於事親時，就在事親上學存此天理；發見於事君時，就在事君上學存此天理；發見於處富貴貧賤時，就在處富貴貧賤上學存此天理；發見於處患難夷狄時，就在處患難夷狄上學存此天理。至於作止語默，無處不然，隨他發見處，即就那上面學個存天理。這便是『博學之於文』，便是『約禮』的功夫。『博文』即是『惟精』，『約禮』即是『惟一』。」

① 「文」，本義是文飾，後引申爲禮在社會教化中所起到的作用。（原註）

愛問：「先生以『博文』爲『約禮』功夫，深思之未能得，略請開示。」

「開示」一詞起源於佛家，並盛行於禪宗。儒家沒有這個詞，所以這是借用禪宗的。「開示」是什麼意思？它是「開示悟入」的省稱。

佛家有一部重要經典曰《妙法蓮華經》，通常簡稱爲《法華經》。在《法華經》中，佛問大眾：「你們知道佛爲什麼要誕生嗎？」眾人回答說：「我們尚未成佛，所以不知道。您既然成佛了，肯定知道，請您告訴我們吧。」佛說：「無論是過去佛、現在佛，還是未來佛，三世諸佛皆以一大事因緣誕生在這個世上，即都是爲了一件大事，爲了一個目的，而來到人間的。」眾人問：「是什麼大事？請您告訴我們。」佛說：「簡單地說，就是四個字——『了生脫死』。正是爲了指導我們了生脫死這一件事，眾佛才一再地誕生出來。說得複雜一點兒，眾佛一再誕生，是爲了向眾生開佛知見、示佛知見、悟佛知見、入佛知見，濃縮起來就是『開示悟入』。」因此「開示悟入」的意思是引領眾生進入佛的生命世界，向眾生展示佛的生命世界，幫助眾生領悟佛的智慧，進入佛的生命世界，最終擁有佛的一切功德。

「開佛知見」就是把佛的生命的大門打開，讓眾生一窺佛的生命，看看佛的智慧世界、生命世界的精彩和美麗。由於眾生處於無明之中，普遍愚昧，所以，如果佛祇是打開門，眾生並不知道如何進去，還要引導眾生走進門來。眾生進門之後依然看不懂，還需要有導遊講解，也就是需要有人向眾生示佛之一切，這叫「示佛知見」。

姑且把佛的生命世界看作一個博物館。祇是把博物館的門打開還不行，眾生是不敢進門的，還需要勸說、鼓勵他們進去。導遊對遊客說：「來來來，裡面有很多有趣好玩的東西，進去看看吧。」遊客回應：「不去不去，忙得很，我還忙著上班、談戀愛、結婚、生孩子呢。」導遊再勸：「哎呀，忙歸忙，你祇需要進去五分鐘就行，也不會耽擱你什麼事情的。」他纔不情不願地說：「好吧好吧，今天給你個面子，我進去看看。」所以，祇是把門打開是沒有用的，他是不會進去的，因爲他不知道進去對他有什麼重要意義，需要有人告訴他裡面有很多有趣好玩的物品。進去之前，他還一再懷疑：「真的？你沒騙我？」導遊說：「這麼大的地方，我能騙你嗎？」他又小心翼翼地說：「那我真進去了？」導遊說：「進去吧。」他進去之後轉了一圈，發現也沒有什麼好東西，都是各種盆盆罐罐的，而且還是殘破的，比家裡用的要差遠了。他就在那裡嘀咕：「除了這些破爛不堪的物品，也沒見有什麼有趣的東西啊？」他轉身就要走。

所以，把遊客引導入門後，除了向他展示物品外，還需要進一步地給予啟迪，讓他明白這些物品的無上價值，這就是「悟佛知見」。導遊繼續對遊客講：「稍等一下，這些物品看起來稀鬆平常，甚至破爛不堪，但是都有非常大的價值和意義。就說你面前這只碗，它產生於仰韶時期，距今約六千五百年。」這麼跟他一說，他開始有所領悟了，意識到這些物品的價值和意義了。也就是說他開始領悟佛的生命世界的內涵，故曰「悟佛知見」。

領悟了意義和價值之後，遊客說：「聽你這麼一說，我開始喜歡這只碗了。現在，我想知道的是，能把這只碗給我嗎？讓我拿回去好好研究。」導遊說：「可以，你可以抱回去好好研究一番。」也就是說他就真正進入到了佛的生命世界中，這就叫「入佛知見」。

這就是「開示悟入」，簡稱「開示」。此處的「開示」一詞雖然是徐愛借用了佛家的術語，但借用「開示」一詞，當然不是爲了明白佛的生命世界，而是爲了明白儒者的生命世界。具體地說，就是徐愛請王陽明打開自己的智慧世界，給他一些照明和啟迪。

先生曰：「『禮』字即是『理』字。理之發現（xiàn）可見（jiàn）者謂之文，文之隱微不可見（jiàn）者謂之理，只是一物。」

這句話很重要！現在我們對「禮」的理解已經非常狹窄了，僅限於禮貌、禮節、禮儀等。然而在過去，尤其是夏商週三代，「禮」的含義是非常廣泛的。一切外在的政治制度、社會制度、思想文化，以及祭祀的各種規矩禮儀等，通通屬於禮。

過去是非常注重祭祀的，那麼，有關祭祀的規矩禮儀是由誰來制定的？爲什麼製定成這樣而不是那樣？在過去，包括祭祀禮儀在內的種種制度和禮儀，完全是遵照天理來定的，不是亂定的。遵照天理的前提是見到天理。什麼人才能見到天理呢？聖人。因此，衹有聖人才有資格制禮作樂。所謂「制禮」，即製定各種典章制度、禮儀規範來管理國家。所謂「作樂」，即創作各種音樂和舞蹈等以教化國民。過去的音樂不像現在的音樂衹有純粹的藝術性，過去的音樂除了包含藝術性之外，還帶有強烈的文化性、政治性、階級性以及宗教性。因此「樂」有廣義、狹義之分，狹義的樂是指音樂，廣義的樂是指一切文化藝術，而過去的樂是廣義的。聖人制禮作樂，以導民俗，即引導社會前進，促使社會實現最大限度的和諧與繁榮。

「禮也者，理也。」[①]這個「理」是什麼理？是心性之理。上述兩段都是照著儒者的原意、原話而說的，我們接下來將其翻譯成現在的話來說，什麼叫「禮也者，理也」呢？儒者有一個基本理念、基本觀點或基本理想，就是要把整個社會——從政治到軍事、從思想到文化、從制度到禮樂、從國家到民族、從家庭到個人的所有層面、所有角度，全部生命科學化，也就是將它們全部變成生命的文化，全部變成生命的實踐，全部變成生命的證悟的法門和道路。但是儒家沒有用「生命」這個詞，而是用「心性」「性理」「心理」等詞，都是一個意思。儒家要建立一個文明體系，這個文明體系的核心就是「生命」二字。因此，包括政治制度、社會制度、家庭制度、禮儀風俗、文化藝術等在內的一切，全部源自生命，最終回歸生命，以生命貫穿其中，讓政治爲生命服務，讓宗教爲生命服務，讓文化爲生命服務，讓日常生活的一切爲生命服務。總之，一切生命化或生命一切化，或者叫生命科學一切化、一切生命科學化。儒家認爲這是最好的文明體系、最好的政治制度、最好的社會風氣、最好的個人理想、最好的生活與人生，他們爲此而奮鬥一生。

這就叫「禮也者，理也」。這個理是生命之理、良知之理、心性之理、先驗智慧之理。「禮也者，理也」就是「禮者，先驗智慧化」，或「禮者，生命化」，或「禮者，心性化」，或「禮者，良知化」，或「禮者，天道化」。這個「禮」不是簡單的禮貌、禮節、禮儀，而是涵蓋社會、政治、經濟、文化、思想、宗教、習俗、藝術、體育（古代沒有「體育」這個詞，但有包括射御在內的強健體魄的活動）等一切，將這一切通通生命科學化。這就是儒者的理想、儒家的理想。

那麼儒家實現了此理想沒有？衹能說勉勉強強做到了一點兒，但是離其最高理想——大同世界還差得非常遠。什麼叫「大同世界」呢？就是絕大多數的人都達到了生命的高度覺醒，乃至於圓滿覺醒的人類社會。但是現在顯然沒有達到這一點。因此儒者的理想，也就是一切生命科學化或生命科學一切化，並沒有實現。但也不能說完全沒有實現，還是在很狹窄的範圍內實現了一點點。儒者那裡尚無生命科學，因此他們不是叫「生命科學化」，而是叫「聖化」，就是整個社會聖賢化。聖賢化其實就是生命科學化。這個確實實現了一點點，因爲我們中華民族確實聖賢輩出，我們國家確實被稱爲君子之國、聖賢之國。如果一點兒都沒有做到，是沒有資格稱爲聖賢之國的。我們既然被稱爲聖賢之國，那就說明我們多多少少還是做到了一點兒，衹是尚未普及，無法做到人人皆聖人。這就是禮和理的關係。下面再講理和文的關係。

「『理之發現可見者謂之文，文之隱微不可見者謂之理，只是一物』」，「見」通「現」，發見即發現。「一物」的「物」指心性。「只是一物」，即衹是一個心性。此句意爲，心性發用出來，變成了具體的文字、語言和思想體系，統稱爲文明文化，也就是「文」；心性未發用出來，保持它自己的狀態，「隱微不可見」者稱爲「理」。這個「理」就是心性和心性諸般內涵。

---

① 楊天宇：《禮記譯註・仲尼燕居》，上海古籍出版社 2004 年版，第 666 頁。

也就是說，我們外在的禮儀制度、外在的文明文化等一切，必須發源於內在的良知、心性。這個要求是很高的。衹有發源於內在的良知、心性的文明文化，才稱得上是文明文化。反之，如果不是起源於心性、良知的，則是歪理邪說，不能稱爲文明文化。可見儒者對什麼是文明文化、什麼是歪理邪說，是有著明確定義的：發於心性、良知者，謂之文明文化，簡稱「文」；發於小我、自我、私慾者，謂之胡說八道或邪說、邪見。過去還沒有「胡說八道」這個詞，統稱爲邪說、邪見。我們現在都亂套了，老百姓都不懂得區分文明文化和胡說八道、邪知邪見了。但是在古人那裡是很清楚的，尤其是王陽明這裡，哪些是文明文化，哪些是邪知邪見，是分得很清楚的。

上述即禮、文和理之關係。「文」放大了說就是禮，狹隘地說就是文，僅指文明文化，它們都源自「理」。把「文」放大來說，就是不僅文明文化，包括社會制度、社會習俗、政治制度、政治理念等的一切，通通屬於「文」也即「禮」的範疇。那麼，製定制度、法律法規、禮儀、規範等來管理這個國家，就叫「制禮」；創造一切文化藝術來導民化俗，就叫「作樂」：統稱「制禮作樂」。

「『約禮』衹是要此心純是一個天理。」

這是對「約禮」的最正確的解釋。「約」即約束。「約禮」即用禮來約束自己。但這個「禮」不是指外在的什麼規定，而是指心中的天理。外在的習俗民風、法律條文、制度規範，屬於他律道德。「約禮」不是用外在的他律道德來約束自己，而是用內在的自律道德也即心中的天理來約束自己，是內在的自約，是自覺地約束自己。

除了朱熹之外，從堯舜禹到王陽明的正宗儒者，全部都是緊扣自律道德而立言、立教、立學、立德。作爲一個通達孔孟靈魂的正宗儒者，王陽明當然能夠自覺地緊扣儒家之正脈而立言立教，因此，他在這裡對「約禮」給予了最正確的解釋。

「要此心純是天理，須就理之發現（xiàn）處用功。如發見於事親時，就在事親上學存此天理；發見於事君時，就在事君上學存此天理；發見於處富貴貧賤時，就在處富貴貧賤上學存此天理；發見於處患難夷狄時，就在處患難夷狄上學存此天理。至於作止語默，無處不然，隨他發見處，即就那上面學個存天理。這便是『博學之於文』，便是『約禮』的功夫。『博文』即是『惟精』，『約禮』即是『惟一』。」

「『要此心純是天理，須就理之發現處用功。』」看，說得多清楚！我們要想盡各種辦法喚醒、彰顯心性的自律道德，也就是致良知。

「『如發見於事親時，就在事親上學存此天理』」，「事親」即侍奉雙親。在儒家文化中，事親屬於五倫關係中的重要內容。儒家是在五倫中建立道德、踐行道德，但不是爲了道德而道德，而是爲了「下學而上達」的。怎樣才能做到「下學而上達」呢？普通人就是爲了道德而道德，最終淪陷在各種錯綜複雜的關係中而不能自拔。而儒者在踐行、建設和強化種種德目、五倫關係的過程中，始終保持著超越之心而不失。那麼這個超越之心就叫「下學而上達」，上達就是超越。如果沒有這個超越之心，我們就會淪陷在人情世網之中，永不得自拔，就會成爲德之奴而不是心之主。儒者和凡夫的差別在於，在踐行一切德行和德目時能否始終保持覺醒之心、超越之心：如果能，你就是儒者；如果不能，你就是凡夫。因此，王陽明教導我們，事親也要時刻保持超越之心、覺醒之心、覺知之心，以「存天理」。什麼是「存天理」？就是始終知道我們在做什麼，以及我們做這一切的目的是什麼，也就是時刻要處在這樣的明白狀態之中，而不能淪陷在無明昏沉之中，稀裡糊塗地去做這一切。如果淪陷在無明昏沉之中，這樣的事親之孝、事君之忠與動物的本能是沒有任何差別的。

「『發見於事君時，就在事君上學存此天理』」。我們舉個例子來再次說明「存天理」，也即時刻保持超越之心、覺醒之心、覺知之心的重要性。狗和人同樣都懂得忠，狗會忠於主人，但是狗永遠不能借助忠而成聖。人也懂得忠，過去有忠君報國，現在是忠於國家、忠於集體，同樣是忠，但是人可以通過忠，翻上去而成聖，以獲得生命的覺醒。這兩者的差別在哪裡？差別就在於能不能翻上去。「翻上去」的竅門在哪裡？就是時刻不失頭腦，時刻不失宗旨，時刻知道我們是做什麼的，時刻不失覺知之心，時刻不忘超越之心。保持著這份覺知之心、超越之心，就是在踐行德行。如果是處在無知無明之中來做這一切，這樣的行爲與狗忠於主人在本質上是沒有差別的，這叫「愚忠」。狗對主人的忠就是愚忠，因爲狗在忠於主人的過程中，沒有超越之心，沒有覺知之心，沒有省察克治之心，沒有頭腦和宗旨。因此，狗忠了一輩子，它還是一條狗，沒有成爲一名聖人。而儒者若是在踐行忠君的過程中始終保持著那份覺知之心、超越之心，他是可以成爲聖人的。差別就在這裡，很微妙，但是又很清晰。爲此，王陽明在這裡教導我們要始終保持著那顆覺醒心、超越心、覺知心。

「『發見於處富貴貧賤時，就在處富貴貧賤上學存此天理』」，「處」即處於之意。假若我不小心生在了一個富貴之家，其實我不想這樣，但是沒辦法，我生下來就在富貴之家。怎麼辦呢？我便就著富貴來踐行道德、踐行仁義，來實現超越。假如你不小心生在了一個貧賤之家，說：「我真倒霉，生在了一個貧困之家。」怎麼辦呢？你便就著貧困來踐行你的道德，覺醒你的道德。儒家的意思是說，其實踐行道德與富貴貧賤是沒有關係的，貴在覺知，貴在覺醒，貴在超越。若是沒有超越之心，無論富貴貧賤都會淪陷：窮人會淪陷在窮的陷阱中，永不得超生；富人也會淪陷在富貴之鄉中，永不得超生。所以不要埋怨貧富本身。

有人說富貴本身是一個陷阱，使他淪陷進去，導致一輩子不得超生。錯，這不是富貴的錯，是我們對富貴沒有保持覺知之心、超越之心，而自甘淪陷在富貴中。就像《紅樓夢》裡的人一樣，當中絕大多數人都是自甘淪陷在富貴裡的，少有清醒的人。衹有一個自覺清醒的人，即警幻僊子（警幻僊姑），還有一個被迫清醒的人，即賈寶玉，剩下的人都不清醒。一次賈寶玉在睡夢中來到太虛幻境，遇到了警幻僊子。警幻僊子就帶著賈寶玉遊歷幻境，剛來到寫著「太虛幻境」石碑處，賈寶玉就看見寫在石碑兩邊的一副對聯：「假作真時真亦假，無爲有處有還無。」之後，繼續帶他參觀幻境，讓他翻閱了「金陵十二釵」的「正冊」「副冊」「又副冊」[①]，但他看完後也沒有明白什麼，回來就忘了。最後，在經歷了眾多曲折以後，賈寶玉突然驚醒，才明白此前在太虛幻境所經歷的含義，但是很多事情都發生了，無法挽回了。這就是紅樓一場夢，一場空。所以，富貴本身不是問題，淪陷、執著於富貴纔是問題。

同樣，貧窮也不是問題。如果很不幸，我們生在了貧困之家，一時半會兒也無法改善，但其實這不是問題，問題是我們有沒有淪陷在貧困中。現在網上流傳一句話叫「貧困限制了我的想像」。貧困是真的能限制人的想像的。可怕的不是貧困本身，而是淪陷於貧困中出不來，也就是腦袋貧困、靈魂貧困、心靈貧困，這比物質貧困更可怕。所謂「腦袋貧困」，是指腦袋已經深陷於貧困中出不來了。腦袋貧困特別麻煩，你想改變他十分困難，因爲它是一種所知障。富人被富貴障，窮人被貧困障，總之都是所知障。這兩個障的嚴重程度是一樣的，被富貴障也難辦，被貧困障更難辦。不要以爲貧困障比富貴障容易解決，並不好解決。很多時候，貧困障比富貴障更難解決。我們現在扶貧，其實最需要消除的是腦袋貧困、靈魂貧困、心靈貧困，也就是破除貧困所知障。不破除貧困所知障，扶貧是沒有意義的。人最難消除的是心靈貧困，其實外在的窮困都容易解決，努力努力都可以改善，難的是心靈貧困。

因此，王陽明在這裡教導我們：處富貴，安於富貴；處貧窮，安於貧窮。這個「安」作警覺講，就是在貧窮中警覺貧窮，覺知貧窮，超越貧窮；在富貴中也是如此，警覺富貴，覺知富貴，超越富貴。

---

① 「正冊」是記錄著金陵十二個最爲傑出的女子的過去、現在和未來之命運的簿冊，「副冊」則記錄著金陵次等重要的十二個女子的命運，「又副冊」則記錄著更次一等的十二個女子之命運，三冊合起來記錄著三十六名金陵女子的命運。（參見董佩華編著：《紅樓夢》，華齡出版社 2020 年版，第 19—20 頁。）

「『發見於處患難夷狄時，就在處患難夷狄上學存此天理』」。倘若我處於患難之時，就安於患難之中；倘若生在了一個十分偏遠、落後、野蠻的地方，就安於夷狄之中：總之要在患難夷狄中保持警覺之心、覺知之心、超越之心。王陽明被貶謫到龍場，那個地方就是夷狄，被貶謫到夷狄了怎麼辦呢？超越此困境而悟道。

「『至於作止語默，無處不然，隨他發見處，即就那上面學個存天理』」。「作止語默」：亦作動靜語默、文武語默，泛指人的行動、靜止、說話、沉默等一切行爲言談。整句意爲：言行舉止，在在處處，時時刻刻都要保持覺知之心、超越之心，以存養天理。

「『這便是「博學之於文」，便是「約禮」的功夫。「博文」即是「惟精」，「約禮」即是「惟一」。』」總之，無論是事親，還是事君，無論是處於貧窮、富貴、患難、夷狄，還是處於其他的境遇，都要時刻保持警覺之心、覺知之心、超越之心，這便是「博學之於文」的意義，便是「約禮」的功夫，亦即是「惟精惟一」的功夫。

【一〇】

愛問：「『道心常爲一身之主，而人心每聽命』[①]，以先生『精一』之訓推之，此語似有弊。」

先生曰：「然。心一也，未雜於人謂之道心，雜以人偽謂之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子謂『人心即人欲，道心即天理』，語若分析，而意實得之。今曰『道心爲主，而人心聽命』，是二心也。天理人欲不並立，安有天理爲主，人欲又從而聽命者？」

愛問：「『道心常爲一身之主，而人心每聽命』，以先生『精一』之訓推之，此語似有弊。」

此處的「道心」「人心」，就是中華「十六字心法」——「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」中的「道心」「人心」。「弊」：弊端，毛病。徐愛說，按照先生您關於「精一」的教導，朱子的「道心常爲一身之主，而人心每聽命」這句話好像說不通。

先生曰：「然。心一也，未雜於人謂之道心，雜以人偽謂之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子謂『人心即人欲，道心即天理』，語若分析，而意實得之。今曰『道心爲主，而人心聽命』，是二心也。天理人欲不並立，安有天理爲主，人欲又從而聽命者？」

「然。」王陽明肯定了徐愛的看法。「心一也」，道心與人心是同一個心。「未雜於人」就是未雜於人欲，也就是未雜於生物性、自我、五毒、私心、各種後天沾染上的不良習氣等等。這些通通都屬於人心，或者叫人欲。「『心一也，未雜於人謂之道心，雜以人偽謂之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。』」這幾句話都非常重要，字面意思已經很清楚了，無須做解釋。

「『程子謂「人心即人欲，道心即天理」，語若分析，而意實得之。』」此處「程子」指程頤。「人心即人欲，道心即天理」語出《河南程氏遺書》卷第二十四：「人心私慾，故危殆。道心天理，故精微。滅私慾則天理明矣。」[②]爲什麼要「存天理滅人欲」呢？存天理就是存道心，滅人欲就是滅人心，滅人欲則天理明。王陽明說「語若分析，而意實得之」，程頤的話乍一聽像是將心分開說，實則領悟到了道心與人心是同一個心。

「『今曰「道心爲主，而人心聽命」，是二心也。』」朱熹說「道心爲主宰，人心聽命於道心」，他是將道心、人心看作兩個心了，而且認爲這兩個心同時並存。朱熹的觀點對不對呢？

---

① 朱熹《中庸章句・序》：「必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉。」道心即是合乎天理的心，而人心即是私慾的心。（原註）
參見〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《中庸章句》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 29 頁。
② 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，中華書局 1981 年版，第 312 頁。

「『天理人欲不並立』」，王陽明說，你要麼在道心中，要麼在人欲也即人心中，衹能得其一，不可能既在道心中，又在人欲中，道心與人欲不能並存。對於我們而言，如果被人欲充滿，天理或曰良知就會隱遁、消失；反之，天理、良知一旦彰顯，人欲就會隱遁、消失。

「『安有天理爲主，人欲又從而聽命者？』」王陽明這裡說錯了，其實是存在這種情況的。王陽明這個結論是從果上說的，從果上說，的確是要麼是天理，要麼是人欲，兩者只可存其一。但是，如果我們現在既不是聖人，也不是凡夫，我們正走在通向聖人的路上，正在做工夫，那麼對於正在做工夫的半路上的我們來說，就是一會兒天理，一會兒人欲。

如果我們是地道的凡夫，身心內外則充滿了人欲。如果我們是已得圓滿、止於至善的聖人，身心內外則全是天理，無一絲人欲。這個「人欲」就是指自我、生物性本能、後天養成的種種不良習氣以及失德的、不合良知之物。作爲凡夫，我們整個身心內外、言談舉止中充斥著太多太多的人欲。但經過孔孟的教導，我們現在已經知道了「存天理滅人欲」的重要性，故開始做省察克治之功：做一分省察克治之功，則得一分天理，也即良知；繼續努力，又做一分省察克治之功，再得一分天理或曰良知。這個時候我們就有兩分良知，另外八分則是人欲，這就是天理、人欲並存的狀態。隨著我們不斷地精進努力，天理越來越多，人欲越來越少，最後止於至善，純是天理，沒有人欲。

因此，當我們純粹是凡夫，或止於至善的時候，王陽明的話就是正確的：要麼是天理，要麼是人欲。但對於那些立志成聖，在做工夫、在踐行道德的半路上的人而言，則是一會兒天理、一會兒人欲，有一部分天理、有一部分人欲。所以西方哲人說，人是天使和魔鬼的結合體，也即人一會兒是魔鬼，一會兒是天使。到底你是天使還是魔鬼呢？答：你一會兒是天使，一會兒是魔鬼，不行嗎？

縱觀人類各家終極文明，任何一家的修行人在做工夫的路上時，都是一會兒是魔鬼，一會兒是天使，但總體趨勢是天使的成分越來越多，魔鬼的成分越來越少，最後止於至善。這個時候就沒有絲毫人欲，純是良知貫通體內體外，也即良知與我們身心徹底打成一片、融爲一體，或曰純是天理流行，天理貫通於內內外外，也叫天理徹上徹下、徹內徹外（儒家特別愛使用「徹」字）。

王陽明是從果上說的，在果上純是天理流行，這個時候就可以說，純是天理，沒有人欲，天理、人欲不能並存。但是對於在半路上的修行人、踐履者而言，是不可以這樣說的，需要給他們一個成長的過程。不是說我們今天學習，明天就能成爲聖人，這中間需要有幾十年的緩慢的省察克治的過程。如果沒有人欲了，何需省察克治？如果想找一點兒人欲都找不到，還需要擔心提防人欲嗎？不需要！這個時候當然就可以從心所欲了。

因此，對於走在半路上的修行人而言，「天理人欲不並立，安有天理爲主，人欲又從而聽命者？」這句話是錯的。走在修行之道上的人，就是要拿天理去努力地取代人欲，就是要天理當家，人欲從之。「天理爲主，人欲從而聽命」對於已經達到止於至善的人而言，是沒有必要的，但是對於正走在修行之路上的人來說，則是完全有必要的。難道我們反過來，要讓人欲爲主、天命從之嗎？當然不可以！走在修行之路上的人衹有兩個可能：要麼是人欲爲主，天理從之；要麼是天理爲主，人欲從之。對於凡夫、小人來說，就是前者，即人欲爲主而天理從之；對於踐履聖賢之道、踏上德化人生之路的人而言，就要天理爲主而人欲從之，漸漸地，人欲就被天理同化，變成天理的有機組成部分，這是一個人欲轉化成天理的過程。

總之，王陽明的這句話衹有在特定前提下才能成立。對於像孔子這樣的聖人，是不需要什麼「天理爲主，人欲從之」的，他壓根就沒有人欲，何來從天理？而對於正在努力踐行道德、走在修行之道上的人而言，這句話是成立的。不管是採用有爲法，還是採用無爲法，修行的過程就是以天理取代人欲的過程，在這個過程中，就是要天理當家，人欲從之。

【一一】

愛問文中子[①]、韓退之[②]。

先生曰:「退之，文人之雄耳；文中子，賢儒也。後人徒以文詞之故，推尊退之，其實退之去文中子遠甚。」

愛問:「何以有擬經之失？」

先生曰:「擬經恐未可盡非。且說後世儒者著述之意與擬經如何？」

愛曰:「世儒著述，近名之意不無，然期以明道，擬經純若爲名。」

先生曰:「著述以明道，亦何所倣法？」

曰:「孔子刪述「六經」[③]以明道也。」

先生曰:「然則擬經獨非倣法孔子乎？」

愛曰:「著述即於道有所發明，擬經似徒擬其跡，恐於道無補。」

先生曰:「子以明道者，使其反朴還淳而見諸行事之實乎？抑將美其言辭，而徒以譊（náo）譊於世也？天下之大亂，由虛文勝而實行衰也。使道明於天下，則『六經』不必述。刪述『六經』，孔子不得已也。自伏羲畫卦，至於文王、周公[④]，其間言《易》，如《連山》《歸藏》[⑤]之屬，紛紛籍籍，不知其幾，《易》道大亂。孔子以天下好文之風日盛，知其說之將無紀極，於是取文王、周公之說而讚之，以爲惟此爲得其宗。於是紛紛之說盡廢，而天下之言《易》者始一。《書》《詩》《禮》《樂》《春秋》皆然。《書》自『典謨』[⑥]以後，《詩》自『二南』[⑦]以降，如《九丘》《八索》[⑧]，一切婬哇逸蕩之詞，蓋不知其幾千百篇。禮樂之名物度數，至是亦不可勝窮。孔子皆刪削而述正之，然後其說始廢。如《書》《詩》《禮》《樂》中，孔子何嘗加一語？今之《禮記》諸說，皆後儒附會而成，已非孔子之舊。至於《春秋》，雖稱孔子作之，其實皆魯史舊文。所謂『筆』者，筆其舊；所謂『削』者，削其繁。是有減無增。孔子述『六經』，懼繁文之亂天下，惟簡之而不得，使天下務去其文以求其實，非以文教之也。《春秋》以後，繁文益盛，天下益亂。始皇焚書得罪[⑨]，是出於私意，又不合焚『六經』。若當時志在明道，其諸反經叛理之說，悉取而焚之，亦正暗合刪述之意。自秦、漢以降，文又日盛，若欲盡去之，斷不能去。只宜取法孔子，錄其近是者而表章之，則其諸怪悖之說亦宜漸漸自廢。不知文中子當時擬經之意如何，某切深有取於其事，以爲聖人復起，不能易也。天下所以不治，只因文盛實衰，人出己見，新奇相高，以眩（xuàn）俗取譽。徒以亂天下之聰明，塗天下之耳目，使天下靡然，爭務修飾文詞以求知於世，而不復知有敦本尚實，反朴還淳之行。是皆著述者有以啟之。」

愛曰:「著述亦有不可缺者，如《春秋》一經，若無《左傳》[⑩]，恐亦難曉。」

先生曰:「《春秋》必待《傳》而後明，是歇後謎語矣。聖人何苦爲此艱深隱晦之詞？《左傳》多是魯史舊文。若《春秋》須此而後明，孔子何必削之？」

---

① 文中子：王通（584—618，一說 584—617），字仲淹，號文中子，隋朝思想家、教育家，曾仿照《春秋》《論語》著《元經》《中說》等，主張儒釋道三教合一。（原註）
——文中子的生卒年有修改，另此腳註的註解有誤，具體見正文分析。（編者注）
② 韓退之：韓愈（768—824），字退之，中唐著名文學家、思想家，爲古文運動領袖，倡導儒學，排斥佛、老。（原註）
③ 六經：《詩經》《尚書》《禮經》《易經》《樂經》與《春秋》，相傳由孔子晚年刪定。（原註）
④ 伏羲：三皇之一，相傳是八卦的發明者。周文王則於被紂王幽禁期間演八卦爲六十四卦，並寫作卦辭；其子周公旦則根據前人所著，寫作爻辭。（原註）
⑤ 《連山》：相傳爲夏代的《易》，以艮卦爲首。《歸藏》：相傳爲商代的《易》，以坤爲首。（原註）
⑥ 典謨：指《尚書》中的「二典三謨」，即《堯典》《舜典》《大禹謨》《皋陶謨》《益稷謨》。（原註）
⑦ 二南：指《詩經》中的《周南》《召南》諸篇。（原註）
⑧ 《九丘》《八索》：傳說中的古書名。孔安國《古文尚書・序》:「八卦之說，謂之《八索》。索，求其義也。九州之志，謂之《九丘》。丘，聚也，言九州所有，土地所生，風氣所宜，皆聚此書也。」（原註）
⑨ 始皇焚書：秦始皇三十四年（前 213），秦始皇採納李斯的建議，下令焚燬除《秦紀》以外的列國史書，對不屬於博士官的私藏《詩》《書》等也限期交出焚燬，私議《詩》《書》者處死，以古非今者滅族。秦始皇因此獲罪於天下士人。（原註）
⑩ 《左傳》：指《春秋左氏傳》，相傳爲戰國時期魯國史官左丘明所作，以解釋《春秋經》。因其於史實所述詳盡，故徐愛認爲要理解《春秋經》，需要參考《左傳》。（原註）

愛曰:「伊川亦云:『《傳》是案,《經》是斷。』如書弒某君、伐某國,若不明其事,恐亦難斷。」

先生曰:「伊川此言,恐亦是相沿世儒之說,未得聖人作經之意。如書『弒君』,即弒君便是罪,何必更問其弒君之詳?征伐當自天子出,書『伐國』,即伐國便是罪,何必更問其伐國之詳?聖人述『六經』,祇是要正人心,祇是要存天理、去人欲。於存天理、去人欲之事則嘗言之。或因人請問,各隨分量而說。亦不肯多道,恐人專求之言語。故曰『予欲無言』[①]。若是一切縱人欲、滅天理的事,又安肯詳以示人?是長亂導奸也。故孟子云:『仲尼之門,無道桓、文之事者,是以後世無傳焉。』[②]此便是孔門家法。世儒只講得一個伯(bà)者的學問,所以要知得許多陰謀詭計。純是一片功利的心,與聖人作經的意思正相反,如何思量得通?」

因嘆曰:「此非達天德者,未易與言此也!」

又曰:「孔子云:『吾猶及史之闕文也。』[③]孟子云:『盡信《書》,不如無《書》,吾於《武成》取二三策而已。』[④]孔子刪《書》,於唐、虞、夏四五百年間,不過數篇,豈更無一事,而所述止此?聖人之意可知矣。聖人祇是要刪去繁文,後儒卻祇要添上。」

愛曰:「聖人作經,祇是要去人欲、存天理。如五伯[⑤](bà)以下事,聖人不欲詳以示人,則誠然矣。至如堯舜以前事,如何略不少見?」

先生曰:「羲黃之世[⑥],其事闊疏,傳之者鮮矣。此亦可以想見,其時全是淳龐朴素、略無文采的氣象。此便是太古之治,非後世可及。」

愛曰:「如《三墳》[⑦]之類,亦有傳者,孔子何以刪之?」

先生曰:「縱有傳者,亦於世變漸非所宜。風氣益開,文采日勝,至於週末,雖欲變以夏、商之俗,已不可挽,況唐虞乎?又況羲黃之世乎?然其治不同,其道則一。孔子於堯舜則祖述之,於文武則憲章之。文武之法,即是堯舜之道,但因時致治,其設施政令,已自不同。即夏商事業,施之於周,已有不合。故『周公思兼三王[⑧],其有不合,仰而思之,夜以繼日』。況太古之治,豈復能行?斯固聖人之所可略也。」

又曰:「專事無爲,不能如三王之因時致治,而必欲行以太古之俗,即是佛老的學術。因時致治,不能如三王之一本於道,而以功利之心行之,即是伯(bà)者以下事業。後世儒者,許多講來講去,祇是講得個伯(bà)術。」

愛問文中子、韓退之。

這裡對文中子、韓退之都有註釋,下面我們分別學習兩人的介紹。文中子的註釋如下:

文中子:王通(584—618,一說 584—617),字仲淹,號文中子,隋朝思想家、教育家,曾仿照《春秋》《論語》著《元經》《中說》等,主張儒釋道三教合一。

原腳註說文中子「曾仿照《春秋》《論語》著《元經》《中說》等」,意思是《中說》是文中子仿照《論語》寫成,這個介紹有誤。實際上,據《文中子世家》載,文中子曾經仿照孔子刪定的「六經」——《詩經》《尚書》《禮經》《易經》《樂經》《春秋》,編訂了「續六經」,又稱「王氏六經」,其內容包括:《禮論》十卷,《樂論》十卷,《續書》二十五卷,《續詩》十卷,《元經》十五卷,《讚易》十卷,共八十卷。但各經皆已亡佚,祇能從其他文獻中見到零星的記載。目前社會上流通的《元經》,記錄了晉太熙元年(290)至隋開皇九年(589)

① 語出《論語・陽貨》。(原註)
② 語出《孟子・梁惠王上》。桓,即齊桓公;文,即晉文公。兩人均爲春秋時期的霸主,推行霸道,而與孟子所倡之王道仁者不合。(原註)
③ 語出《論語・衛靈公》。闕文,古時史官記史,遇到有疑問的地方便缺而不記,就叫作「闕文」。(原註)
④ 語出《孟子・盡心下》。《武成》爲《尚書》中一篇,記載武王滅商後與大臣商議如何治理商地之事。(原註)
⑤ 五伯:指春秋五霸,按《孟子》與《史記》說法,即齊桓公、晉文公、秦穆公、宋襄公和楚莊王。(原註)
⑥ 羲黃之世:伏羲與黃帝的時代,即上古時代。(原註)
⑦ 《三墳》:相傳爲伏羲、神農、黃帝之書。(原註)
⑧ 三王:夏禹、商湯、周文王。(原註)

的重要史實，凡十卷，但學界公認這是後人（阮逸）的偽作。至於《中說》，也稱《文中子中說》或《文中子》，則不是文中子所譔，其成書過程類似於《論語》，乃其門人在平日記錄文中子講學的基礎上整理而成。《中說》目前有流傳，因此我們仍然可從《中說》一書中，得知文中子的基本思想。[①]

文中子生在佛教興盛的隋朝時代，熱衷於振興「周孔之道」，在儒學史上有極大的影響，屬承前啟後的人物。他早年因懷纔不遇，只好辭官歸故里，居於河汾（fén）白牛溪（今山西河津與稷山相交處），專事講學著述。據說其門徒有千餘人，其中有不少是著名人物：「初唐四傑」之一的王勃是他的孫子，大唐功臣李靖、魏徵、房玄齡等皆是他的學生。可惜他三十多歲便去世，他的著述也亡佚，這應該是他不太爲世人所知的原因。唐末文學家皮日休甚至把儒家道統的傳承歸納爲：孔子—孟子—荀子—王通（文中子）—韓愈。這應該是徐愛將文中子和韓愈放在一起，向陽明先生提問之原因。

原腳註還說文中子「主張儒釋道三教合一」，這個話題需要重點闡述。鼓吹儒釋道三教合一的思想早已在士林中流傳，王通是很早的主張者。他居然在隋朝時期就提出了儒釋道三教合一，但這個思想觀點在當時並不流行，一直到明清時期，也就是王陽明前後，它才開始成爲主流思想，然後流傳到現在。

我十七八歲離家出來到處拜師訪友的時候，就經常聽到推崇儒釋道三教合一的觀點。它是當代學術的主流思想之一。爲此，我曾經花了很長一段時間、下了很大的工夫，探索它們在什麼角度上能合一，在什麼角度上不能合一。最後，我得出結論，不能泛泛而談三教合一，它們在有些方面可以合一，在有些地方絕對不能合一，一旦合一就會出大問題。

從一開始，我的第一個疑問就是，「儒佛道三教爲什麼要合一？」我的想法和當時的思潮不一樣。當時的主流思潮，他們的言語給人的一種感覺就是，三教天然地就應該合一。我對這「應該」二字產生了質疑。就此，我問過很多人：「聽你的口氣，好像三教就應該合一，請解釋一下爲什麼三教就應該合一。」我總是喜歡打破砂鍋問到底，所以，我的老師和先生們都比較討厭我。從他們的表情就能很明顯地看出來，這半輩子以來，他們在宣揚三教合一的時候，除我之外，沒有一個人質問過他們三教爲什麼要合一。由於他們沒有任何思想準備，一下就被我問住了。因爲他們以往在宣揚這個觀點的時候，下面的聽眾衹有聽的份，沒有人會提出這個問題，他們也就沒想到這會是一個問題。但是到我這裡，它就變成了一個問題。對我來說，「三教爲什麼要合一」是一個非常大的問題。我不是一個盲從的人，請你先說清楚爲什麼，然後我才會支持你、追隨你，再跟著你一起鼓吹三教合一的思想。不然，我不能盲從地追隨你，這不是我的性格。

我問過很多人同一個問題，就是「三教爲什麼要合一？」它們各自發展不挺好的嗎？爲什麼要合一？就像一個母親生了三個孩子，爲什麼非要把這三個孩子捏成一個孩子？讓這三個孩子各自成長不挺好的嗎？又比如說，我家院子裡種了三棵樹，一棵棗樹、一棵梨樹、一棵蘋果樹，爲什麼你心心唸唸非要把這三棵樹捏成一棵？或者要砍掉其中的兩棵樹，只保留一棵？爲什麼就不能讓它們保持爲獨立的三棵樹？是因爲佔了你家地方，還是因爲別的什麼原因？魯迅先生說：「在我的後園，可以看見牆外有兩株樹，一株是棗樹，還有一株也是棗樹。」（魯迅《秋夜》）現在我家院子裡比魯迅看到的多了一棵，是三棵樹。爲什麼你不允許我家院子裡面同時長三棵樹？爲什麼你非要把這三棵樹變成一棵樹？

凡是鼓吹三教合一的人，我都會問他這個問題：爲什麼你不允許三教同時存在？我問過很多鼓吹這個思想的人，但到現在爲止，我沒有聽到任何一個人能夠清楚地、有說服力地回答我的這個問題。就是沒有人能夠給我一個滿意的回答，都是吞吞吐吐，王顧左右而言他，但是他們又大力鼓吹三教合一。所以，這個問題的答案到現在還是個謎。（前文已經把儒佛道三家各自的性格特點，以及它們在哪裡能夠合一，在哪裡不能合一，都闡述得很清楚了，這裡不再重複。）文中子的介紹就到這裡。

---

① 參見鄭春穎譯註：《文中子中說譯註・前言》，黑龍江人民出版社 2003 年版，第 3—4 頁。

再看韓退之的介紹。韓愈（768—824），字退之，河南河陽（今河南省孟州市）人，自稱「郡望昌黎（今遼寧省錦州市義縣）」[①]，世稱「韓昌黎」或「昌黎先生」。唐朝中期著名文學家、思想家、政治家、教育家。秘書郎韓仲卿之子，三歲而孤，隨兄嫂生活。自幼攻讀六經百家之書，於貞元八年（792）登進士第。貞元十九年（803），晉陞爲監察御史。此後，韓愈開始爲復興儒家文化、發揚儒家傳統而努力。

元和十二年（817），韓愈隨宰相裴（péi）度平定「淮西之亂」，因功升爲刑部侍郎。元和十四年（819）因直言諫阻唐憲宗迎佛骨，觸怒皇帝，幾被處死，因宰相裴度等極力救援，才免於死刑，而被貶爲潮州刺史。唐穆宗長慶元年（821），韓愈奉召回京，任兵部侍郎，又轉爲吏部侍郎，人稱「韓吏部」。長慶四年（824），韓愈病逝，享年五十七歲，追贈禮部尚書，謚號爲「文」（後來的朱熹也是獲得此謚號），故稱「韓文公」。北宋元豐元年（1078），加封「昌黎伯」，並從祀孔廟。韓愈是唐代古文運動的倡導者，名列「唐宋八大家」之首，有「文章巨公」和「百代文宗」之名。著有《韓昌黎集》等。

韓愈提倡古文運動，是古文運動的領袖。什麼叫「古文運動」呢？所謂「古文」，是相對於駢文而言的，指先秦和漢朝的散文，特點是質樸自由，以散行（xíng）單句爲主，不受格式拘束，有利於反映生活、表達思想。所謂「駢文」，是指六朝[②]以來講究排偶（排比對偶）、辭藻、音律、典故的文體，始於東漢，盛行於南北朝，一直延續至唐朝中葉韓愈這裡。駢文中雖不乏優秀作品，尤其以王勃的《滕王閣序》爲代表，更是把此文風推向了頂峰，但更多的是形式僵化、內容空洞的文章，流於對偶、聲律、典故、辭藻等形式，華而不實，不適於用。所以韓愈提倡文章要復古，恢復純樸的文風，這是他在文學上的一個主張。他還將改革文風與復興儒學結合起來，使其成爲相輔相成的運動，因此他還有另外一個主張，即倡導儒學，排斥佛老。他最著名的一篇排斥佛教的文章就是《論佛骨表》。但是他衹是倡導儒學，並沒有把儒學復興起來。

我們之前講到，中國文化在歷史上經歷了三次歧出：第一次歧出是漢初與漢末岔到道家去，也即岔到了黃老之學上；第二次歧出是兩晉時期逐漸岔到了佛學上，直到北宋才迎來儒學的第二次復興；第三次歧出是清朝岔到了朴學、考據學上，以及清末民初岔到了西方文化上。韓愈是中唐時期的人，而中唐正是佛學發展的鼎盛時期。當時，學儒學只是爲了考試用，考試結束以後，儒家那一套東西就被拋到腦後。因爲儒學在社會上是沒有市場的，整個社會上至帝王將相，下到販夫走卒，一律信佛。所謂「家家觀世音，戶戶彌陀佛」，家家戶戶都供奉著觀世音像或者阿彌陀佛像，每一個村子，哪怕衹有幾戶人家的山野小村都會有一個小廟，可見佛教已經到了無孔不入的程度。

當時，距離長安以西一百多公里的鳳翔府扶風縣，有一座著名的皇家寺廟——法門寺（今陝西省寶雞市扶風縣法門鎮），裡面供有佛陀釋迦牟尼的佛指骨舍利。法門寺始建於東漢末年桓帝、靈帝年間（147—180）。唐太宗貞觀五年（631），岐州刺史張德亮上奏唐太宗請求重修在前朝被大火焚燬的法門寺，在奏章中提到了法門寺地宮有佛指骨舍利，稱「佛塔地宮真身舍利三十年一開，開則五穀豐收，國泰民安，能使道俗生善心」[③]。得到唐太宗的許可後，張德亮在原舍利塔塔基上修築望雲殿，由此，法門寺成爲皇家寺廟。張德亮還奉詔開啟法門寺地宮，展示佛骨舍利，吸引了無數人從各地趕來朝拜。唐高宗於顯慶五年（660）迎佛骨舍利至東都洛陽，供奉了三年，開了從法門寺迎請佛骨舍利到皇宮內供奉的先例。此後每隔三十年（有時因爲朝政原因，會推遲到四十、五十或六十年），當朝皇帝都會迎請佛骨舍利到皇宮，以做皇帝培福之用。供奉一段時間以後，有時還要送到京城的其他寺廟再供奉一段時間，然後再把舍利隆重地送回法門寺。這在唐朝形成了一

① 韓愈祖籍昌黎，爲今遼寧省錦州市義縣，東漢爲昌黎縣，三國曹魏時期屬幽州昌黎郡，郡縣同治。此外，今河北省秦皇島市昌黎縣，直到金大定二十九年（1189）才有此名，不可混淆兩者。

② 是西元 3 世紀初到 6 世紀末，前後三百餘年的歷史時期的泛稱。一般指中國歷史上，三國至隋朝時期南方的六個朝代，即三國的吳、東晉，南朝的宋、齊、梁、陳，它們都以建康（吳名建業，今江蘇南京）爲首都，故合稱「六朝」。後來範圍擴大化，三國至隋朝時期的南北兩方，皆泛稱「六朝」。（參見王伯恭主編《中國百科大辭典》，中國大百科全書出版社 1999 年版，第 3404 頁。）

③ 韓養民：《唐都皇家寺院》，三秦出版社 2003 年版，第 41 頁。

種制度，先後有高宗、武則天、肅宗、德宗、憲宗、懿宗六位皇帝迎請過舍利，中宗、僖宗兩位皇帝代先帝送還過舍利。

每次迎請和送還舍利，從法門寺到長安或洛陽，各行各業百姓罷市，衙署之中公職人員也不值班了，全部盛裝打扮，跪迎舍利。有的人甚至萬里迢迢從其他地方趕來，就是爲了一睹舍利。沿途人山人海，十分壯觀！更有甚者，舍利被放在龍輦中抬著，用的是皇家儀仗，這邊吹著喇叭，那邊敲著鼓，前面喊著肅靜。整個儀仗隊伍有一里多長。沿途的人爭相施捨供佛：富有的人把身上穿的好看的衣服，當場就脫掉鋪在地上，路上全是綾羅綢緞，還有女人們把長髮剪下來鋪在地上，那些抬轎子的人，就踩在上面，一路浩浩蕩蕩往前走。當龍輦經過時，很多人還把身上的首飾、家裡的錢財扔到龍輦中。要是哪個人沒有扔進去，就會哇哇大哭，嘆息自己的福報太淺；如果扔進龍輦中，則深感慶幸，感覺自己的福報深厚。由於一路上扔進龍輦裡面的東西太多，慢慢地，轎夫就抬不動了。整個隊伍走不了多遠，龍輦就要停下來，把之前的人扔進去的東西清理出去。清理完了，繼續往前走。沒走多遠，又抬不動了，再停下來清理一次。每次清理出來的物品可以裝幾麻袋。鋪張奢靡至極！

唐憲宗元和十四年（819）正月，憲宗派中使杜英奇前往鳳翔迎佛骨，長安一時間掀起信佛狂潮。「王公士庶，奔走捨施，唯恐在後。百姓有廢業破產、燒頂灼臂而求供養者。」[①]（《舊唐書》卷一百六十《韓愈傳》）韓愈實在看不下去了，就向當時的皇帝上書，名字叫《論佛骨表》[②]。這是一篇千古雄文，言辭十分激烈，讀來令人拍手稱快。

文章[③]開頭就說：「伏以佛者，夷狄之一法耳。自後漢時始流入中國，上古未嘗有也。」並從黃帝開始說起，一直說到周穆王，表示上古先王都長壽，且天下太平，但當時中國並沒有佛法。之後說到佛法傳入中國後，中國國運由盛及衰的情況：「漢明帝時始有佛法，明帝在位才十八年耳。其後亂亡相繼，運祚（zuò）不長，宋、齊、梁、陳、元魏已下，事佛漸謹，年代尤促。唯梁武帝在位四十八年，前後三度捨身施佛，宗廟之祭，不用牲牢，晝日一食，止於菜果。其後竟爲侯景所逼，餓死台城，國亦尋滅。事佛求福，乃更得禍。由此觀之，佛不足信，亦可知矣。」即以漢明帝及之後的帝王奉佛而位促壽短，說明「事佛求福，乃更得禍」。

還說憲宗皇帝供奉佛骨舍利衹是爲了祈求福祥，但百姓愚冥，以爲皇帝真心信佛，必將紛紛傚傚，其虔誠程度比之皇帝有過之而無不及，以致百業廢弛。「皆云天子大聖，猶一心敬信；百姓微賤，於佛豈合惜身命。所以灼頂燔指，百十爲群，解衣散錢，自朝至暮。轉相傚傚，唯恐後時，老幼奔波，棄其生業。若不即加禁遏，更歷諸寺，必有斷臂臠（luán）身以爲供養者。傷風敗俗，傳笑四方，非細事也。」

又說：「況其身死已久，枯朽之骨，凶穢之餘，豈宜以入宮禁！孔子曰：『敬鬼神而遠之。』……乞以此骨付之水火，永絕根本，斷天下之疑，絕後代之惑。使天下之人，知大聖人之所作爲，出於尋常萬萬也。豈不盛哉！豈不快哉！佛如有靈，能作禍祟，凡有殃咎，宜加臣身。上天鑒臨，臣不怨悔。」意思是說佛骨只不過是已經枯朽的東西，是凶穢之物，怎麼適合請到皇宮大內？孔聖有言「敬鬼神而遠之」。建議將此骨付諸水火，永遠滅絕之，以從根本上斷除萬民和後人之疑慮和迷惑。使天下的人知道聖人的所作所爲，遠遠地超出普通人之上，這豈不是大好事、大快事嗎？佛如果真的靈驗，能降下災禍的話，請將一切的禍殃都加在我的身上，我絕不怨悔。

憲宗覽奏大怒，要用極刑處死韓愈。幸好有裴度、崔群等朝官及一些國戚的極力勸諫、說情，憲宗才沒有處死他，而將他貶爲潮州刺史。韓愈被貶後，出京城來到藍田關，侄孫韓湘子趕來送行，韓愈悲歌當哭，

① 〔後晉〕劉昫（xù）等撰：《舊唐書》第十三冊，中華書局 1975 年版，第 4198 頁。
② 「表」：據《文心雕龍・章表第二十二》載，漢代禮法規定，向皇帝上書有四種：章（用於謝天子恩寵）、奏（用於監察彈劾罪狀）、表（用於陳述請求事由）、議（用於發表不同意見）。（〔南朝齊〕劉勰著，王志彬譯註：《文心雕龍》，中華書局 2012 年版，第 262—263 頁。）
③ 下幾段引用《論佛骨表》之語，摘自〔後晉〕劉昫等撰：《舊唐書》第十三冊，中華書局 1975 版，第 4196—4200 頁。

揮筆寫下了《左遷至藍關示侄孫湘》這首名篇，與《論佛骨表》珠聯璧合，相得益彰，讀來令人唏噓不已！《左遷至藍關示侄孫湘》[①]雲：

一封朝奏九重天，夕貶潮州路八千。
欲爲聖明[②]除弊事，肯將衰朽惜殘年！
雲橫秦嶺家何在？雪擁藍關馬不前。
知汝遠來應有意，好收吾骨瘴江邊。

唐朝提倡、尊崇佛老兩家，而韓愈不僅排斥佛家，也排斥道家，他認爲佛老乃山林隱士之學，對國計民生毫無裨益，不值得提倡。爲什麼道家用「老」來稱呼呢？因爲老子傳下了一部《道德經》，這標誌著道家思想的成型和成熟，所以常用老子的「老」代指道家。那麼，「老子」爲什麼稱爲「老子」呢？前面已經說過，關於老子有個傳說，他母親懷了八十年才生下他，所以稱他爲「老子」，比喻他的思想一誕生就非常成熟。其實，老子姓李名耳，關於老子的姓，也大有來意。

中國的姓氏大概有幾個來源：第一，以國爲姓；第二，因爲有功於社稷，由皇帝或者是諸侯王賜姓；第三，以出生地、出生處或居住地作爲姓。老子就屬於第三種情況，相傳老子的母親是在李子樹下生下的他，故以李爲姓；又因爲耳朵特別大，故名李耳。

唐朝的國君姓李，故名李唐。李唐皇室就將老子追認爲他們的先祖。唐高祖李淵本來是北周關隴貴族，襲封「唐國公」。後趁隋末混亂期間起兵，隋義寧二年（618），李淵逼迫隋恭帝楊侑（yòu）禪位於他，建立了唐朝，年號「武德」。之後，命其子李世民等統兵，先後擊敗隴西李軌、消滅西秦薛舉父子、擊退劉武周和宋金剛、擒獲夏王竇建德、迫降洛陽王世充，並平定了各地的農民義軍，基本上統一了國家。李淵成爲皇帝之後，自然要修族譜追溯自己的祖先，最後追認老子爲李姓之祖[③]。既然老子是先祖，那麼老子所創的道教順理成章地成了李家人創立的教派，而李家人又創立了唐朝，道教自然就成了唐朝的國教。

實際上，老子在先秦時期創立了道家思想，但到了東漢以後才發展成爲道教。東漢末年，張道陵創立了五斗米道，把老子推爲道祖，並以《道德經》爲五斗米道的根本大典。此後，五斗米道逐漸發展爲道教，老子的身份也節節攀升，由一個偉大的生命學家和智者變成了一個宗教教主，甚至變成了天上一個偉大的神僊——太上老君。唐太宗李世民正式將皇室的祖先確定爲老子，而此時的老子又是道教教主，因此下詔定道教爲大唐國教。儘管道教被抬高爲國教，但是由於其自身理論尚不完備，人才匱乏，因此它衹是名義上的國教，佛教纔是事實上的國教。

唐朝佛教、道教兩家都興盛，唯獨儒家沒有什麼地位。一直到了中唐時期，韓愈才開始大力倡導恢復儒家的正統地位，力排佛老。韓愈清楚地認識到，要想消除佛老的負面影響，必須闡明儒學淵源與華夏文化傳統的密切關係，建立道統。因此韓愈創作了著名的《原道》，以探求道統之本源。

在《原道》中，韓愈將儒家文化式微的原因歸結於佛教、道教等「異端」的興起，對佛道兩教展開激烈的抨擊。同時，他明確提出中華文化正統是堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟聖聖相傳的儒家文化。韓愈之前，孟子的歷史地位一直很低，是韓愈將孟子提陞至儒家正統之繼承者的地位，並將《孟子》與《大學》《中庸》一起從古代的典籍中梳理出來予以重視。韓愈的「道統說」對後世影響很大，「道統」一詞自此而有。後來宋明諸儒繼承了韓愈的儒家傳承學說，並加以補充和改造。朱熹在北宋以顏淵、孟子配祀孔子的

① 屈守元、常思春主編《韓愈全集校注》，四川大學出版社 1996 年版，第 759 頁。
② 「明」一作「朝」。
③ 李淵的祖父是李虎，李虎是南北朝西魏的八柱國之一；李虎的五世祖是西涼開國君主李暠，李暠自稱是西漢名將李廣的十六世孫；李廣是西漢名將，爲戰國末期秦國將領李信的後人；李信，生卒年不詳，在秦朝統一過程中有平燕之功，李信的祖先爲魏國大夫李宗；李宗是道家創始人李耳的長子，李宗有兩大直系後代：隴西李氏、趙郡李氏。而李淵正是隴西貴族一脈。（參見韋明鐸：《中國郡望故事・隴西李氏》，齊魯書社 2021 年版，第 57—64 頁。）

基礎上，又增列曾參、子思，在考亭書院率先採用「四配」——以顏淵、孟子、曾參、子思配祀孔子，認爲他們都繼承了儒家道統。

韓愈稱自己「繼承儒家道統」，實際上儒家的道統自孟子之後，已有近千年不傳了。因此，韓愈並沒有得儒家道統傳承，衹是在學統上有一些造詣。其後又因爲「好古」，開展「古文運動」，批評佛老，復興中華正道，走上了一條追隨儒家正統的道路。

但由於當時佛老勢力太盛，韓愈的努力沒有收到現實效果，衹是一個象徵的作用。直到二百年之後，「北宋五子」誕生，才正式扭轉了中國文化的走向和趨勢，使中華文脈重新回歸儒家正統。儒家因此統治天下士林，也即統治知識分子階層，儒家經典亦成爲知識階層的必讀之書，把佛老趕回了山林。

韓愈排斥佛老，是從國計民生以及儒學發展的角度出發的，其實他私底下對佛老還是有一些研究和認同的。韓愈的侄孫韓湘子是道教「八僊」[①]之一。韓湘子曾在終南山最東邊的藍田縣境內的山洞內修道，其間，曾一度缺少錢糧，飢腸轆轆，無法安心修道，於是離開山洞前往長安城中尋找叔公，讓他接濟自己，以繼續修道。據說他們爺孫二人感情十分要好，親如父子，他們時常相聚，見面就無所不談。

韓湘子的文化水平極高，在八僊中，衹有他是以書生面目出現，乍一看就是一介書生。韓湘子也的確有學問，他本人是道士，但精通儒佛道，在某些方面，就連韓愈都比不上。因此，韓愈經常向韓湘子請教。估計是受到韓湘子的影響，韓愈在私下裡也喜歡道家內丹術，還向韓湘子請教過丹法。也就是說，於公而言，韓愈反對佛老；於私而言，他並不反對佛老，尤其不反對道家中的內丹法。不僅不反對，他還積極鼓勵支持韓湘子一心修道，不光是精神上的支持，而且還有財物上的支持。在他的鼓勵支持下，韓湘子越發精進地修道，最後成爲八僊之一。也就是說，韓湘子之所以修道有成，與叔公韓愈的支持直接相關，如果沒有韓愈全方位的支持，也許八僊裡就沒有韓湘子了。

如今，西安城牆南門內西側有一條湘子廟街，此條街有一道觀——湘子廟。它已經有一千多年的歷史了，這是紀念韓湘子的一個廟。湘子廟是一個中等的道觀，現在裡面還有不少道士。由於湘子廟地處相對偏僻的巷子裡，很多遊客並不知道，他們大都是沖著西安城牆的南門去的，爭相在那裡拍照留念，根本不會想到其實在南門旁邊不遠的地方，就是湘子廟。據我所知，它是國內最早的專門紀念韓湘子的一座廟宇，還是西安古城內現存唯一的道教祖師廟。

以上是關於文中子、韓退之兩人的一些介紹。

先生曰：「退之，文人之雄耳；文中子，賢儒也。後人徒以文詞之故，推尊退之，其實退之去文中子遠甚。」

在過去，以儒佛道爲代表的整個中國文化都有一個點評人物的傳統，尤以儒家爲盛。這種點評不是長篇大論，既不列舉具體事例，也不展開論述，重在突出「點」字，往往只用一兩個字，或者一兩句話就概括了一個人。這一段話是典型的中國傳統式的點評人物的案例。

徐愛問王陽明如何評價文中子、韓退之二人。王陽明說「退之，文人之雄耳；文中子，賢儒也」，至於「雄」和「賢」的具體表現是什麼，王陽明沒有詳細說明，這就是點評。隨後又補了一句「後人徒以文詞之故，推尊退之，其實退之去文中子遠甚」。因爲文中子論道，而韓退之衹是作文。

在過去，儒佛道都志在聖賢，志在天道，是不太瞧得起文學、詩歌的，衹是把文學、詩歌作爲宣道闡志的一種小手段而已。前面我們也講到王陽明年輕時曾經溺於辭章，後來才歸正於聖賢之學，所以他對此有深

① 八僊：民間中廣爲流傳的道教八位僊人。八僊之名，明代以前說法不一，有漢代八僊、唐代八僊、宋元八僊，所列神僊各不相同。至明代吳元泰《東遊記》始定爲：漢鍾離（鍾離權）、張果老（張果）、韓湘子、鐵拐李（李玄）、呂洞賓（呂岩）、何僊姑（何瓊）、藍采和（許堅）及曹國舅（曹景休）。

刻認識。由於文中子談的是天道，韓退之醉心於文學，站在儒家的價值觀上看，韓退之就差遠了，相比於天道，雜文、散文衹能算枝枝葉葉，沒什麼了不起。

不像我們現在，自從改革開放以後，把小說家、文學家等各種作家的地位抬得非常高，反過來倒把天道給弄丟了，以致現在的人都不知道或不相信有天道。所以這幾十年來，作家的地位很高，修道者地位很低。若是一位作家和一位修道者站在一起，修道者一般會被認爲神神叨叨，沒有多少價值，而作家反被推尊爲人中龍鳳，高高在上，尤其是那些獲得過諸如茅盾文學獎等獎項的，無論走到哪裡都是眾人的焦點。現在如果修道者對別人說「我就是修道的」，那是沒有地位的，幾乎與「下九流」畫等號。但在傳統中是反過來的，作家並沒有多少地位，幾乎等同於「下九流」，而修道者才是人中龍鳳，才值得大家去推崇和尊重。

愛問：「何以有擬經之失？」

先生曰：「擬經恐未可盡非。且說後世儒者著述之意與擬經如何？」

愛曰：「世儒著述，近名之意不無，然期以明道，擬經純若爲名。」

先生曰：「著述以明道，亦何所倣法？」

曰：「孔子刪述『六經』以明道也。」

先生曰：「然則擬經獨非倣法孔子乎？」

徐愛問陽明先生，文中子既然是賢儒，怎麼會犯「擬經」這樣的過失呢？前文提到，文中子仿照「六經」做了「續六經」或曰「王氏六經」，但因爲他的著作沒有流傳下來，故我們無法得知他的「續六經」具體講了什麼內容，因此在這裡不能做更具體的展開和論述。王陽明則用後世儒者的著述和文中子的擬經放在一起，來反問徐愛兩者之間的不同。徐愛則向陽明先生匯報他對此事的理解：「世儒著述，近名之意不無，然期以明道，擬經純若爲名。」提及了「世儒」一詞，需要專門解釋一下。

「世儒」有三層含義：一爲當世的知識分子或讀書人，二指經師（指講經之師，漢代就有很多這樣的經學大師，如伏生、董仲舒、鄭玄等），三爲俗儒。所以，同樣是研習儒學，儒家內部也是分層次的。最高級的儒者是王陽明這樣的人，即明心見性、深得孔門心法的人，這種儒者被稱爲「大儒」「聖儒」「君子儒」。其反面叫「小人儒」「世儒」「俗儒」。在儒家，大儒瞧不起世儒，或者說君子儒瞧不起小人儒，明心見性儒瞧不起記誦之儒（只知搖頭晃腦地背一些孔孟的名言名句，以應付考試），歷代皆是如此，不僅王陽明時代是這樣。像王陽明、陸九淵這樣明心見性的大儒是瞧不起那些整天鑽在故紙堆裡、搖頭晃腦記住幾句孔孟之言、開口閉口都是「子曰」的儒者的，這樣的儒者是「酸儒」，亦是「俗儒」「小人儒」「世儒」。所以大家一定要明白，這裡說的是「世儒」，而不是指王陽明這種大儒。

「愛曰：『世儒著述，近名之意不無，然期以明道，擬經純若爲名。』」徐愛說，世儒們譔寫文章，雖然有求取功名的私意，但是其主要目的還是爲了闡明聖賢之道的，而文中子擬經純粹是爲了撈取名聲。

「先生曰：『著述以明道，亦何所倣法？』曰：『孔子刪述「六經」以明道也。』先生曰：『然則擬經獨非倣法孔子乎？』」這幾句都是王陽明在替文中子辯護，說既然孔子刪詩書、定禮樂不是爲了求名，你如何就斷言文中子著述就一定是爲了求名呢？

愛曰：「著述即於道有所發明，擬經似徒擬其跡，恐於道無補。」

先生曰：「子以明道者，使其反朴還淳而見諸行事之實乎？抑將美其言辭，而徒以譊（náo）譊於世也？天下之大亂，由虛文勝而實行衰也。使道明於天下，則『六經』不必述。刪述『六經』，孔子不得已也。自伏羲畫卦，至於文王、周公，其間言《易》，如《連山》《歸藏》之屬，紛紛籍籍，不知其幾，《易》道大亂。孔

子以天下好文之風日盛，知其說之將無紀極，於是取文王、周公之說而讚之，以爲惟此爲得其宗。於是紛紛之說盡廢，而天下之言《易》者始一。《書》《詩》《禮》《樂》《春秋》皆然。《書》自『典謨』以後，《詩》自『二南』以降，如《九丘》《八索》，一切婬哇逸蕩之詞，蓋不知其幾千百篇。禮樂之名物度數，至是亦不可勝窮。孔子皆刪削而述正之，然後其說始廢。如《書》《詩》《禮》《樂》中，孔子何嘗加一語？今之《禮記》諸說，皆後儒附會而成，已非孔子之舊。至於《春秋》，雖稱孔子作之，其實皆魯史舊文。所謂『筆』者，筆其舊；所謂『削』者，削其繁。是有減無增。孔子述『六經』，懼繁文之亂天下，惟簡之而不得，使天下務去其文以求其實，非以文教之也。」

「譊譊」：原指爭辯、論辯，後引申爲喧鬧嘈雜，這裡指在世間爭名利。「紀極」：終極、限度。「名物度數」：指外在的各種禮儀法度、生活技能、學科技能等（後文會進一步介紹）。本段只挑重點做介紹。

徐愛回應陽明先生的反問，說著述可以闡明聖賢之道，而「擬經」則衹是模仿外在的行跡，不能發明聖賢之道。陽明對此大發感慨，問徐愛所謂的「明道」，難道衹是用一些華麗辭藻譁眾取寵，在這個世間爭名奪利嗎？這些華麗辭藻，在陽明看來，不過是「虛文」。

「先生曰：『天下之大亂，由虛文勝而實行衰也。』」這句話非常悲哀和淒涼，不僅王陽明的時代如此，任何時代都如此，尤其我們這個時代更是如此。「虛文勝而實行衰」，意思是到處都是假大空，沒有人實踐孔孟之道。那些文史哲領域的學者、老師，張口就講儒佛道，但是，他們只講不行，沒有一個人真正去踐行，這已經成了我們這個時代的痼疾，很悲哀！

「『使道明於天下，則「六經」不必述。刪述「六經」，孔子不得已也。自伏羲畫卦，至於文王、周公，其間言《易》，如《連山》《歸藏》之屬，紛紛籍籍，不知其幾，《易》道大亂。』」據《周禮・春官・宗伯》，易有三易，一爲《連山易》，二爲《歸藏易》，三爲《周易》（在《連山易》之前，還有伏羲所創之《先天易》）。相傳《連山易》是夏朝時期的易，是大禹對《易》的發揮和著述。大禹創立了中國第一個王朝夏朝以後，沒過多久，就傳位給他的兒子。他爲什麼要這麼做呢？因爲他要專心註解《易》。他到底註解了多少內容？無從知曉，因爲《連山易》已經失傳了，只知其名，不知其內容。後來，到了殷商時期，其開國國君商湯也是一代聖主。相傳他曾經也註解過《易》，他將註解的內容彙編在一起，名曰《歸藏易》，不過目前也已失傳了。由於《連山易》《歸藏易》都已失傳，關於它們的來歷眾說紛紜，以上也衹是其中一種說法。現在我們中國人能夠找到的最早的《易》是《周易》。《周易》是怎麼誕生的呢？據歷史記載，《周易》是周文王被商紂王關押於羑（yǒu）裡時，根據伏羲八卦推演出來的。現在衹有《周易》，沒有《連山易》《歸藏易》，《連山易》《歸藏易》裡面到底有什麼內容，不得而知。

2005 年新華社曾經有一篇報道，貴州黔南荔波縣檔案局在搶救民間水書（水族文字及書籍）時，從民間獲得了一本珍貴的古代水族《連山易》。據考證，水族可能是殷商滅亡時從中原古河睢（suī）水流域南遷到百越地區的，秦攻打百越時又遷到貴州。後來還發現河南偃（yǎn）師二里頭村夏墟出土的夏代陶片上的字符很多與水書基本一致，所以水書可能起源於夏朝時期。此書是貴州水族的一位老人祖輩傳下來的，裡面的內容是用古水族文字所寫就的，一般人都不認識。據說此書已經傳了好多代，到了老人這一代，決定把這部奇書上交國家。上交以後，專家們與水族的水書先生（專門傳承水書的人）一起解讀此書，據說有幾位專家研究了以後，認爲那部書可能就是《連山易》。剛看到那篇報道，我深感震驚，《連山易》已經失傳很久，現在居然還能找到，這簡直是人間奇跡！水書，外人稱其爲「鬼書」或「鬼畫符」，所記大多是水族原始宗教信仰方面的天文、地理、吉凶兆象及驅鬼避邪等內容，以作爲巫師施行法事的工具，也包括一些民俗、倫理、哲學等文化信息。後來我仔細看了那篇報道裡所附的此書的一些頁面照片，覺得此書可能衹是水族的鬼神崇拜用的鬼畫符，並非《連山易》。那些專家也並沒有得出十分肯定的結論，衹是推測那本書很可能是《連山易》。

既然是「很可能」，這件事情就不好說了。

「『孔子以天下好文之風日盛，知其說之將無紀極，於是取文王、周公之說而讚之，以爲惟此爲得其宗。於是紛紛之說盡廢，而天下之言《易》者始一。』」關於《連山易》《歸藏易》是「如何失傳」「何時失傳」，這些都無從知曉。不過王陽明卻擅自斷定是孔子刻意只保留《周易》，不流通《連山易》《歸藏易》，導致失傳。不知道他爲什麼得出這樣的結論？我們不得而知，所以也就沒有辦法評價。也許他看到了一些我們沒有看到的書籍，這也是有可能的。但就歷史流傳而言，《歸藏易》與《連山易》二易，早在孔子之前就失傳了，所以應該與孔子沒有任何關係。孔子還曾努力地尋找這兩部易，但是沒有找到，只找到了《周易》，他晚年就專研《周易》。

孔子一生的學術經歷了三個階段，就是少年習禮，中年倡仁，晚年好《易》。他好《易》好到什麼程度呢？「孔子晚而喜易，序彖、系、象、說卦、文言。讀《易》，韋編三絕。」[①]在過去，書都是寫在竹簡上的，每片竹簡穿個孔，然後用牛皮繩子串在一起。看書的時候展開竹簡，看完後就捲起來，外面再套一個布袋。由於孔子晝夜不停地看《周易》，反覆展開、捲起書簡，以至於把竹簡的牛皮繩子都磨斷很多次。可見孔子晚年好《易》到了什麼程度。孔子既然這麼好《易》，他當初肯定試圖找到《連山易》和《歸藏易》，但是最終沒有找到。夏易、商易都沒有了，祇有周易，當然就是「天下之言《易》者始一」。

「『《書》《詩》《禮》《樂》《春秋》皆然。……。所謂「筆」者，筆其舊；所謂「削」者，削其繁。是有減無增。孔子述「六經」，懼繁文之亂天下，惟簡之而不得，使天下務去其文以求其實，非以文教之也。』」這一段基本不用解釋。祇有這裡的「文」需要解釋一下，它不是指文明文化，而是指虛文矯飾，也即華而不實的東西。孔子要把這些枝枝葉葉、可有可無的東西全部去掉，僅僅留下真實的、實打實的東西，「使天下務去其文以求其實」。所以這裡並不是說孔子要去掉文化，他要是去掉文化，不就成了反人文者嗎？這是絕對不可能的！孔子是人文大師，是人文之集大成者，他怎麼會是反文明、反文化者呢？

「《春秋》以後，繁文益盛，天下益亂。始皇焚書得罪，是出於私意，又不合焚『六經』。若當時志在明道，其諸反經叛理之說，悉取而焚之，亦正暗合刪述之意。」

孔子刪《詩》《書》是爲了去虛留實，秦始皇實施「焚書坑儒」是出於政治需要，但他做的事情其實跟孔子差不多，因爲當時「繁文益盛，天下益亂」。但是秦始皇方法不對，而且是出於私心，不是爲了彰明聖賢之道。

秦始皇統一六國之後，在政治上，廢除分封制，在全國範圍內施行郡縣制；在文化上，統一文字，以小篆作爲標準的官方文字，實現「書同文字」；在經濟上，統一貨幣，統一度量衡；在交通上，推行「車同軌」，並從咸陽向全國各地修建馳道。這些措施大大夯實了國家大一統的基礎。但是在秦朝初年，戰國時期剛結束，百家仍然在爭鳴中，思想領域內極度混亂，而且秦始皇在政治、經濟上實行的改革，也並不是一帆風順的。亡國之恨、秦朝的高壓政策以及激進的勞民傷財的大興土木，激起了六國遺民的怨恨，各種對秦不滿的言論仍在社會中流傳，很多文人還堅持使用六國舊的文字，流傳用舊文字書寫的書籍。尤其是儒家尊古，從孔子開始都一直希望恢復周禮，很多儒士一直無法接受秦朝的郡縣制，希望恢複分封制，而當時六國貴族也希望借恢複分封制重新取得失去的權勢。當時有一些六國遺民，雖然人是屬於秦國，但心是向著六國的，他們動輒用六國的優點來批評秦始皇政策中的缺點，妄議朝政。例如若是來自趙國，就起勁地說趙國的好；如果來自齊國，則說齊國的好。總之，一些文人引用經典，借用古代聖賢的言論批評朝政，他們到處散佈秦國的不

① 〔漢〕司馬遷：《史記》卷四十七《孔子世家》，中華書局 1959 年版，第 1937 頁。

好。在這樣的背景下，就發生了「焚詩書，坑術士」事件。否則任由他們這樣下去，導致民心動搖，後患無窮。

據《史記》卷六《秦始皇本紀》記載，在李斯建議下，秦始皇下令史官燒掉除秦記外的列國史記；其他書籍都收集到博士官處，除醫藥、卜筮、農用之書外，民間不許私藏《詩》、《書》、百家語，一旦發現，都要焚燬；禁止私學，想學法令的人要以官吏爲師。其中重點提到《詩經》和《尚書》，膽敢談論兩書者將被處死示眾，以古非今者滅族。因爲《尚書》記載了上古聖王的治世思想，而秦始皇自以爲「德兼三皇，功過五帝」[①]，所以要用自己的治世理念代替上古聖王的治世思想，欲厚今而焚古。其次是《詩經》，因爲《詩經》中多讚頌歷代君王，秦始皇不願有六國遺黨頌六國先王。與「焚書令」同時下達的是「挾（jiā）書令」，「敢有挾書者族」，即對收藏違禁書籍的人處以滅族的酷刑。

秦始皇「焚詩書」事件，又被稱爲「秦火」。在「焚詩書」事件發生後的第二年，緊接著發生了「坑術士」事件。司馬遷在《史記》中總結爲「及至秦之季世（末世），焚詩書，阬（通『坑』）術士，六藝從此缺焉」[②]，即把這兩大事件稱爲「焚詩書，坑術士」。西漢孔安國（前 156—前 74，孔子後裔）在《〈尚書〉序》中說：「及秦始皇滅先代典籍，焚書坑儒，天下學士逃難解散，我先人用藏其書於屋壁。」[③]孔安國把這兩個事件合稱爲「焚書坑儒」，自此流傳開來。所以「焚書坑儒」其實是前後發生的兩件事，並不是同時發生的一件事。根據司馬遷的記載，焚書起因是很多文人還堅持使用六國舊的文字，流傳用舊文字書寫的書籍，妄議朝政，而且淳於越等儒士反對郡縣制，要復古回歸分封制，不過很多書都收到博士官處，焚燬的祇是民間的書籍；坑術士是因爲秦始皇受到了術士（方士）盧生的欺騙和譭謗（盧生謊稱可以給秦始皇尋到長生不老藥，結果無功而返，卻因害怕受罰而逃跑），並且察訪到咸陽諸生妖言惑眾，所以坑殺了嚴重犯禁的「四百六十餘人」以儆傚尤，其他更多的是將其發謫戍邊。東漢王充在《論衡・卷七・語增篇》中也說：「燔（fán）詩書，起淳於越之諫；坑儒士，起自諸生爲妖言，見坑者四百六十七人。傳增言坑殺儒士，欲絕詩書，又言盡坑之。此非其實，則又增之。」[④]指出二者是背景不同的兩件事，而且並不是如傳言那樣是爲了絕詩書而坑殺儒士，或者如傳言那樣把儒士全部坑殺。近代康有爲、梁啟超、魯迅等也都對「焚書坑儒」的說法提出異議。坑術士的地點就在陝西西安臨潼的「洪慶溝」，是塊天然的谷地，這個地方我親自去過，它還挺大，也叫「坑儒谷」。

後人祇要提到秦始皇，就說他焚書坑儒，實際上，秦始皇蒙冤受屈了。秦始皇統一六國以後，準備在全國推廣秦篆，這就需要廢掉原來六國的文字和書籍。不然，那些對故國充滿感情的知識分子仍然會使用其母國的文字和書籍，這嚴重地影響到秦國的統一和穩定。秦始皇之所以下令焚書，完全是出於政治需要，但後世一提到此事便痛恨不已，指責他中斷文明。不可否認，秦始皇這麼做，的確在一定程度上破壞了文明，但是綜合而言，利大於弊。若是不焚燬用六國文字寫的書，如何實現「書同文」？若是沒有當年的「書同文、車同軌」，怎麼會有後世幾千年的大一統帝國、大一統民族？

直到今天，我們還在享受著秦朝「書同文」所帶來的益處，如今全中國都在使用漢字，大大方便了我們的溝通和交流，也增進了我們對國家和民族的認同。你知道現在的印度有多少種文字和語言嗎？印度號稱「世界語言博物館」，學者廖波根據 2011 年印度人口普查結果，列出印度語言統計數據：「在最終收回的問卷中，母語總數共計 19569 種，印度政府不得不組織語言學家團隊對這 19569 種母語進行認真的統計、甄別和歸類，這也是語言調查結果在問卷收回近八年後才公佈的一個重要原因。最終印度政府認定收回的問卷中共有 1369 種可確定的母語，同時其他 1474 種無法確定的母語列入『其他語言』類別。在這 1369 種母語中，有 270 種

① 西元前 221 年，秦統一六國之後，秦王嬴政認爲自己「德兼三皇，功過五帝」，遂採用三皇之「皇」、五帝之「帝」構成「皇帝」的稱號。他是中國歷史上第一個使用「皇帝」稱號的君主，所以自稱「始皇帝」。
② 〔漢〕司馬遷：《史記》卷一百二十一《儒林列傳第六十一》，中華書局 1959 年版，第 3116 頁。
③ 張文治編，陳恕重校：《國學治要》第一冊《經傳治要》，南海出版公司 2015 年版，第 135 頁。
④ 〔東漢〕王充著，袁華忠、方家常譯註：《論衡全譯》，貴州人民出版社 1993 年版，第 483 頁。

的使用人數超過了一萬人。」[①]其中，印度憲法規定了 22 種官方語言。爲什麼現在的印度一盤散沙，各自爲政？其首要原因就在於文字沒有統一。爲什麼中國幾千年來始終是一個大一統的民族？其中一個重要原因就是秦始皇的「書同文、車同軌」。印度政府發文，通知到達某個邦（相當於我國的「省」）後，當地的民眾卻看不懂。爲什麼？因爲通知使用的是英文，而這個邦使用的卻是當地的語言。比如我去過印度的安得拉邦，當地民眾使用的語言是泰盧固語，當然看不懂中央下達的文件。

在印度，相鄰的兩個縣可能就使用著不同語言、不同文字，因此兩個縣之間做生意，就需要帶翻譯，否則雙方無法溝通、無法做生意。印度有一千三百多種語言，這樣算下來，需要找多少名翻譯才能把自家的東西賣到全國去？假如到相鄰幾個縣去賣菜刀，可能就需要找三個翻譯，生意才能做成。語言的不統一處處掣肘著印度的發展，很是麻煩！

我在印度遊學時，走完了其大半個國家，城鄉也都走過。我越走越發感慨，中國幸虧有秦始皇，如果沒有當時的「書同文、車同軌」，不知道中國會有多少種語言？除了每個省較通用的語言，還有各地的方言，假如我們去全國各地出差，那麼去四川帶幾個翻譯，去陝西帶幾個翻譯，去河南又帶幾個翻譯，中國又這麼大，這需要帶多少個翻譯？你說這個國家怎麼辦？真的沒有辦法。印度每個地方都有電視台，但每個地方的語言不同，主持人用的都是地方語言。你要是到另外一個地方出差，打開電視，估計一句話都聽不懂。在印度，有多少種語言，就有多少個電視台，既然有一千三百多種語言，那麼就有一千三百多個電視台，每一個電視台使用一種語言，以便爲使用這種語言的人服務。極爲麻煩！

所以，在印度，再好的政策出不了總統府，再好的政策在地方上落實不了。爲什麼？因爲地方上很多人不認識文件的內容。由於語言不同、宗教不同、習俗不同、歷史不同，導致印度所有的縣、所有的省，都各自爲政，無論中央說什麼，地方根本不聽。所以，現在的印度在名義上是統一的，但實際上是地方割據，中央大權旁落，並沒有多少權力，權力都在地方。縣長、鄉長擁有實權，印度總統反倒沒有多少權力。

因此，我們就會明白當年秦始皇推行「書同文、車同軌」有多麼重要了！爲了盡快地實現「書同文」，秦始皇下令將六國文字以及六國文字寫的書都予以銷毀。短時間來看，這是巨大的文化精神損失，但就長遠來看，他奠定了一個幅員遼闊的大一統帝國的語言文化基礎。秦始皇十分有遠見，他寧願冒著千古罵名，也要完成這件事情。從那以後，中國絕大多數時間中是一個大一統帝國。我們漢族爲什麼會成爲世界上人口最多、地域最廣的民族，並且一直綿延生息到現在？其主要原因就在於我們統一說漢語，統一用漢字。統一語言文字的意義和價值是巨大的，因爲語言文字是民族認同感諸多因素中的第一條件，而統一和規範語言文字的工作就是由秦始皇完成的。

無論哪個朝代都會收拾那些妄議朝政、胡說八道的人，不收拾是不行的，若是一味地姑息縱容他們信口胡說，真的會亂人耳目、顛倒黑白。所以，現在國家要開展淨網專項行動，全面清理各種擾亂網絡、擾亂人心的信息，不給那些胡說八道者傳播禍國殃民之論的機會。

「自秦、漢以降，文又日盛，若欲盡去之，斷不能去。只宜取法孔子，錄其近是者而表章之，則其諸怪悖之說亦宜漸漸自廢。不知文中子當時擬經之意如何，某切深有取於其事，以爲聖人復起，不能易也。天下

① 廖波說：「印度作爲一個多語國家，語言問題是極其重要而敏感的。而要分析印度的語言使用狀況，離不開權威、大規模、可靠的語言調查。十年一度的印度人口普查功能之一就是語言調查，這是對印度語言最全面、最權威的統計和調查。印度上一次的人口普查是在 2011 年。但那次人口普查完整的語言調查數據卻遲遲沒有公佈。直到下一屆人口普查逐漸臨近，印度政府在 2019 年 3 月 1 日終於更新了完整的 2011 年人口普查的語言調查數據。這次的調查在方法、目標和標準方面較以前有所變化，尤其是有詳細的第二語言、第三語言的調查數據，更真實、全面地反映印度的語言使用狀況，因而具有很強的研究價值。」（廖波：《印度的語言狀況——基於 2011 年印度人口普查語言調查數據的分析》，原載《解放軍外國語學院學報》2020 年第 6 期。）

所以不治，只因文盛實衰，人出己見，新奇相高，以眩（xuàn）俗取譽。徒以亂天下之聰明，塗天下之耳目，使天下靡然，爭務修飾文詞以求知於世，而不復知有敦本尚實，反朴還淳之行。是皆著述者有以啟之。」

「表章」的「章」通「彰」。我們學習的這本教材書，採用了古文原文，因此有很多通假字。

講述了孔子對上古文明文化刪繁就簡，秦始皇焚書亦暗合孔子刪述之意後，王陽明接著闡述，自秦、漢以後，又出現各種華而不實的虛文，日益繁盛。想把這些虛文都去掉，是斷然做不到的。因此，王陽明讚同文中子「擬經」之舉，衹需高舉聖賢之說，種種怪誕荒謬的歪理邪說自然消失，並表示「『天下所以不治，只因文盛實衰，人出己見，新奇相高，以眩俗取譽』」。此處「眩」爲迷惑、欺騙之意，「眩俗取譽」意爲迷惑世人耳目以求取名聲。

任何時代都有「人出己見，新奇相高」這種現象，都有人爲了「眩俗取譽」而不擇手段，我們這個時代就更多了，這個問題幾乎解決不了。現在相當多的作家、文人標新立異，耍奇耍怪，「語不驚人死不休」，其實他們並沒有多少真知灼見，衹是在那裡堆砌文字，遮人耳目，以求名聲。這個問題太複雜，無法通過立法來解決，單靠立法那得擬出多少條法律條文才能管束住這些人呢？他們就是鑽了法律和道德的空隙，任何時代都有這種人。

我一直關注、思考這個問題，我都思考了幾十年了，因爲我從小深受「文盛實衰」之害。我從小就愛看書，耗費了很多錢財。由於我是賣血買書，對我來講，每一本書真的是我的血汗。但是，每次買書，拿到手裡一看，毫無價值，就感到吃虧上當了。再買一本書，又是如此。十多年下來，都找不到幾本真正有價值的書，大多數的書滿篇都是水分，滿篇都是胡說八道、臆說、亂說。因此我就思考，怎樣才能杜絕這些垃圾書籍，讓那些有真才實學之人的著作四處流行，讓那些沒有才學的混進文人堆裡的假文人、假思想者退出思想界，退出文化界，不給他們地位，甚至都不給他們出書的機會。但我思考了三四十年，說實話沒有答案，沒有任何一種辦法能夠有效地讓有真才實學的人起來，讓沒有真才實學的人下去。誰都做不到，政府做不到，學術界也做不到，老百姓更做不到，沒有任何個人、領域和國家能夠做到。

最後，我想出了一個沒有辦法的辦法，那就是人人都開悟！若是人人都掌握了甄別真假的能力，假的就沒有機會到處橫行了。不過這等於沒說。但我期盼著那一天能夠快點到來。也不要說人人都開悟了，全中國衹要有二分之一或三分之一的人開悟，也即良知呈現，就可以解決這個問題了。因爲良知知善知惡、知是知非，打眼一看，就能判斷出一本書的好壞。拿到一本書，立即判斷：「這是什麼書啊！垃圾，扔掉！」再拿到另一本書，也立即知道：「這是好書，留下！」這種能力需要良知呈現以後才能具備。若全國有三分之一以上的人良知很成熟，那就沒有騙子的空間了，那些偽思想者、偽文人就沒有市場了。因爲我們一眼就能看穿他們，他們當然就沒有市場了，當然就成了過街的老鼠了，如此他們就因活不下去而被迫改行，就不再以文害人了。衹有這一種辦法，就是人人都變成王陽明，才能解決此問題。不然，衹要我們的心智還處在初級階段，就一定會屢屢上這些偽文人、偽思想者的當。甚至可以說，是我們自己培養了這些偽文人、偽思想者，因爲我們不知道什麼是真的。

我活了半輩子，非常有感觸：現在劣幣驅逐良幣的現象在思想界十分明顯，有真才實學的人得不到認可，而那些所謂的「成功學」鼓吹者卻肆意橫行。很多人什麼思想都沒有，就是徹頭徹尾的騙子，但是全國人民烏泱烏泱地追隨他，硬逼著他、強拉著他到處演講。所以很多騙子就是我們逼出來的，是我們培養出來的，是我們硬求著他們騙我們的，他們不騙都不行。那些捧騙子的人其實比騙子更可恨、更可惡，因爲他們就是這麼愚蠢！

現在有幾個辦企業的人去追隨真正的思想家的？我回國的時候就感嘆，老子的《道德經》、孔孟的著作、二程的著作、陽明的《傳習錄》，裡面具有中華民族，乃至於全人類的最高智慧，這些著作在互聯網上一分錢

都不要，如果你的網速足夠快，零點零一秒就能下載下來；但是，所有的企業家都不去下載《道德經》《傳習錄》，更不去學習《道德經》《傳習錄》，非要拿著一百萬去追著騙子塞給他們。爲什麼？因爲所有的企業家都不會學習，所有的企業家都在求著別人去騙他，而不願意變得真正有智慧。這樣就催生了騙子，這就是典型的劣幣驅逐良幣的現象。我們沒有任何分辨善惡、是非、對錯的能力。我們把自己廠礦、公司辛辛苦苦掙來的一百萬哭著喊著要交給騙子，而不願意在家裡下載、學習《傳習錄》《論語》。你衹要學習半部《傳習錄》、半部《論語》，你的智慧就會噌噌地往上漲。俗話說「半部《論語》治天下」，半部《論語》連天下都能治理好，難道治理不好你的廠子，治理不好你的公司？就你那一二十人的一個小機構，不要說半部《論語》了，三分之一都足夠了。但是我們就是不學人類公認的頂級智慧，這能怪誰？衹能怪我們自己蠢，沒有第二種解釋。那一百萬就是你交的智商稅，而現在給騙子交智商稅的人太多了。交完了智商稅，你變聰明瞭也行，問題是交完了智商稅，你還是沒有變聰明，還要交第二次、第三次……這就是我們這個時代劣幣驅逐良幣的現象，沒有人願意去追隨聖賢，只願意追隨騙子。

「『徒以亂天下之聰明，塗天下之耳目，使天下靡然，爭務修飾文詞以求知於世，而不復知有敦本尚實，反朴還淳之行。是皆著述者有以啟之。』」「塗」：塞。「靡然」：退化，即文明鼎盛的相反面，使天下越來越混亂，越來越墮落。王陽明認爲，天下出現這樣混亂墮落的局面，都是那些世儒著述所引起的。

愛曰：「著述亦有不可缺者，如《春秋》一經，若無《左傳》，恐亦難曉。」

先生曰：「《春秋》必待《傳》而後明，是歇後謎語矣。聖人何苦爲此艱深隱晦之詞？《左傳》多是魯史舊文。若《春秋》須此而後明，孔子何必削之？」

徐愛認爲，著述也是不可或缺的，并舉了《春秋》和《左傳》的例子加以說明。《春秋》是孔子刪定的「六經」之一，《左傳》是關於魯國歷史的一些舊文章。王陽明認爲，《春秋》無須《左傳》就能自明，否則孔子也沒有必要對其進行刪削了。

愛曰：「伊川亦云：『《傳》是案，《經》是斷。』如書弒某君、伐某國，若不明其事，恐亦難斷。」

先生曰：「伊川此言，恐亦是相沿世儒之說，未得聖人作經之意。如書『弒君』，即弒君便是罪，何必更問其弒君之詳？征伐當自天子出，書『伐國』，即伐國便是罪，何必更問其伐國之詳？」

「伊川」即程頤。「世儒」就是「人出己見」「新奇相高」「眩俗取譽」這類人。前面講過，對於世儒，大儒是非常瞧不起的。「天子」指週天子。這裡主要介紹「征伐當自天子出」。

周王朝有許多諸侯國，諸侯國之間如果鬧矛盾了，就要請週天子出面解決。比如說，齊國欺負了魏國，魏國就派使臣到都城洛陽（指東周都城）面見週天子，陳述自家如何被欺負。爲了教訓齊國，週天子就發兵攻打齊國，打敗齊國後就讓齊國給魏國一些補償，甚至讓齊國割讓一些土地給魏國，以彌補欺負魏國的罪過。這有點兒像一個家庭，家中有兄弟幾人，弟弟被哥哥欺負了，就跑到母親那裡去告狀，母親就把哥哥打一頓，以示警告。這就叫「征伐當自天子出」。

那麼，如果齊國欺負了魏國，魏國不是跑到週天子那裡告狀，而是跑到楚國告訴楚王說「齊國欺負了我國」，楚國憤憤不平說「豈有此理！」，接著發兵攻打齊國，這是不可以的。爲什麼？因爲「征伐當自天子出」，諸侯之間不准相互征伐。好比兄弟兩個打架，必須由母親來主持公道，不能哥哥欺負了弟弟，其他弟兄看不下去了，就出來主持正義，這是不可以的。話雖如此，但事實上，到了春秋戰國的時候，周王室衰落，已無兵可派，週天子若去教訓齊國，很可能反被齊國教訓，被打得落花流水，灰溜溜地退回洛陽城，再也不敢出來。魏國一看，這週天子太弱，不能替我主持公道，於是就悄悄地派了一個使臣去楚國遊說：「楚王啊，你們

楚國兵強馬壯，替我教訓教訓齊國吧，他總是欺負我們，我們實在忍受不了了。」楚王一聽，說：「好！我替你出氣！」然後就發兵攻打齊國。這就是春秋戰國的來歷。諸侯之間一旦相互征伐，就沒有週天子什麼事了，這樣就亂套了。

孔子極力想恢復「征伐當自天子出」的傳統，但是沒有成功。沒有成功的根源在於孔子的時代局限性。他不知道世界的政治架構或曰政治制度正在發生一個巨大的變化，即由分封制逐漸向君主大一統制過渡。孔子沒有看到歷史發展的必然規律，這既是孔子個人的問題，也是儒家的問題。儒家始終沒有看清歷史是有階段性的，不同的歷史階段有不同的社會形態和政治架構。對於人類歷史發展規律的認識，毋庸諱言，儒者們遠遠不如馬克思。

馬克思經過艱苦的探索，發現了歷史發展的規律，提出了歷史唯物主義，其主要內容有：歷史發展是有其特定規律的，即生產力決定生產關係，生產關係對生產力有反作用，生產關係一定要適應生產力的發展；經濟基礎是指社會一定發展階段的生產力所決定的生產關係的總和，經濟基礎決定上層建築；一切社會制度、社會形態都是人類社會從低級到高級的無窮的發展過程中的一些暫時階段，沒有永恆的社會制度和形態，社會制度的發展是社會基本矛盾發展的結果；伴隨著生產力的發展，人類社會從原始社會開始，之後依次爲奴隸社會、封建社會、資本主義社會、社會主義社會，最終走向共產主義社會。

共產主義是最後的政治形式和組織形式，是一個未來的政治制度和國家制度，需要生產力的高度發展，我們暫且不議。但馬克思講的共產主義之前的幾種社會制度，完全符合全人類所有民族歷史的演變過程，並已經被歷史雄辯地證實了，尤其是被中國的歷史演變證實了。我們中國的歷史發展次序就是原始社會、奴隸社會、封建社會、君主大一統社會，然後是中華民國時期的資本主義社會，再到新中國的社會主義社會。只不過我們的資本主義社會非常短暫，也就是三十多年的時間。這三十多年間，中國的社會制度雖然不是純粹的資本主義，因爲它沒有把資本主義的精華學來，但不管有沒有學來，它在形式上是脫胎於資本主義的，所以還是屬於資本主義社會。馬克思主義傳入中國以後，中國共產黨帶領全國人民經過二十八年的艱苦卓絕的奮鬥，於 1949 年建立了新中國，用社會主義取代了資本主義。我們現在就處於並將長期處於社會主義的初級階段。

這個政治架構的發展規律，儒家幾千年來都沒有弄清楚，換言之，從其誕生之日起，一直到王陽明乃至到現在，它都沒有弄清楚民族國體、政治制度發展的歷史規律。儒家衹是從一些文化現象來說明歷史的變遷，比如王陽明就認爲「天下所以不治，只因文盛實衰」。這是儒家的致命缺陷。其實歷史的變遷是一個民族國體的變遷，是一個政治制度的變遷，不是簡單的一個文化風氣的變遷，或者說不能用文化風氣來取代國體變遷、政治變遷。但儒者一直是用文化風氣取代歷史進程，取代國體的演變和政體的演變，所以說儒者一直沒有看清這一點。

「聖人述『六經』，衹是要正人心，衹是要存天理、去人欲。於存天理、去人欲之事則嘗言之。或因人請問，各隨分量而說。亦不肯多道，恐人專求之言語。故曰『予欲無言』。」

從修行的角度講，「存天理、去人欲」是絕對正確的，但是從社會發展變遷的角度講，僅僅「存天理、去人欲」是不夠的。說實話，王陽明衹是在這裡繞來繞去，而沒有看清問題的根本，沒有認識到社會、政體的變遷都是伴隨著你死我活的鬥爭的。

任何一次社會變革、政體變遷都要經歷各種曲折和動盪。首先，時間上，其引發的混亂，都要持續幾十年到幾百年；其次，過程中，往往要經過一系列的戰爭才能完成。越早的歷史越是如此。歷史越往後，人們的自覺性越高，達成共識越快，演變時間就越短，傷亡也越小。但傷亡小不等於不傷亡，演變時間短不等於

不需要時間，一場社會變革、政體變遷，動輒都是幾十上百年的動盪，不是那麼容易的。就以中國的近現代史來說，爲了推翻清朝君主制、建立民主共和政體，先是發生了辛亥革命，之後政權又被袁世凱竊取而進入了軍閥混戰時期，然後是「五四」運動、北伐（第一次國內革命戰爭）、第二次國內革命戰爭、八年抗戰[①]、第三次國內革命戰爭，才建立新中國。建國之後，又和平解放新疆、西藏，解決各地匪患，抗美援朝。之後在打造工農業基礎的同時，還發生了包括「文化大革命」在內的各種社會運動。後來就是改革開放直到現在，但這過程中也經歷了種種艱難曲折。除了國內的發展變化外，世界也時刻處於動盪變化中。如何在不斷變化的國內、國際形勢中，尋找自己的發展之路，這需要高超的經驗智慧才能解決，不是那麼容易的。

但儒者對這個問題始終認識不清，碰到天下大亂了、社會出問題了，衹是籠籠統統地說人心壞了，都是人欲造成的。那人欲是怎麼造成這些問題的？他又說不清了。這背後的實質是包括王陽明在內的儒者對歷史規律與法則的嚴重無知。不光儒者是這樣，整個儒佛道都沒有搞清楚這個問題。

中國是一個注重歷史的國家，但是中國對歷史規律的認識是很弱的，我們衹是注重歷史事件的記載，並沒有從歷史的演變中總結出歷史發展的規律，即歷史哲學。也就是說我們衹有歷史學而沒有歷史哲學。我們沒有從一個高屋建瓴的視角來理解歷史的過去、現在和未來，我們沒有找到歷史發展規律。根源就在於我們不注重經驗智慧，而歷史規律是經驗智慧的一個重要組成部分。中國的儒佛道只注重先驗智慧，不注重經驗智慧，因此，我們在經驗智慧上總是處在幼兒階段，總是處在深度的無明狀態，這一點我們遠不如西方。

西方的歷史學，尤其是歷史哲學非常好，其代表者就是馬克思。馬克思應該說是震古爍今的一顆歷史哲學巨星，一個偉大的歷史思想家。他未必是一個歷史學家，但他是一個歷史思想家、歷史哲學家。而我們中國都是歷史學家，不是歷史哲學家，不是歷史思想家。我們對歷史的認識就是一堆事件的羅列，也即停留在史書上。我們衹有史書，如《二十四史》，沒有歷史哲學。衹是在引進了馬克思的歷史哲學以後，我們中國才真正有了歷史哲學。直到現在，我們也沒有自己的歷史哲學，我們現在所謂的歷史哲學還是馬克思歷史哲學——歷史唯物主義。去掉馬克思的歷史唯物主義，我們不僅過去沒有，現在仍然沒有自己的歷史思想家、歷史哲學家。也就是說，我們的歷史哲學、歷史思想十分薄弱，現在依然很薄弱。現在我們衹是採取拿來主義，照搬馬克思歷史哲學，借助馬克思的歷史哲學來理解和審視中國幾千年的歷史，僅此而已。在拿來之後，我們並沒有培養出站在馬克思歷史哲學的肩膀上的自己的歷史哲學家。

之所以說這個問題，是因爲儒者在歷史哲學方面十分幼稚，就像王陽明在這裡正在談歷史，說著說著就跑題了，談什麼「予欲無言」，牛頭不對馬嘴，總是找不到問題的核心。這就好比射箭，閉著眼胡亂射一通，無的放矢。連王陽明這樣的大學者尚且如此，一般的歷史學家、文化史學家就更不用說了。

「若是一切縱人欲、滅天理的事，又安肯詳以示人？是長亂導奸也。」

王陽明把歷史看得太簡單了。歷史的動盪，尤其像清末民初這種長期的動盪、混亂，難道僅僅是幾個人在那裡「縱人欲、滅天理」這麼簡單？這是一個歷史性大轉折，是新政體對舊政體的取代，是新社會對舊社會的取代，是由君主制向民主制、共和制的跨越與飛躍而產生的從國家到個人、從肉體到精神的全面動盪，以及全面推倒與重建、改建。這豈是一個簡單的「縱人欲、滅天理」就能概括？你以爲是在從事生命科學嗎？這種事哪是我們從事生命科學的人能幹的？那是政治家、歷史哲學家才能幹的。而王陽明根本不懂歷史哲學，也不清楚歷史的變遷規律。

---

① 2017 年春季教材將全面落實十四年抗戰概念，八年抗戰一律改爲十四年抗戰。其中有何深意？在中國抗日戰爭歷史中，八年抗戰是指從 1937 年「七七事變」爆發後的全面抗戰；十四年抗戰則是指從 1931 年「九一八事變」爆發後開始的抗戰，包含了局部抗戰和全面抗戰兩個階段。教育部表示，教材修改要求將八年抗戰一律改爲十四年抗戰，全面反映日本侵華罪行，強調「九一八事變」後的十四年抗戰歷史是前後貫通的整體，應在課程教材中予以系統、準確體現。教材修改要求覆蓋大中小所有學段、所有相關學科、所有國家課程和地方課程的教材。（參見《改「8 年抗戰」爲「14 年抗戰」，大中小學教材修改這一概念有何深意？》，新華社 2017 年 1 月 17 日）

「故孟子云:『仲尼之門，無道桓、文之事者，是以後世無傳焉。』此便是孔門家法。」

此處又開始引用孟子的話，但是孟子也不懂歷史哲學，在這方面，孟子比王陽明還差。如果說王陽明在歷史哲學上是半吊子，那孟子就是連門都沒入呢。所以王陽明引述孟子的話，孟子又引述孔子的話，孔子又引述周文王的話，一路引述上去，但其實越來越不懂歷史哲學。

此處的「桓」指齊桓公，「文」指晉文公，兩人均爲春秋時期的霸主，推行霸道，而與孟子所倡之王道不合。這裡有一組重要概念：王道與霸道。所謂「王道」，是指在國家層面推行仁義道德爲本的政治理念、治國理念。所謂「霸道」，就是奉行社會達爾文主義，奉行弱肉強食，一切從功利出發，而不是從仁義道德出發的政治理念、治國理念。齊桓公、晉文公就是推行霸道理念的代表，孔孟則是推行王道的思想家。

「『此便是孔門家法。』」孔門的政治主張是仁道，或者叫王道。這一理念從堯、舜、禹到周文王、周武王、周公、孔孟，再到王陽明，始終沒變。提倡德治或王道，以德治爲主、刑罰爲輔，追求一切合乎仁義道德、合乎良知，這是它的最高宗旨。這的確是孔門家法，直到現在都有它不可磨滅的價值和意義。

無論是君主制還是民主制，或是其他制度，都不要過於指望法律。法律所能管轄的範圍是很粗泛的，生活中的很多細節是需要靠道德來維繫的，法律起不了作用。比如，法律永遠解決不了一個人不孝順父母的問題。如果一個人成心不孝順父母，再好的法律也解決不了，你不能二十四小時跟著他。法律是講證據的，如果父母想去控告子女，比如子女給父母不好的臉色，那如何取證「不好的臉色」？很顯然，你是無法搜集到證據的。所以，法律不能從根本上解決孝順問題。同樣，法律也解決不了朋友之間的忠誠問題。如果我根本就不想對朋友忠誠，所有的法律都不能逼著我，讓我變得對朋友忠誠。法律做不到，這個超出了它的範圍。又比如夫妻關係，如果丈夫真心不愛妻子，或妻子真心不愛丈夫，法律能讓丈夫重新愛上妻子，或讓妻子重新愛上丈夫嗎？顯然不能。法律能做的事情是，在夫妻雙方離婚的時候，爭取讓受害的一方或弱勢的一方多分一些財產。至於夫妻離婚之前彼此恩愛的問題，如愛多一點兒、愛少一點兒的問題，法律是永遠管不上的。

人是生活在君臣（現今表現爲上下級）、父子、兄弟、夫婦、朋友的五倫關係中的，而五倫關係恰好是法律的真空地帶，它管不了。除非發生極端事件，比如傷害、殺人，法律就可以管。衹要不發生極端事件，法律是永遠管不了的。父子之間、夫妻之間如此，朋友之間也如此。若衹是單純地利用朋友、坑害朋友、瞧不起朋友等，這些行爲法律管不了。法律如何界定「朋友瞧不起我」？如果真的有上帝，就算由上帝來立法，也不知道如何立法。

因此，法律管不上的事情太多了，尤其是五倫關係和家庭內部問題。法律沒有辦法深入到你的家庭內部來管理你的家庭。家庭內部的問題主要靠倫理道德、教養、修養來解決。沒有修養，沒有教養，沒有道德意識，或者說道德意識不覺醒，這個家庭永遠不會好。不管什麼法律都不能讓你的家庭變好，沒有任何辦法。法律在很多地方是無效的，那麼法律無效的地方衹能靠德治，別無他法。

現在整個社會瀰漫著「金錢至上」的思想。有一些人發現法律管不了家庭內部的細節問題，而舊有的道德秩序又崩潰了，那怎麼辦呢？於是就準備用錢來維護各種關係，比如夫妻關係、父子關係、母女關係、兄弟關係，以金錢來彌補道德真空。但這比用法律來維護更加糟糕，而且更加危險，這是一條注定失敗的道路。

既然法律管不了，金錢也不適合，怎麼辦？衹能回去，我們整個社會必須回到道德的軌道上去。至於什麼時候能夠回去不知道，但肯定要回去。若是不回去，中國的家庭、中國的夫妻、中國的人倫永遠上不了軌道，永遠處在衝突矛盾中，永遠無法獲得家庭的和諧、人際關係的和諧、社會關係的和諧，永遠提高不了文明程度。要想獲得這些效果，必須再回到儒家的德治上來。

「世儒只講得一個伯（bà）者的學問，所以要知得許多陰謀詭計。純是一片功利的心，與聖人作經的意思正相反，如何思量得通？」

因嘆曰：「此非達天德者，未易與言此也！」

又曰：「孔子云：『吾猶及史之闕文也。』孟子云：『盡信《書》，不如無《書》，吾於《武成》取二三策而已。』孔子刪《書》，於唐、虞、夏四五百年間，不過數篇，豈更無一事，而所述止此？聖人之意可知矣。聖人祇是要刪去繁文，後儒卻祇要添上。」

在這裡，王陽明認爲聖人孔子刪去繁文，已經把工作做到了完美無缺的程度，後儒添上一些細節是畫蛇添足，沒有必要。他是用個人對孔子的崇拜來取代對歷史文化的發展規律的認識，其實這是完全不同的兩回事。作爲儒家傳承人，王陽明崇拜孔子無可厚非，但不能以私意代公論，來暢談中華文明浩浩蕩蕩的發展史。王陽明這裡的總體意思是孔子已經做得很完備了，後世什麼都不應該再做了，這個觀點完全錯誤。固然孔子已經做得很好了，但也並不是孔子一出現，人類文明就終結了。

任何聖人都不是來終結文明的，而是來提陞文明的，是給文明開一個新高度和新起點的。既然是新起點，就要允許後人能夠承接得上，做一些接續性工作，而王陽明卻公然反對後世儒者的接續性工作、補充性工作、豐富性工作，認爲這些東西都是畫蛇添足，沒有必要。這就看出了王陽明見識上淺薄疏漏的一面。也不止王陽明一人，有相當多的儒者都或多或少地堅持這個觀點。這也是「五四」之後很多人反感儒家的原因，認爲儒家過於保守，不喜歡向前發展，不允許後人接著說。祇要有人接著說，他們就本能地反感，給他們貼上畫蛇添足或者類似於這樣的標籤，而給予批判、打擊、嘲笑和排擠。

後儒要是不接著說，不做任何增添，人類的思想文化如何能夠豐富發展？難道人類的思想文化史只能停在孔子那裡嗎？王陽明的意思是，我們永遠學習孔子就夠了，後世不需要增加任何東西了。這就是王陽明思想保守、封閉、退化、教條、僵死之處，很嚴重。王陽明是所有儒者中最開放、最有前瞻性、思想最活躍的一代大儒，尚且如此，就更別提其他儒者是什麼心態了。朱熹比他過百倍而猶不及，也就是朱熹更爲保守，更加反感後人的接續工作。在這點上，儒家遠不如佛家和道家。佛家和道家是大力鼓勵歷代傑出者，不斷地對本流派給予充實和豐富。唯有儒者拒絕充實與豐富，一旦有人這樣做，就給你扣上這樣那樣的帽子。總之，儒家不喜歡、不歡迎充實與豐富。這是儒家的一個致命缺陷，必須予以克服，否則後患無窮。它阻礙了中華文明、文化、思想的創新。但凡創新，儒家就本能地反感、反對，王陽明在這裡也濃濃地流露出了這方面的意思。這點令人十分討厭。

愛曰：「聖人作經，祇是要去人欲、存天理。如五伯（bà）以下事，聖人不欲詳以示人，則誠然矣。至如堯舜以前事，如何略不少見？」

「五伯」，即春秋五霸。春秋時先後出現了五霸，其具體人物有多種說法，按《春秋》《孟子》《史記》的說法，爲齊桓公、晉文公、秦穆公、楚莊王、宋襄公。後世用「五霸」代指春秋。「五伯以下事」，意爲春秋以後的事情。此句意思淺顯易懂，解釋從略。

先生曰：「羲黃之世，其事闊疏，傳之者鮮矣。此亦可以想見其時全是淳龐朴素，略無文采的氣象。此便是太古之治，非後世可及。」

「羲黃之世」即爲伏羲到黃帝的上古時代。這又是一個儒家的致命問題。儒家總是拚命地向上古時代看，推崇從中華文明肇始之初的伏羲到黃帝，再到周朝的整個上古時代，認爲那是人類最美好的時代，也即所謂之大同世界。其實，那時候祇有個別聖人有天縱智慧，除此之外，絕大多數普通人仍然處在茹毛飲血階段。

用馬克思的話說，人們都處在原始社會，心智未開，也就是高級猴子而已。不知何故，儒家拚命地美化和歌頌那個茹毛飲血、用活人祭祀、毫無文明可言、衹是黑暗中偶爾有幾顆智慧的星星在閃爍的時代。那個時代在漫漫黑夜裡，偶爾閃現了幾顆智慧的星星，就是伏羲、黃帝、堯、舜、禹、商湯、文王、武王、周公等這麼有限的幾位聖人。這幾個人的確是聖人，但有聖人誕生的時代，未必就是鼎盛的時代。時代是時代，聖人是聖人，這是兩回事。不能因爲原始社會誕生了這麼幾位聖人，我們就毫不吝嗇地去美化那個時代。

但是不知道怎麼回事，儒家極盡地美化夏朝、商朝、周朝。美化周朝倒還情有可原，因爲周朝畢竟已經轉到人文上來，突出了人的價值和意義，強調人文、人道、人本、人性，把人提陞到了一個前所未有的高度，把人的尊嚴提升到了比神的尊嚴還高的高度，就是神是死是活並不重要，人是最重要的，所以美化周朝倒還情有可原。但是夏朝、商朝以及更早的時代，並沒有任何值得讚美之處。夏朝、商朝處在殘暴的奴隸社會階段，文明未顯、民智未開。一年到頭就是用少男少女去祭祀，無謂地發動戰爭——部落與部落之間經常發生戰爭，打得一塌糊塗。若問他們爲什麼要打仗，他們也不知道爲何而戰，可能就是因爲看對方不順眼就開打了。那個時候混戰是常態，幾乎每天都有戰爭發生。一場戰爭下來就會死很多人，但他們根本不把人命當回事，死幾個人對他們而言，和死了幾條狗並無不同，因爲那時他們眼裡還沒有人，衹有神。

儒家拚命鼓吹上古時期，一提到上古時期，就美好得無以復加；而一提到孔子之後，就是這差那差的，反正看哪裡都是差：這完全是顛倒的歷史觀，我實在不知道上古有什麼美好的。事實上，歷史是越來越好，文明是越來越鼎盛，財富是越來越增加，人們的心智是越來越開的。但儒家的歷史觀完全是顛倒的，認爲上古時期人人都是聖人，而現在人人都是俗人，毫無美感可言。這種歷史觀非常有害，也與事實不符。這也再次證明儒家的歷史觀是嚴重錯誤的，幾千年來，它對中華文化產生了十分不良的影響。所有讀書人（包括王陽明在內）都把美好願望寄託在上古三代，而對現實社會憤世嫉俗，總是對他所處的時代不滿。這個必須予以糾正。跟現在一些人認爲美國什麼都好、中國什麼都差的觀念一樣，儒者就認爲三代什麼都是好的，三代之後什麼都是差的，這是錯誤的。他們沒有看到人類奮鬥的價值，人類還是一代好過一代的。人類在進化，人類總體來說沒有退化、墮落。不可否認，短時間的墮落是存在的，但就大的時間尺度而言，歷史是不斷前進和提陞的，是從黑暗走向光明的，是從無序走向有序的，是從無知走向有知的，是從封閉走向開放的，這個必須予以承認。而儒者的觀點正好相反，認爲人類是從光明走向黑暗，是從一團和氣走向天下大亂。總之，在儒者的眼中，一切都是反的。這個思維模式被王陽明照單全收，就反映在了他的言語中。

愛曰：「如《三墳》之類，亦有傳者，孔子何以刪之？」

先生曰：「縱有傳者，亦於世變漸非所宜。風氣益開，文采日勝，至於週末，雖欲變以夏、商之俗，已不可挽，況唐虞乎？又況羲黃之世乎？然其治不同，其道則一。孔子於堯舜則祖述之，於文武則憲章之。文武之法，即是堯舜之道，但因時致治，其設施政令，已自不同。即夏商事業，施之於周，已有不合。故『周公思兼三王，其有不合，仰而思之，夜以繼日』。況太古之治，豈復能行？斯固聖人之所可略也。」

「《三墳》」：相傳爲伏羲、神農、黃帝之書。「唐虞」：唐堯、禹舜之合稱。「三王」：指夏禹、商湯、周文王。周公是周文王的兒子。周公在位的時候曾「思兼三王」，就是他考慮事情的參照系是三個王，既參照夏，也參照商，也參照周，而不是僅僅參照某一個王。多參照一點兒，對事物的理解會更全面一點兒。

這段話不知所云，大家粗略地讀一遍就可以了。因爲它對處於 21 世紀的我們而言，毫無價值。但是因爲它被收入文中，因此讀到這個地方時，衹需匆匆地讀一遍就行了。

又曰：「專事無爲，不能如三王之因時致治，而必欲行以太古之俗，即是佛老的學術。因時致治，不能如三王之一本於道，而以功利之心行之，即是伯（bà）者以下事業。後世儒者，許多講來講去，衹是講得個伯（bà）術。」

「無爲」：指黃帝、堯、舜、禹垂裳而治，或者叫垂衣而治。出自《周易・系辭下》：「黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。」這是儒家對上古時期的美化，說上古聖王們製定了種種規章制度後，所有臣民們都遵循規章制度行事，整個國家運轉正常，蒸蒸日上，百姓安居樂業，君王們因此無事可做了。「垂衣」，字面意思是任由衣服下垂，實際上就是強調天下海晏河清，百姓安居樂業，君主無事可做。

儒家極盡渲染無爲而治之美好，認爲國家達到這個狀態，就是最佳的政治，最光明的政治，並爲了實現這樣的政治而奮鬥。其實，稍微想想就知道，這種政治在大禹時期是不可能發生的。大禹整天忙著治水，哪有可能垂衣而治？他每天需要做的事情是把衣服勒在腰上，捲起褲腳，擼起袖子，挖渠排水。但是，包括王陽明在內的所有大儒，還有天縱之才如孟子、子思，都相信了堯舜禹無事可做。也就是說我中華民族頂級的智者、頂級的大師好像說好了似的，都相信堯舜禹可以啥事不幹。這是儒家特別受到後世詬病的地方。凡批評儒者的，都會批評儒家過於美化夏商週三代，以及三代之前的社會。

「『專事無爲，不能如三王之因時致治，而必欲行以太古之俗，即是佛老的學術。』」意思是，佛道兩家整天想著施行太古之無爲之法。這句話毫無根據，信口胡說。儒者總是污衊、造謠佛道兩家，實際上是儒家自己在提倡復古。

「『因時致治，不能如三王之一本於道』」，這裡的「三王之一本於道」只是三王個人的行爲，實際上，他們開創的夏商周三朝仍然實行殘酷的奴隸制。當時奴隸的命還不如一條狗命貴，這有什麼值得推崇的？稍有點兒歷史常識的人，都知道中國人民活得像個人，開始於中國共產黨。事實證明，就是中國共產黨才讓中國人民當家做主的。在那之前，我們中國人民就沒有好好地做過人，更別說做主人了。越往前越不像人。秦始皇之後的君主制時代，百姓衹能算是半個人，他們見了統治階層皆自稱「草民」，即像草一樣卑微地活著。再往前的三王時期，也就是夏商周時期，連草民都算不上，百姓活得簡直都不如一條狗。就像此前西藏的農奴一樣，衹是長得像人，其實不算人，真正的身份是奴隸，被奴隸主當畜生般地對待。所以，三王的時代從總體上來講其實是最沒有道的時代，奴隸時代哪有道？

「『而以功利之心行之，即是伯者以下事業。後世儒者，許多講來講去，衹是講得個伯術。』」話雖無錯，但依然是在美化三王時代。

【一二】

又曰：「唐虞以上之治，後世不可復也，略之可也。三代以下之治，後世不可法也，削之可也。惟三代之治可行。然而世之論三代者，不明其本而徒事其末，則亦不可復矣。」

「唐虞」即唐堯、虞舜時期，在夏禹之前。「不可復」字面意思爲「後世不可重複」，其潛在意思是那時候處於鼎盛時期，天下大治，一片祥和，後世都太低級了，不可能做到那樣。在王陽明看來，「三代」之上不可複製，可以忽略不計；「三代」以下不可傚法，摒棄即可；唯有「三代」之治可行。但「三代」的可行之處在哪裡？是施行它的奴隸制還是殉葬制？儒者的致命缺陷在這裡暴露無遺。如陽明一般高明之聖賢，也不免有儒者之缺陷！故此段也是瞭解一下即可，沒有意義。

【一三】

愛曰:「先儒論『六經』,以《春秋》爲史。史專記事,恐與『五經』事體終或稍異。」

先生曰:「以事言謂之史,以道言謂之經。事即道,道即事。《春秋》亦經,『五經』亦史。《易》是包犧氏之史,《書》是堯、舜以下史,《禮》《樂》是三代史。其事同,其道同,安有所謂異?」

「六經」指《詩經》《尚書》《禮經》《周易》《樂經》《春秋》。《樂經》後來丟失,「六經」遂成爲「五經」,故說「六經」「五經」皆可。《禮經》漢代是指《儀禮》,宋朝以後一般是指《禮記》。「包犧」:伏羲,又名宓羲、庖犧、包犧、伏戲,亦稱犧皇、皇羲。

此段說得都很正確。因它淺顯易懂,就不另做解釋了。

【一四】

又曰:「『五經』亦祇是史。史以明善惡,示訓戒。善可爲訓者,特存其跡以示法;惡可爲戒者,存其戒而削其事以杜奸。」

愛曰:「存其跡以示法,亦是存天理之本然。削其事以杜奸,亦是遏人欲於將萌否?」

先生曰:「聖人作經,固無非是此意,然又不必泥著文句。」

愛又問:「惡可爲戒者,存其戒而削其事以杜奸,何獨於《詩》而不刪《鄭》《衛》?先儒謂『惡者可以懲創人之逸志』,然否?」

先生曰:「《詩》非孔門之舊本矣。孔子云:『放鄭聲,鄭聲婬。』又曰:『惡鄭聲之亂雅樂也。』『鄭衛之音,亡國之音也。』此是孔門家法。孔子所定三百篇,皆所謂雅樂,皆可奏之郊廟,奏之鄉黨,皆所以宣暢和平、涵泳德性、移風易俗,安得有此?是長婬導奸矣。此必秦火之後,世儒附會,以足三百篇之數。蓋婬泆(yì)之詞,世俗多所喜傳,如今閭巷皆然。惡者可以懲創人之逸志,是求其說而不得,從而爲之辭。」

前四段都好理解,解釋從略。這裡重點介紹一下「放鄭聲,鄭聲婬」的問題。「放」:捨棄,廢置不用。「婬」:庸俗、放蕩、低級趣味。徐愛問:「爲什麼《詩經》中不刪除《鄭風》《衛風》兩篇文章?」王陽明說:「並非孔子沒有刪除這兩篇,而是後世流傳的《詩經》三百篇早已不是孔子當初刪定的版本了。」孔子在整理《詩經》時,曾經把鄭地和衛地兩地的詩全部刪除。爲什麼呢?因爲孔子「惡鄭聲之亂雅樂也」,「惡」即討厭,「雅樂」指高雅的詩歌、音樂,意思是鄭地、衛地的詩歌、音樂都很庸俗不堪、低級下流,容易擾亂、敗壞格調高雅的詩歌、音樂,引人走上邪道。

「鄭衛之音,亡國之音也」,孔子這個觀點是完全正確的。當一個國家、一個地區、一個民族,普遍流行著低級趣味的東西,說明它們的文明程度很低,民眾很野蠻,很缺乏教養,這樣的國家離滅亡就不遠了。

「亡國」之「亡」分爲兩種:一種是文化意義上的亡,一種是國家意義上的亡。所以「亡國」也分爲兩種:一種是亡其文,即文化上的亡國;一種是亡其國,即軍事政治上的亡國。孔子說的「亡國之音」的亡國,是指文化上的亡國。當一個國家、地區的文明退化到了野蠻、低級狀態,那麼,從此以後它就不再是一個文明的國度,因此也算是亡國了。這是從文明角度講的亡國,不是從軍事角度、政治角度講的亡國。

最後一段是關於詩的一些討論,沒有多大的內涵,我們瞭解一下即可。

徐愛跋

愛因舊說汩沒,始聞先生之教,實是駭愕不定,無入頭處。其後聞之既久,漸知反身實踐,然後始信先生之學爲孔門嫡傳,捨是皆傍(通「旁」)蹊小徑、斷港絕河矣。如說「格物」是「誠意」的工夫,「明善」

是「誠身」的工夫，「窮理」是「盡性」的工夫，「道問學」是「尊德性」的工夫，「博文」是「約禮」的工夫，「惟精」是「惟一」的工夫。諸如此類，始皆落落難合，其後思之既久，不覺手舞足蹈。

右曰仁所錄。

「右」：因爲過去的文章是豎著從右到左寫的，因此，「右」就相當於我們現在所說的「前文」。「曰仁」是徐愛的字。「右曰仁所錄」，就是前面的這些文字（也即十四條語錄）皆是徐愛所錄。

這段話是徐愛寫的一個後記，這個後記跟他前面的序言意思差不多，衹是把序言的意思在後記中又重複了一遍，沒有什麼新意，這裡就不做解釋了。

【一五】[①]

陸澄[②]問：「主一之功，如讀書則一心在讀書上，接客則一心在接客上，可以爲主一乎？」

先生曰：「好色則一心在好色上，好貨則一心在好貨上，可以爲主一乎？是所謂逐物，非主一也。主一是專主一個天理。」

陽明這裡的這個教導十分重要！陸澄這裡所問的恰好是世儒的日常狀態，也是儒家最擔心的事。儒者講入世，講經世致用，講就著五倫而成聖或曰覺醒道德、覺醒生命。但儒者就怕一入紅塵而忘初心，沉淪在五倫、情感物慾之中而不能自拔。陸澄所問的，恰好就是沉淪在情感物慾之中的世儒狀態，但他們還美其名曰「主一之功」。

王陽明給予的開示極其重要。儒家就著紅塵而覺醒的重點在於覺醒，而不是沉淪於紅塵中。千萬不能沉淪在情感物慾之中，千萬不能沉淪在紅塵之中。怎樣才能夠避免沉淪於紅塵、糾纏於種種利害關係而不能自拔呢？辦法就是時刻不忘存天理。

怎樣存天理呢？具體地說，就是把聖賢教導，尤其是其中的一些關鍵詞刻在大腦中，時時覺醒於心中，時時擇善固執之，時時保持著一顆超越心、覺醒心、覺知心、反省心、省察克治心。衹要能夠保持住這幾個心，你就不會沉淪，你就會處於富貴而安於富貴，處於貧賤而安於貧賤。這個「安」不是指賴在富貴中或賴在貧賤中，而是指就著富貴成聖，就著貧賤成聖，就是你處在哪種人生環境中，就在哪種環境中成聖。

反過來說，世間三百六十行也即一切治生產業，每一行、每一業都是你成聖的跳板和起飛的跑道，不要去揀擇。窮人說：「我必待富貴後，方能成聖。」這個想法是錯誤的。富人說：「我之所以不能成聖，是因爲我家庭環境太好，過於享受。」這個想法也是錯誤的！無論是窮困還是富貴都不是無法成聖的藉口，應該就著貧困，就著富貴而成聖。還有的人藉口自己生在了野蠻荒涼之地、文明化外之地，沒有受教育的機會，而無法成聖。化外之地即文明之外的地方，就是夷狄的狀態，相當於現在的非洲。直到現在，非洲有的地方還處於茹毛飲血、穿著獸皮、打獵爲生的蒙昧狀態。生在這種環境中如何成聖？這不是藉口。按照儒家的觀點，處在任何環境中都能成聖，就著夷狄也能成聖，這叫「處於夷狄而安於夷狄」。這裡的「安」並不是指安心做一個夷狄土著居民，而是指就著夷狄土著的一切境遇而成聖。總之，成聖的範圍是非常廣泛的，不因外在的境遇而受限。

---

① 自此條起至第九五條爲陸澄所錄。（原註）

② 陸澄（1485—1563），字原靜，又字清伯，湖州府歸安縣（今浙江吳興）人，正德十二年（1517）進士。官至刑部主事，議大禮不合，罷歸。後悔前議之非，上言自訟，帝惡其反覆，遂斥不用。王陽明曾經嘆曰：「曰仁（徐愛）歿，吾道益孤，至望原靜者不淺。」自第一位愛徒徐愛英年早逝後，王陽明即將弘揚心學的期望寄託於陸澄。《答陸原靜書》集中體現了王陽明良知學說。（〔明〕王陽明著，葉聖陶點校：《傳習錄》新版，北京聯合出版公司 2018 年版，第 117 頁。）

【一六】

問立志。

先生曰：「只唸唸要存天理，即是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚。猶道家所謂『結聖胎』[①]也。此天理之念常存，馴至於美大聖神[②]，亦只從此一念存養擴充去耳。」

問立志。先生曰：「只唸唸要存天理，即是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚。」

有人問什麼是「立志」。王陽明回答：「只唸唸要存天理，即是立志。」如果你實在不知道如何唸唸存天理，那麼你就唸唸在孔孟之教導、唸唸在陽明之教導上即可。因爲孔孟乃至一切聖人的教導皆源自天理，都是天理的文字化存在。因此，心中時時念念不忘包括陽明在內的一切聖賢的教導，就叫「存天理」，就是「立志」。

「『能不忘乎此，久則自然心中凝聚』」，這點非常正確，而且非常重要。我們常人，尤其是這個時代的名人、要人和明星，整天顛三倒四、思維錯亂。我尤其受不了現在的明星說話，聽他們說話簡直是一種折磨，他們的話裡主謂賓永遠不完整，就是他們永遠說不清一句完整的話，你不知道他們在說什麼。記得有一次，我看了一個電視台的明星採訪節目，看完以後，我五內俱焚，這種感覺甚至要比陽明受了四十廷杖還要難受。我就此感嘆，這語言殺傷力怎麼就這麼大呢？她最主要的一個問題是她永遠沒有邏輯，上一句跟下一句永遠不相關聯。這個採訪的對話大體如下：

問：「你今年做生意了沒有？」答：「我拍了三部劇。」

問：「那你都拍了什麼劇啊？」答：「昨天晚上我沒吃飯。」

問：「你今天爲什麼穿這個裙子來接受採訪？」答：「因爲昨天打了兩個電話。」

……

「你今天穿這個裙子來接受採訪」與「昨天打了兩個電話」之間有關係嗎？就是說，你永遠不知道她在說什麼。還有一點，她說的每一句話裡的主謂賓永遠都不完整。我們都知道，完整的一句話是要有主語、謂語、賓語的，但是她的話要麼沒有主語，要麼沒有謂語，要麼沒有賓語。後來我刻意留意了一下，發現這不是一個人的問題，而是這個時代的問題。有相當多的人，而且是名人、要人、社會傑出人士，思維一團混亂。現在這個問題相當嚴重，而且越來越嚴重。

我試著分析了其中的原因，發現這都是這個時代的碎片化造成的。這個時代到處都是文化碎片、思想碎片、邏輯碎片、語言碎片。文化碎片、思想碎片內化以後，就變成了邏輯碎片、語言碎片。以至於我們整個日常生活裡，人與人之間的對話沒有任何邏輯性，上句跟下句沒有任何關聯，完全是碎片化的。我們古人說話不是這樣的，古人說話非常完整，他在描述一件事情時，無論這個事情是大是小，在古人嘴裡，它都是有頭有尾的一個完整的事情。因爲他內心完整，所以他表達出來的事情也是完整的；因爲他認知完整，所以他表達出來的語言也是完整的。而由於我們現在的認知是碎片化的、非邏輯的，因此我們表達出來的語言也是碎片化的、非邏輯的。

碎片化是我們這個時代一個十分難以根治的、幾乎每個人身上都或多或少地存在的一個文化現象，或者叫思想現象。我們這個時代沒有思想家，因爲思想家必須有一個完整的思想。而現在這個時代，沒有幾個人是有完整思想的，多數人的思想、精神、心靈、人格、邏輯等各方面都不完整，他們對自己、對社會、對自然界的感受全部是不完整的、是碎片化的。也就是說，現在的我們，人是碎片人，語是碎片語，心是碎片心，人格是碎片人格。總之，整個社會是碎片化的，整個民族是碎片化的，整個時代是碎片化的，每個個人都是

---

① 結聖胎：道教術語。聖胎即爲金丹、內丹的別名，指通過修煉，使得精氣神凝聚在修煉者體內所煉成的丹。（原註）

② 《孟子・盡心下》：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」以善、信、美、大、聖、神，表明聖人德性的諸方面。（原註）

碎片化的。我們所聽到的、看到的沒有一個是完整的，都是一堆碎片雜亂無章地堆在那裡。這是我們這個時代的致命問題，特別麻煩。碎片使我們墮落，碎片使我們分裂，碎片使我們的內在、外在都充滿了衝突和矛盾，碎片使我們對事物的理解都是片面的、點狀的，而不是系統的、完整的。因爲我們對事物的理解都是點狀的、片面的而不是系統的、完整的，所以我們這個時代誕生不了思想家，它不具備誕生思想家的土壤和環境。

而陽明先生「只唸唸要存天理，即是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚」這個教導正是解決碎片化的一劑良藥，特別契合這個碎片化的時代和個人，因此這句教導很重要。「心中凝聚」就是在心中逐漸逐漸地系統化、體系化、邏輯化、自洽化，也就是使我們的人格越來越完整，思維越來越完整，感受、感悟、體會越來越完整，理解認知越來越完整。這個完整從哪裡來呢？就是從立志中來，從存天理中來。這個在理上已經說得很清楚也很直白了，剩下的就是去踐行了。但陽明先生擔心我們不明白，緊接著又舉了一個例子加以闡述。

「猶道家所謂『結聖胎』也。」

意思是這猶如道家所謂的心中凝聚了一個聖胎。原文對「結聖胎」有個註解：

道教術語。聖胎即爲金丹、內丹的別名，指通過修煉，使得精氣神凝聚在修煉者體內所煉成的丹。

「道教術語」這個解釋不準確，「結聖胎」並非「道教術語」，而是「內丹學術語」，道教中沒有這個概念，內丹學中才有。道教和內丹學，一個是宗教，一個是生命科學，用詞必須準確。

「聖胎即爲金丹、內丹的別名」，這個說法沒有問題，「聖胎」是金丹、內丹的高級存在形式，因此它們是一回事。

「指通過修煉，使得精氣神凝聚在修煉者體內所煉成的丹」，此說法不完全對。爲什麼呢？「精氣神凝聚在修煉者體內所煉成的丹」，這是低級丹，是有形的；而聖胎是高級丹，或曰丹的高級存在狀態，它是無形的，就是在身心中有一個新生命，它並沒有具體位置，但自己又能夠清晰地感受到它在醞釀、凝結、成長，在逐漸取代舊身心。道家有一首詩：「你說奇怪不奇怪，哪有男子也懷胎。懷胎十月臨分娩，卻從頂門生出來。」這首詩講的就是聖胎。因爲過去重男輕女，內丹學傳男不傳女，所以女子是沒有機會學習內丹術的，也就沒有懷聖胎的機會，女子衹能懷肉胎，都是男子懷聖胎。「卻從頂門生出來」，一般凡人肉胎都是從下面生孩子，但是聖胎是從頭頂生出來。「從頭頂生出來」是指「三花聚頂，五氣朝元」（這個就不展開細說了，因爲它說起來特別複雜，需要幾天幾夜才能說個大概）。

爲了讓大家對「聖胎」有更好的理解，我們換一種方式來闡述，「結聖胎」就是無相光明逐漸清晰的過程。無相光明在內在身心中，先是朦朦朧朧的，後來慢慢地越來越清晰、越來越清晰，這個清晰的過程就是我們身心脫胎換骨的過程，這個脫胎換骨的過程就叫「結聖胎」或「懷聖胎」。所以，「聖胎」不是一個真正的胎兒，而是指「新我」。新我代替舊我就是脫胎換骨的別名。「新我」是從哪裡來的呢？從良知中來，也就是從無相光明中來。當無相光明越來越清晰、越來越清晰，在這個清晰的過程中，就從無相光明裡生出智慧、功能、力量、道德、良知。道德、良知等就會替換我們舊的身心、舊的思想、舊的三觀。總之，一切舊的、不好的全部去掉。

道家將此過程形象地比喻爲「懷聖胎」。爲什麼用「聖」字？因爲脫胎換骨以後，你就是聖人了。「胎」並非指一般意義上的女子懷胎，而是萌動之意、孕育之意、生長之意、起點之意，在這裡衹是一個比喻，不能望文生義。由於王陽明曾經有十五年的時間癡迷於道家，對道家一些常用術語可謂爛熟於胸，故此時談到心中凝聚，就借用道家的「結聖胎」來做比喻。

「此天理之念常存，馴至於美大聖神，亦只從此一念存養擴充去耳。」

此處關於「美大聖神」有個腳註：「《孟子・盡心下》：『可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。』以善、信、美、大、聖、神，表明聖人德性的諸方面。」我們詳細介紹一下其中的內涵。

何謂「可欲之謂善」？此處的「欲」不是指「人欲」，而是作「慾望」「願望」講，「可欲」意爲「有一個慾望」。什麼慾望呢？就是經過對孔孟之學的一番學習後，我生起了向善之心，生起了追隨孔孟之心，即從現在開始，我要立志追隨聖賢，立志做個聖人。當我們有此一念時，孟子說：「善哉善哉！你終於立志了，你終於嚮往聖賢了，你終於踏上了德性之路、道德覺醒之路、致良知之路。」這就叫「可欲之謂善」。這是第一步。

何謂「有諸己之謂信」？隨著進一步深入學習孔孟之道，你慢慢地喚醒了一點兒德性，喚醒了一點兒道德，喚醒了一點兒良知，修行上有點兒起色了，就進一步使你對孔孟之道生起了信心，相信孔孟真的沒騙你，良知是真實存在的。你能真切感受到你的良知在呈現、道德在覺醒，就更加相信良知是真實存在的，德性是真實存在的，心性是真實存在的，聖賢是誠不我欺的。這就叫「有諸己之謂信」。這是第二步。

何謂「充實之謂美」？「美」指快樂和幸福。隨著修學的不斷深入，你的良知也越來越成長，當良知充滿你的身心，你就會從身心裡體會到一種難以言喻的快樂和幸福。

何謂「充實而有光輝之謂大」？之前，無相光太弱時，它衹是呈現，並不發揮功能。當無相光越來越呈現，越來越成長，就開始有光輝，也開始發揮功能了。發揮什麼功能呢？知天知地、知善知惡、知是知非等等。同時它還有力量，儒家稱之爲「德力」，即道德的力量、良知的力量。佛家稱之爲「佛力」，即佛性之力，又叫般若之力。佛家習慣於不斷地細分事物，相對而言，儒家此方面的興趣要少一些，因此，儒家的學說都比較大而籠統，而佛家的學說則細緻而瑣碎。比如，佛家就把般若之力、佛性之力細分爲十個方面，或者說十種力量，稱作「十力」。新儒家代表人物熊十力的「十力」即是此意。儒家沒有進一步細分，就是籠統地說從良知中發出力量，略稱爲「力」，也沒有固定的名字，有時候稱作德之力、仁之力、智之力、良知之力。「充實而有光輝之謂大」的「大」，既包括大小之大，但更主要指的是偉大之大。「光輝」是指力量、功能、作用，當良知有光輝之時，也即當它開始發揮力量、功能、作用之時，這個時候它就很偉大了。但此時還不算終極，要「大」到什麼程度呢？要到達「大而化之之謂聖」。這句話很重要。

何謂「大而化之之謂聖」？當良知進一步地發揮功能、作用、力量後，就會跟我們的身心融爲一體、打成一片，我們就成了聖人。「大而化之」，就是良知不斷地擴充、展現，到達「其大無外，其小無內」的程度。再次強調，此處的「大」不僅是體積上的大，還有偉大的意思。所謂「偉大」是指其內含的自在性、自生性、自足性、自然性、自覺性、自律性等屬性全部展露無遺。這兩種「大」合在一起，就叫「大而化之」。包括儒佛道各家在內的所有聖人都是和心性打成一片、化爲一體的人。因爲和心性已打成一片、化爲一體，故所有的聖人都具備了心性的全部內涵和能力。既然具備了心性的全部內涵和能力，聖人就成了活著的、走動的、能看得見摸得著的心性。

何謂「聖而不可知之之謂神」？成聖以後，聖人就具備了一種力量、能力，就是生生不息的力量、生生不已的能力。生生不已的能力就是生化之力。聖人的生化之力是從哪裡來的呢？是從心性（生命、良知）中來的。心性有很多內涵和屬性，其中一個屬性就是自生性。自生性展現出來就是生生不息的功能，也就是創生天地萬物的能力。聖人跟心性打成一片、融爲一體以後，心性中有什麼，聖人就有什麼，因此也有生生不已的能力。

我們爲什麼尊敬聖人？尊敬聖人的本質是什麼？實際上我們尊敬的是良知。因爲聖人就是良知的化身，聖人就是道的化身，聖人就是心性的化身，聖人就是自律道德的化身。比如，陽明就是良知的化身：良知就是陽明，陽明就是良知；良知之外無陽明，陽明之外無良知。陽明與良知融爲一體，他們是一，不是二。你要想知道什麼叫良知，就要全面理解王陽明。當你由內及外、從表到裡全部透徹地理解了王陽明以後，你就理解了良知的一切內涵和屬性。同理，孔子是仁的化身，孔子之外無仁，仁之外無孔子。你要想知道什麼是仁，那你就全面透徹地理解孔子，當你徹底理解了孔子時，你就理解了仁的一切內涵和屬性。

如前所述，所有的聖人都具備了心性的全部內涵和能力，所有的聖人都是活著的、走動的、能看得見摸得著的心性。比如，心性具有自覺性，且是圓滿的自覺性，自覺就是智慧，因此聖人也具有圓滿的智慧，這個智慧是先驗智慧。再如，心性具有無窮的創生能力，故聖人當然也具備無窮的創生能力。所有的事物都可以從心性中創生出來，因此心性十分神奇、不可思議，而所有的聖人都像心性一樣神奇無比、不可思議。你永遠無法預知，他下一秒會創造出什麼東西來，因爲他生生不已、生生不已、生生不已，而且他創生出來的東西，都是你之前沒有見過的。這就叫「聖而不可知之之謂神」。

創生又分爲兩種：一種是純精神性的創生，文化、思想、智慧、道德的創生都屬於這一種，儒家的創生就屬於這種；一種是既包括精神性的創生，也包括存在性的創生，或曰萬物性的創生。萬物性的創生衹有佛家和道家有，儒家是沒有的。

佛家是可以創生淨土的，或者根據需要而創生一些東西。比如，在西藏很多地方，都有高僧在石頭上留下的手印或腳印。他們衹是把手按在石頭上，或把腳踩在石頭上，就像摁在豆腐上一樣，很容易就出現一個一釐米、兩釐米或更深的手印、腳印。還有一些大成就者用手在石頭上畫像，之後，這個像就慢慢地從石頭裡像浮雕一樣地浮現出來。當然，這個過程是很慢的，也許幾年也許幾十年才會浮現。這些通通都屬於存在性創生。

這種存在性（萬物性）的創生，儒家是做不到的，衹有佛家和道家才能做到。爲什麼衹有佛家或道家才能做到？因爲存在性（萬物性）的創生是以身體的轉變和進化爲前提的，衹有身體轉變、進化以後，才能夠發揮出這種功能。佛道兩家都追求法身、報身、化身三身圓滿，因此可以轉化身體；而儒家只追求法身圓滿，轉化不了身體。法身就是本體。法身的「身」沒有任何含義，千萬不要望字生義，以爲在心性裡找出的一個身體叫「法身」。「法身」之「身」是虛詞，不是實詞，沒有意義。因此「法身成就」不如簡化爲「法成就」，這樣更好理解。如果「法成就」還是覺得不好理解，乾脆換成「道成就」更好。「道」指本體、心性，「道成就」即「心性成就」。心性本身就是終極淨土。因爲儒家只追求法身圓滿，故儒者衹能進入終極淨土中，而不能進入報、化二身淨土中。而佛道兩家都有三身淨土：法身淨土、報身淨土、化身淨土。法身本身就是淨土，名曰法身淨土；報身淨土是指與報身有關的淨土，如極樂世界即是阿彌陀佛的報身淨土；化身淨土是指在我們這個世界中化出一個淨土來。報身淨土、化身淨土衹有佛道二家才能做到，儒家是做不到的。原因在於儒家沒有轉化身體，因沒有轉化身體，外面的物質也就轉化不了。

爲什麼佛道兩家可以穿牆遁地，或者在石頭上留下腳印、手印，而儒家沒有這樣的神通？因爲佛道改變了四大，也就是改變了外在物理世界的屬性，將事物的結構性轉爲了事物的存在性（此處我衹能講到這個程度。我不知道用什麼樣的現代化術語能夠很好地表達，我衹能說「轉結構性爲存在性」）。而這點又以佛道兩家的修行者能淨化身體爲前提。佛道二家有一個非常重要的理論：衹需淨化身體，外面的日月山河就隨之淨化。注意「隨之」二字，極度重要！永遠記住這句話。你永遠不要去淨化日月山河，你衹需要淨化你的身體。你的身體淨化百分之二十，山就淨化百分之二十，大地就淨化百分之二十，水就淨化百分之二十，火就

淨化百分之二十。總之，你的身體淨化百分之二十，整個地球就淨化百分之二十；如果你的身體淨化百分之八十，整個地球就淨化百分之八十。

那麼如果你的身體淨化到百分之百，在你看來，你的身體和外面的世界都類似於光態存在，你就可以在光中隨便地穿來穿去。在別人看來，你是穿山而過，但你從來沒有覺得自己穿過了一座山，你衹是穿過呈現在眼前的一個以山這種形式存在的光團而已。同理，別人穿河而過的時候就淹死了，而你穿河而過卻毫髮無傷，這叫「入水不溺」。別人眼裡，的的確確看到你穿過了河流，但你自己從來沒有感覺到穿過水，你衹是穿過了以河流形式存在的一團光而已。總之，當你身體徹底淨化以後，一切都是以某種形狀存在的光。

佛陀說這個世界如夢幻泡影，這沒有一點兒錯。但前提是你內在的無相光呈現出來，你纔能看到這個世界是夢幻泡影。如果你是透過自我和肉眼看這個世界，那它肯定不是夢幻泡影：水依然是水，你若跳進去，必定淹死；山依然是堅硬的石頭，你是穿不過去的，你若硬是要穿山而過，結果肯定是不僅沒有穿過去，反而會在頭上撞個大包。等你什麼時候轉變了身心、成了光化身，那時，山在你眼裡變成了一團山形存在的光，因爲你也是光，它也是光，你就能隨意自在地穿過去了。這個說起來簡單，但做起來非常難，都是需要獲得明師真傳以後，再修行幾十年，最快也得幾年，才能做到。

儒者就是缺少了轉化身體這一環節。即使儒家也講徹上徹下、蓋天蓋地，但儒家「蓋天蓋地」的「蓋」是「虛蓋」而不是「實蓋」（這裡微妙得很，我不知道怎樣才能向你們講清楚，因爲它實在微妙），因爲儒者沒有光化身體，沒有化掉外在的日月山河。即使化，儒家最多也衹能化一兩成。但化掉一兩成是沒有多大意義和價值的，可以忽略不計，必須百分之百化掉才行。佛道的「蓋」是實蓋，真的是把小到原子、大到日月山河的一切全部化掉，轉化成心性本身，即轉化成真善美，轉化成心即理。用佛家的話說，就是轉化成淨土。佛家就能夠做到把整個世界轉化成淨土。儒家能夠看見這個世界是淨土，但是儒家做不到把整個世界轉化成淨土。

所以這裡面很微妙，我們需要大量地閱讀佛家、道家和儒家的書，再加上實修實證，才能慢慢地區分這幾家之間的微妙而又巨大的差別。所謂「差之毫釐，失之千里」，它們在源頭處衹是毫釐之別，但是到了現實中，差別就非常大。

「聖而不可知之之謂神」的「不可知之」，類似於佛家的不可思議。此句意爲，聖人獲得了生生不息的能力和智慧，有著無窮的創生力，他參與到天地的創生中，也就是參與到心性的創生中，生生不息而不可思議。因此，我們謂聖人的不可思議的智慧和能力爲「神」，此「神」爲讚歎語，是神奇之神，不是神僊之神、神靈之神。類似於說「你這個人怎麼這麼神呢？！」這句話中的「神」就是一個讚歎語，而不是說你這個人成了神靈。

「以善、信、美、大、聖、神，表明聖人德性的諸方面。」此處「諸方面」應爲「諸層次」，指的是不同的次第，故此句準確的表達應是「以善、信、美、大、聖、神，表明聖人德性的諸層次」。「善、信、美、大、聖、神」是德性在我們身心中呈現的諸層次，體現的是德性在我們身心中從最初萌芽，到最後開花結果的整個過程。這是一個從凡到聖的成長次第，而不是諸方面。

出現這樣的錯誤不能怪作者，因爲他沒有做過聖賢工夫，沒有親身地體悟、體證過這些次第，他衹是停留在字面上的理解。總之他理解錯了是情有可原的。現在的學者全部不切實做身心工夫了，學儒的不做儒家工夫，學道的不做道家工夫，學佛的不做佛家工夫，只做紙面工夫。要想真正地理解儒家、佛家、道家，必須在身心上做切實工夫，也就是踐履、致良知的致、知行合一的行。不做致、行，也就是不做靜定工夫，不做省察克治工夫，儒家、佛家、道家你是不可能真正理解得了的。僅憑字面意思，儒家、佛家、道家你是永

遠不會也不可能理解得了的。衹有做了靜定工夫、知行合一工夫，才能理解儒佛道的生命和內涵，才能知道儒佛道到底在說什麼。那種理解纔是真理解，而不是紙面上的理解，不是概念上的理解。

【一七】

「日間工夫，覺紛擾，則靜坐；覺懶看書，則且看書。是亦因病而藥。」

這裡開始講怎麼做工夫了。需要注意的是，「工夫」的「工」是工作的「工」，不是武功的「功」。「工」纔是儒家正確的寫法。在儒家，工夫就是修行、踐履。而「功」是「工」字旁加上「力」字，它與力量相關，一般用來形容武功高深。爲什麼加個「力」字呢？因爲武術要訓練力量，就是看誰的拳頭有力，踢腿迅速。若如此，就說一個人的「功夫」[①]高強。此外，「功」還有功業、功效、功勞之意。而儒家是內聖工夫，不是比誰的拳頭硬或出腿快，因此是工作的「工」。「日間工夫」就是指我們在日常生活中做修行、踐履。

此條釋義爲：日常生活中，我們要怎麼修行呢？你要是覺得心中紛紛擾擾，那就去靜坐；要是覺得不想看書，懶得看書，看不進書，這個時候，你越是要去看書。這就叫「對癥下藥」。

我們一定要做到「因病而藥」。你這一會兒不是不想看書嗎？那你就強制地要求自己看書，時間久了，這個懶毛病就被治好了。什麼叫「我不想看書」？那不過是懶毛病犯了。這個時候「則且看書」，越不想看書就越要看書，這就是陽明告訴我們的看書秘訣。

以後，我們就可以拿這個教導來教育自家孩子，他們要是不愛看書，就把陽明的這把「尚方寶劍」拿出來：你看，聖明的陽明先生都教導我們，越是不想看書的時候越是要看書，一直看到再也沒有「不想看書」這個念頭生起，我們一定要把不想看書這一關給闖過去。

的確是這樣的，看書這個事不要由著自己的性子來。要是今天有半天時間不想看書，明天就會有大半天的時間不想看書，到了後天就會有一整天的時間不想看書。這純粹是自己縱容自己，自己由著自己，結果就是越來越懶，越來越不想看書。我們不能縱容自己，越不想看書，就越是要咬著牙堅持看，死不了人，慢慢地就能改掉不想看書的毛病。說實話，這個世界上就沒有人天生喜愛看書的，包括我本人也是如此。我愛看書都是我從小硬逼著自己看的，逼著逼著，最後我就喜歡看書了。

爲什麼大多數人不愛看書呢？因爲他沒有從書中讀出趣味來。但「趣味」二字不是那麼容易就能讀出來的，有時候三五年都得不著趣味。讀書十分枯燥，十分耗費腦筋，讀兩頁書簡直比爬山都累，包括腦神經、後背神經、前胸神經、胳膊上的神經在內的全身神經都疲憊，渾身酸痛。怎麼辦呢？就是逼著自己讀。等什麼時候讀出趣味了，你就手不釋卷了，那個時候讓你把書丟掉都不可能。我就是這樣的。自從我喜歡上讀書以後，我就整夜整夜地讀，捨不得放下書。大半夜的，確實很睏乏，眼睛都睜不開了，但是，正讀到精彩處呢，實在捨不得放下書，那就再看兩頁吧；兩頁看完了，還想再看兩頁；兩頁看完了，再看兩頁。這樣，三看兩看的，外面的公雞都叫了三遍了，我還沒睡覺。這樣整夜整夜地讀書，若說我不累、不困、不瞌睡，那都是騙人的，尤其那時候二十歲上下，正是想睡懶覺的年紀。那我爲什麼依然整夜整夜地讀書，讀到兩三點、三四點，甚至是通宵地讀？因爲我讀出趣味來了。

但是要讀出趣味沒那麼容易，不可能三兩天就能讀出來，快的也得三年，慢的就不好說了。最難過的關就是尚未讀出趣味，又不得不逼著自己讀書的階段。我們絕大多數人之所以寧願去打麻將、看電視劇、閑聊嘮嗑，就是不看書，其根本原因就在於他沒有過趣味關。等什麼時候咬牙堅持到讀出趣味了，所有的人都會

① 功夫：一般指身懷武術技能，同時也可指本領、做事花費的時間精力等。當指做事花費時間精力時，與工夫同義，故《傳習錄》中有時功夫與工夫混用，但《傳習錄》使用「功夫」一詞時，不僅指花費時間做事，也用於身心踐履、修行方面。

喜歡上讀書的。孟子對讀書的快樂曾有過一個比喻，「理義之悅我心，猶芻豢（chú huàn）之悅我口」（《孟子 •告子上》）[①]。「芻豢」指牛羊豬狗等牲畜。孟子的意思是，當你讀書讀懂了書裡的義理，讀出了其中的趣味，就相當於吃到了香噴噴的烤乳豬、烤牛羊等佳餚，美味可口至極！當代人不愛讀書，全部是因爲沒有讀出「烤乳豬」的味道。等你什麼時候從書裡讀出了「烤乳豬」的味道，那就不用別人催著你去讀書了，你自己就睡不著了。哪怕睡到半夜，你都會爬起來拿起書，趕緊讀上兩頁，嘗嘗美味的「烤乳豬」。不吃「烤乳豬」，這個晚上是睡不著覺的，心裡總是在念叨：今天怎麼沒吃「烤乳豬」呢？必須吃上兩口「烤乳豬」，今天纔能睡得著，也才能睡好覺。今天如此，明天、後天亦復如此。但最難的是，你必須在尚未嘗到「烤乳豬」味道的時候，在索然無味中苦苦堅持。你要是能堅持下來，過了這一關就好了。

但很可惜，我們這一代人的父母差不多都是從「文革」中經歷過來的，由於時代原因，他們無法接受正常的教育，基本上都沒有多少文化和知識。他們沒有在我們的幼兒時期幫助我們培養出讀書的興趣，沒有讓我們在幼兒時期就品嚐到書中的「烤乳豬」的味道，因此，我們從小就不愛讀書。要不是因爲有考試逼迫著，我們連多看一頁書都不願意。幾乎所有人都把讀書當成了應付考試的手段，這就給我們留下了「讀書等於痛苦」的深刻記憶。大學畢業的第一件事情就是扔掉所有的書，再也不想看第二眼了。再加上改革開放後，受西方文化的影響，整個社會逐漸形成了一切向錢看、注重吃喝玩樂的風氣，從此以後，我們只看垃圾文章、雞湯文章，一看就是三十年，一直看到了五六十歲，一輩子就這麼過去了。所以，我們這個時代是中國歷史上最不愛讀書的時代。

現在，我們又有機會重新接觸聖學、學習聖學了，那麼我們既然學習陽明，就應該學習他的讀書之法。陽明的讀書之法非常簡單直接，沒有一點兒拐彎抹角。你不是不想讀書嗎？那就往死裡讀，一直讀到書中有「烤乳豬」的味道出來爲止。這就叫「應病與藥」，越是哪個地方有病，越是要治哪個地方的病。

【一八】

「處朋友，務相下，則得益，相上則損。」

「相下」：降低身段，互相謙讓。「相上」：互不謙讓，相互攀比。

這句話的字面意思是，當我們跟朋友相處的時候，一定要虛懷若谷，降低身段，讓自己始終處在低位，這樣我們就得益。如果兩個人相互攀比，我們就會特別累，就會受損。

讓自己始終處在低位是什麼意思呢？就是把自己變成一個學習型、吸收型的人，不斷吸收朋友的優點，不斷學習朋友的長處。這樣相處的朋友越多，我們的見識就越廣博，知識就越豐富。而且由於我們處在低位，按照「水往低處流」的規律，周圍的力量、能量都向我們這裡流，這樣處的朋友越多，我們就越有一種充電感、充實感，而不是消耗感。但如果朋友之間相互攀比，比如有的人攀比看誰穿的衣服高檔，有的人攀比看誰長得漂亮，有的人攀比看誰的地位高，等等，就會感到特別累，因爲這種朋友關係屬於消耗型、支出型，就是向外耗費精氣神，支出好心情，而不是積攢型、吸收型。

儒家講的道理好像都很簡單，但其實大道就孕育於平常的言談舉止、待人接物之中。這貌似是一件小事，但實際上並非小事。這裡面暗含著一個自我還是無我的問題。衹有無我的人才會「相下」，而自我強大的人一定會「相上」，「相上」是自我的特性。絕大多數人都是生活在自我中的，因此，會有意無意地相互攀比。衹有遵循聖學的人，衹有踐行聖學的人，自我纔會越來越淡，也才會自覺地「相下」，而不是「相上」，即使把自己放在很低的位置上，也不會覺得有什麼不妥。越無我，就越「相下」；越「相下」，就越無我：這是一個

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 261 頁。

良性循環。人是不可能沒有朋友的，我們衹要出門就會交朋友。從我們懂事開始，一直到臨死前，我們一輩子都處在與形形色色的人的交往之中。那麼，如何與朋友相處，這直接關乎我們這一生如何過好的問題。它是一輩子的事，這可不是小事，而是非常嚴肅的大事。

現在的人都不學習聖賢的教導，所以整個社會的風氣都是在強化自我，鼓吹自我，擁抱自我，肯定自我。現在的人到處都在相互攀比，就連夫妻之間、親兄弟之間、親姐妹之間都在明裡暗裡地攀比，把整個人生都導上了攀比之路。據說現在幼兒園裡才三四歲的孩子，其攀比之風就已經相當嚴重了。這都是從父母那裡承襲而來的，都是不良的家庭風氣影響了孩子，孩子就把這種歪風邪氣帶進了幼兒園。小學生就更不用說了，他們攀比得更厲害。攀比什麼呢？比如，攀比是你爸爸權力大還是我爸爸權力大，是你媽媽漂亮還是我媽媽漂亮，接送的汽車是「大眾」還是「寶馬」，……這種壞風氣非常要不得！那麼小的孩子怎麼就養成了這些壞習慣？這肯定是父母的問題，而且還不是一兩個父母如此，現在幾乎所有的父母都如此。

我們從三四歲就踏上了攀比之路，一直攀比到死。臨死了還要比一下誰的棺材板厚、誰的棺木材質好，是楠木做的，還是樟木做的，還是巴西木做的，……人都已經死了，還要攀比棺材板的材質，真是讓人無語。但他就是要攀比，活著的時候攀比，死了還要攀比，這就是凡夫。既然我們現在開始學習聖學，就要捨棄這種攀比，讓自己能夠保持「相下」的心態。但做到這點是很難的喲！短時間的「相下」還是比較容易的，但讓你始終保持「相下」，你試試就知道其中之難了，尤其當周圍的人向你投來鄙視的眼光的時候，你還能夠保持「相下」嗎？你的心態還能保持平和嗎？

我自己就有這樣一段體驗。我十三四歲的時候就會一些神通，並且隨著年齡增長，神通也在不斷地提高。到了十七八歲到二十一二歲的那幾年裡，是我神通最好的時候。好到什麼程度呢？可以達到「撥雲見日」的程度了，就是我站在地上，衹需做個劃開雲彩的手勢，天上的雲彩就會按照我的手勢左右分開。還有「完好如初」的神通，比如一個骨折的病人，我把手放在他骨折處，過上五到十分鐘以後，再去拍片子，結果顯示，原來骨折的位置已經恢復了。還有「遙控手錶」，就是可以讓一千人裡面六七成的機械式手錶，同時加快十分鐘，或者變慢十分鐘。這種效果是非常震撼的。

《西遊記》裡的孫悟空有定身法，我也會這個。在一個大廳裡，一千人坐在那裡，我首先跟眾人協商好，待會先定左腿，不要驚慌。說完我一揮手，並喊一聲「定!」場下就座的所有人，他們的左腿全部就像釘在地上一樣，或者有如幾百斤重的東西架在腿上一樣，絲毫不能動彈，衹有右腿可以活動自如。我一聲「解除!」他們的左腿就可以動了。「好，接下來，我們現在換成右腿，一二三，定!」果不其然，他們的左腿可以正常地活動，但右腿無法挪動。隨著一聲「解除」的指令，他們的腿都恢復了正常。可以看出，當時我的神通已經到了驚世駭俗的地步。因爲神通好，很自然我就有很多崇拜者，周圍整天都是鮮花和掌聲。

二十一二歲以後，我對神通不再感興趣了，就不玩神通了，開始回歸了正常人的生活。因爲我沒有謀生的技能傍身，掙不來錢，所以日子就過得緊緊巴巴。最落魄的時候，身上沒有一分錢，連坐公交車的錢都沒有。這種狀態持續了很多年。在這種情況下，我就時常遭受別人的白眼，遭受各種藐視的眼神或語氣，遭受別人各種揶揄，也就是處在人下人的狀態中。這個時候就看你的心態還能不能保持平和，如果能做到，那就無所謂了，如果做不到心態平和，內心的憤憤不平就冒出來了：我以前玩神通的時候，你還不知道在哪裡呢，在我面前耍大，看不起人，……所以，那個時候，有很多次，雖然我表面上很平靜，嘴上沒說什麼，但心裡面就是非常不服氣，什麼阿貓阿狗都敢在我面前耍大，都來藐視我！尤其是剛剛停止展示神通的那一段時間，可謂怨憤難平。後來慢慢地，意氣就平了，心態就平和了：瞧不起就瞧不起唄，沒什麼大不了的。也就是說，這中間是有一個過程的。

從我自己的人生成長歷程上就能看出來，主動「相下」收斂自己，主動懷纔不露，處在謙虛若谷的狀態，這說起來容易，做到是很難很難的！尤其是年輕人，年輕氣盛，往往受不了別人的白眼，受不了別人幾句風涼話。在這個情況下，你越是受不了，越是要忍受著，這就證明你的修養在不斷地提陞，你的人格正在昇華。

後來我學佛、學道的時候，也經常遇到這種現象。按道理，都已經成了修行人了，應該跟普通人不一樣才對。但你們不要把修行人看得有多麼高尚，修行人之間的相互攀比之風一點兒也不亞於俗人。以磕長頭爲例，我不止一次地聽到有的人很自豪地問旁邊的人：「你磕了多少長頭？」對方說：「這幾年事情比較多，我只磕了十萬個長頭。」他就很是驕傲地說：「我都磕了二十萬個了！」還有的問別人：「你念了多少遍六字大明咒？」對方說：「我念了十萬遍。」他很得意地說：「我都念了三十萬遍了！」從他的那個眼神、表情裡，就能看出他的自豪勁兒、得意勁兒。也就是，他們連修行也要相互攀比一番，這在整個修行界十分普遍。總是找自己的優點，跟別人的缺點去比較，在比較中獲得滿足感和虛榮感。世俗人如此，修行人同樣如此。而且有的人修行了一輩子，「相上」的毛病都沒有去掉。我就見過一個老修行人，他都修行了三十年了，還是如此。很多這樣的人，他們都從年輕修到鬍子都白了，依然在那裡炫耀。

我也親身經歷過很多次，有人一見到我就問：「你磕了多少長頭？你念了多少咒？」我衹要給他報個數字，他立即投來鄙視的眼神，並說道：「你不行，你不行，我都已經達到多少多少了！」還是在那裡攀比。修行與你磕多少長頭有關係嗎？修行就是數數嗎？但是，他就把修行降到了數數的層次，只講數量不講質量，這是修行人最大的毛病。修行人應該把所有的注意力放在質量上而不是數量上，磕了多少個長頭，衹能證明你是一個磕頭機器人。我磕了十萬個長頭，已經很愚癡了，你磕了二十萬個，衹能證明你比我更愚癡，證明不了別的什麼。但是，他居然把他的愚癡作爲一個東西來向別人炫耀！

【一九】

孟源[①]有自是好名之病，先生屢責之。一日，警責方已，一友自陳日來工夫請正。源從旁曰：「此方是尋著源舊時家當。」

先生曰：「爾病又發。」源色變，議擬欲有所辨。

先生曰：「爾病又發。」因喻之曰：「此是汝一生大病根！譬如方丈地內，種此一大樹，雨露之滋，土脈之力，只滋養得這個大根。四旁縱要種些嘉谷，上面被此樹葉遮覆，下面被此樹根盤結，如何生長得成？須用伐去此樹，纖根勿留，方可種植嘉種。不然，任汝耕耘培壅，衹是滋養得此根。」

孟源有自是好名之病，先生屢責之。一日，警責方已，一友自陳日來工夫請正。源從旁曰：「此方是尋著源舊時家當。」

「自是」：自以爲是、自大、自高、自戀。「好名」：愛追求名利、名聲。「家當」：此處借指本領、學識、修養。

此句意爲：孟源有自以爲是、自大、自高、自戀和好名求利的毛病，陽明先生多次斥責、教訓他。有一天，陽明先生剛剛教訓了他一頓，這時有一個人來向陽明先生陳述自己近日來做工夫的一些情況，並請求先生予以指正。但是還沒有等陽明開口，這個叫孟源的人就在旁邊插嘴說：「你說的這個現象我懂，我來告訴你怎麼回事吧。」

① 孟源，字伯生，安徽滁州人，王陽明的學生。（原註）

「此方是尋著源舊時家當」這句話我們現在看起來是很深奧的文言文，但這衹是唐、宋、元、明時期的日常用語、口語。它非常像禪宗的風格，估計孟源多少接觸了點禪宗，這時他就仿著禪師的口氣說話。「尋著源舊時家當」，意思就是達到了我以前的修行水平。

先生曰：「爾病又發。」源色變，議擬欲有所辨。

陽明在旁邊說道：「爾病又發。」什麼病呢？就是他的「自是好名」之病。字面意思是：「你的毛病又復發了？」言下之意是：「輪到你說話了嗎？我讓你說話了嗎？人家是來請問我還是請問你啊？人家是來問我的，你在旁邊插什麼嘴呀？」這就是不會當弟子，沒教養。先生在旁邊時，他讓你說話你再說話，在先生沒有讓你說話之時，不要插嘴。這個孟源就是典型的沒有教養的弟子，所以陽明先生就當面指正他的毛病。

「源色變」是什麼意思？就是他氣得臉色都變了。他不好當面頂撞先生，但是又不服先生的教導，就一個人在旁邊氣鼓鼓地繃著臉，這就叫「色變」。這就證明，孟源心中有梗。如果他心中沒梗，面對先生的批評，他此時的表情應該是心悅誠服：「太對了，感恩先生說出了我的病根！我剛纔怎麼一不小心老毛病又犯了，幸虧先生及時給我指出來了。」而不是「色變」。這是非常不好的現象，根本原因還是沒有教養。先生都指出了你的病根，你不僅不心悅誠服，反而咬著牙，繃著臉，氣鼓鼓。這是非常不好的！這種弟子無論跟隨先生多久，基本上不會有任何成就。這與跟隨先生多久沒有關係。爲什麼？他的心態沒有打開。皇冠瑜伽裡面有六字箴言——「開放、虔誠、接收」，但是孟源連第一個環節都沒有做到。他到陽明先生這裡是爲了尋求虛榮和被肯定的，而不是來尋求學問的。因爲先生名氣已經很大了，他希望在這樣的一個大儒面前被肯定。孟源親近大儒不是爲了學習聖學，而是爲了在大儒這裡顯擺一番，以獲得肯定。但沒想到，王陽明有點兒狂狷之氣，直接指出他的問題所在。注意，真正的大儒都有狂狷之氣，不僅僅王陽明如此。反過來說，沒有狂狷之氣的人是不可能成爲大儒的，他只會成爲世儒而非大儒。真正的大儒一定是硬骨頭。孟源就遇到了這樣的人。

陽明先生不僅不肯定他，反而多次教訓他，這一次又逮著了個機會教訓他，但是他心中不服氣。爲什麼不服氣？因爲他親近陽明先生的動機就是想獲得肯定，而不是來接受教訓的。在他的認知中，就沒有「教訓」這個詞。他是以尋求肯定之心親近陽明的。在歷史上，這樣的弟子特別多，隨處可見。不僅陽明遇到，二程、朱熹等都遇到過很多這樣的人。他們走近二程、朱熹等大儒，就是希望獲得一位大師級的人的肯定，以便到外面去顯擺一番：「朱夫子你們都認識吧？我昨天去拜訪他了，夫子誇我了，說我如何如何……」孟源走近陽明同樣是這個目的。但是他沒想到事與願違，他不但沒有獲得讚揚、肯定，反而還一次又一次地被批評，他的心氣是不平的，所以在那裡鐵青著臉。

「議擬欲有所辨」，就是他想抗辯，但是又沒敢說話，憋著一肚子氣。他幾次想頂撞先生，但是又強行嚥了回去。

先生曰：「爾病又發。」因喻之曰：「此是汝一生大病根！譬如方丈地內，種此一大樹，雨露之滋，土脈之力，只滋養得這個大根。四旁縱要種些嘉谷，上面被此樹葉遮覆，下面被此樹根盤結，如何生長得成？須用伐去此樹，纖根勿留，方可種植嘉種。不然，任汝耕耘培壅，衹是滋養得此根。」

這一段教導的風格非常像禪宗的禪師，但真正的禪師遇到這樣的弟子，應該是一棍子打過去才對，而不衹是說「爾病又發」。「因喻之曰」，所有的大儒都有溫和敦厚之風，循循然善誘人，陽明既然是一代大儒，當然也是這樣。但禪師可不是這樣，禪師要是遇到這樣的弟子，非把他打服不可：一棍子打過去，誰讓他毛病那麼多；如果他「欲有所辯」，又是一棍子打過去；再「欲有所辯」，又是一棍子打過去，……一直打到他的臉色由鐵青色轉爲和顏悅色爲止。

禪師真的是這樣做的，不是說著玩的，也不是象徵性地打你一下，那可是真打的，而且是沒頭沒腦地打。啪！一棍子打過去，掀開衣服一看，身上就是一道紫色的印痕。啪！又是一道印痕……一直打到你身上的習氣、毛病都去掉爲止。

我非常喜歡禪宗的這個棒喝。眾生的習氣毛病實在太多了，帶弟子就應該這樣，不這樣不行的。你們不知道你們身上的習氣有多重！但所有人都不承認自己身上有嚴重的習氣，最多承認自己身上習氣的百分之十，少有人對自己身上的習氣予以百分之百承認的。如果他說他自己身上的習氣衹有一成，事實上肯定有十成。每個人都嚴重地原諒自己，這叫「寬以待己，嚴以律人」。「嚴於律己，寬以待人」衹是個理想，事實上，幾乎所有的人都是「寬以待己，嚴以律人」。哪怕自己身上毛病一大堆，最多也只承認一點兒點——我身上好像有那麼點吧。其實，他身上的毛病都已經嚴重得不得了了。對於這樣的人，不棍棒伺候一番，他是改不了的。你好說好勸的根本沒用。如果勸有用，在兩千五百年前，地球上就沒有凡夫了，就都是聖人了，何須等到兩千五百年之後的今天？聖人都誕生了兩千五百年了，今天的我們不僅沒有距聖日近，反而是離聖日遠。這些聖人的良苦教導都在，但爲什麼這些良苦的教導在我們身上失效了？什麼原因？說到底，就是欠打，光講是沒用的。如果講有用，那王陽明早就把世間的人都度完了，釋迦牟尼早就把世間的人都度完了，孔子也早就把世間的人度完了，真是這樣，那就沒有我們後人什麼事了。

之所以世間人度不完，就是因爲單靠空口相勸是無效的。因此，禪宗不得已發明瞭棒喝的手段，歷史也證明果然有效。那一棍子打下去，頂得上你三天，甚至三年的苦口婆心。三年的苦口相勸都不管用，一棍子過去馬上就見效果。但是現在社會，你不能打弟子了。爲什麼當代出不了優秀的弟子？就是現在不能打了，一打他就跑了，你打不著了，他甚至要告你侵犯人權。

「因喻之曰：『此是汝一生大病根！譬如方丈地內，種此一大樹，雨露之滋，土脈之力，只滋養得這個大根。四旁縱要種些嘉谷，上面被此樹葉遮覆，下面被此樹根盤結，如何生長得成？須用伐去此樹，纖根勿留，方可種植嘉種。不然，任汝耕耘培壅，衹是滋養得此根。』」這個比喻非常貼切、中肯，而且字字句句滲透著陽明作爲一代大儒的溫良忠厚。什麼叫諄諄教誨？這就是啊！面對這種劣根性比較嚴重的弟子，越發能夠顯出這些大儒們的溫良恭儉之修養、諄諄教誨之仁心。

儘管陽明如此苦口婆心地諄諄教誨，但是我估計並沒有什麼效果。因爲查遍中國思想史，都沒有找到一個叫孟源的思想家或學者，這就證明這個孟源默默無聞一生。這也從側面說明，陽明先生並沒有把他調教出來，此條教導對孟源是失效的。如果陽明把他調教出來了，他一定會有相應的著作問世，有著作就一定會在歷史上留下一筆，那麼我們就一定能知道他。雖然孟源沒有被教導出來，但是通過此教導，也能反映出陽明的偉岸。

【二〇】

問：「後世著述之多，恐亦有亂正學？」

先生曰：「人心天理渾然，聖賢筆之書，如寫真傳神，不過示人以形狀大略，使之因此而討求其真耳；其精神意氣，言笑動止，固有所不能傳也。後世著述，是又將聖人所畫，摹仿謄寫，而妄自分析加增，以逞其技，其失真愈遠矣。」

問：「後世著述之多，恐亦有亂正學？」

先生曰：「人心天理渾然，聖賢筆之書，如寫真傳神，不過示人以形狀大略，使之因此而討求其真耳；其精神意氣，言笑動止，固有所不能傳也。」

有人問，後世著述這麼多，恐怕也有亂於正學吧？陽明先生就開始回答了，陽明回答的話都是經驗之談，祇有學富五車且明心見性的人，才能夠講出這樣的話來。所有聖人都不可能把他的所見所聞和盤托出，聖人竭盡所能講出來、寫出來的，無非就是一個「形狀大略」，想把所見所聞完完全全通過語言文字表達出來是不可能的，因爲書不盡言、言不盡意。這不是他們不想說，而是語言和文字的先天局限性造成的。語言文字從誕生的那一天起，就帶著嚴重的局限性。因此，除非你不使用語言文字，祇要使用語言文字，你就必然受語言文字的局限，結果就是書不盡言、言不盡意。「其精神意氣，言笑動止，固有所不能傳也」就是書不盡言、言不盡意。那麼，「言」盡不了的那一部分「意」，是不是就不能傳了呢？可以傳。怎麼傳呢？通過師徒之間以心傳心的心傳來傳。

「後世著述，是又將聖人所畫，摹仿謄寫，而妄自分析加增，以逞其技，其失真愈遠矣。」

什麼叫「以逞其技」呢？就是顯得自己很有能耐，顯得自己很聰明。結果卻是「其失真愈遠矣」，更加遠離了真相。的確如此，我讀了這麼多年的書，就有這種親身體會。我發現人間這麼多的書，其實都是在直接或間接地詮釋人類那幾位偉大的聖人的經典。你慢慢追溯，最後都能追溯到儒家、佛家、道家的經典中，其他的著作都是對這些經典的詮釋，或詮釋的再詮釋，或再詮釋的再詮釋，越說越遠。那麼到了第三、第四、第五次再詮釋，那距離聖人的真相就已經很遠很遠了。

我之前說過，讀書有一個規律，開始時是越讀越多，感覺到天下的書怎麼讀都讀不完。讀著讀著，慢慢地一些書就被淘汰了，就開始做減法了，就越讀越少了。讀到一定時候，就發現所有的書最終討論的只是有限的幾個問題，而這幾個問題都集中在爲數不多的幾部經典中，如《論語》《金剛經》《心經》《道德經》等。讀到最後，就剩下了這幾部經，發現祇需要讀這幾部經即可，別的書基本上都可以扔掉了。

我年輕的時候，床頭就沒有少於十本書的，這本書讀完了，或者是讀了一半，往那一放，下一本書撿起來接著讀。一晚上我能把那十幾本書輪著過一遍，第二天晚上再過一遍，第三天晚上又過一遍，就這樣讀。讀到一定時候，我發現它們所討論的問題都沒有超出《論語》《道德經》《金剛經》等儒佛道經典。既然出不了這幾本經典，我還不如直接讀經典，還經過你這道解釋幹什麼？說實話，我真不放心你這道解釋呢。「我眼本明，因師故瞎」，就是因爲多了你這道解釋，才給《論語》附著了一些不必要的顏色，給我們戴上了一副有色眼鏡。我還不如扔掉有色眼鏡，直接讀《論語》，不需要這樣那樣的解釋、詮釋和註解。因此，讀書讀到最後只剩下經典了，沒有別的書了。

歷史上，註解《論語》《大學》《中庸》《金剛經》《心經》《道德經》等經典的著作，可以說是車載斗量。這些註解也不能全部否定，有一些註解的確還是不錯的，可謂神來之筆。但是，這樣的書，在註解當中，沒有超過百分之一。剩下的百分之九十九的書，開始看看還有點兒意思，但真正看進去了，就發現漏洞百出，前後矛盾，膚淺錯亂，還不如直接看原文。

【二一】

問：「聖人應變不窮，莫亦是預先講求否？」

先生曰：「如何講求得許多？聖人之心如明鏡，祇是一個明，則隨感而應，無物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。若後世所講，卻是如此，是以與聖人之學大背。周公制禮作樂，以文天下，皆聖人所能爲，堯舜何不盡爲之，而待於周公？孔子刪述『六經』以詔萬世，亦聖人所能爲，周公何不先爲之，而有待於孔子？是知聖人遇此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事。然學者卻須先有個明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。」

曰：「然則所謂『沖漠無朕，而萬象森然已具』[①]者，其言何如？」

曰：「是說本自好，只不善看，亦便有病痛。」

問：「聖人應變不窮，莫亦是預先講求否？」

這個問題十分重要。意思就是：聖人能夠隨機應變以至於無窮，是不是因爲聖人預先都研究過了？預先在心裡面准備好了答案，准備好了腹稿，準備了一些意見和看法？

先生曰：「如何講求得許多？聖人之心如明鏡，衹是一個明，則隨感而應，無物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。」

「先生曰：『如何講求得許多？』」意思是，天下那麼多的事，如果每一件事都提前準備一份答案，這得準備多少答案，才能夠應付那些紛紛雜雜的事物呢？

「『聖人之心如明鏡，衹是一個明，則隨感而應，無物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。』」這裡陽明是拿鏡子比喻聖人。日常生活中，衹要我們往鏡子前一站，鏡子就照出了我們的樣子或形象。我們一旦遠離鏡子，鏡子裡面的我們就沒有了。這絕不是鏡子裡提前預留了我們的形象，等我們來的時候，就把預留的形象呈現出來，等我們走了以後，預留的形象就隱退。鏡子不做這樣的事，鏡子本身是無心（此處之「心」指後天的染污之心，「無心」即超越此後天染污之心，沒有絲毫污染，故曰「明」）的：在我們照鏡子之前，它裡面乾乾淨淨；等我們來了，鏡子就照出我們；等我們走了，鏡子裡又是空無一物。這叫「來則現，去則無」。

聖人的心就像鏡子一樣，事情來臨了，它在聖人心中就顯現出來；事情過去了，它在聖人心中也不留痕跡。這就叫「隨感而應」。因此，陽明用鏡子來比喻聖人，聖人無我無心，因無我、因無心，才能夠做到所有的事來了，全照顯出來，所有的事去了，全不留痕跡。如果聖人有個我、有個心，當事情走了，他還在心中執著於這個事情，殘留著這個事情。這樣，心裡面殘留的事一多，慢慢地就成了垃圾、雜念，他就會被這些事情拖垮、消耗、折磨。而聖人不會被事情折磨，尤其是不會被不好的事情折磨，更不會被不好的事情拖垮。

「若後世所講，卻是如此，是以與聖人之學大背。」

後世對聖人的無我無心不理解，就妄自揣測聖人，認爲所有的聖人都預先準備了很多方案、主意和觀點。其實不是這樣。這根本就是沒有理解聖人，是老百姓對聖人的一種揣測，根本不是聖人的真面目。

「周公制禮作樂，以文天下，皆聖人所能爲，堯舜何不盡爲之，而待於周公？孔子刪述『六經』以詔萬世，亦聖人所能爲，周公何不先爲之，而有待於孔子？」

此句釋義爲：周公制禮作樂，以教化天下，這是所有的聖人都能完成的事情。那爲什麼堯舜當初不做，而把這個任務留給周公來完成呢？孔子刪述「六經」流傳萬世，這件事情也是所有的聖人都能完成的，周公爲什麼不在孔子之前就完成此工作，而留待孔子來完成呢？

「是知聖人，遇此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事。然學者卻須先有個明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。」

---

① 語出《河南程氏遺書》。意爲天地渾然未分時，萬事萬物的理就已經在冥冥之中。（原註）
——此註解有誤，具體見正文分析。（編者注）

「『是知聖人，遇此時，方有此事。』」此句用我們現在的話說，就是與時俱進[①]。聖人是正好趕上了這個時機，需要做這個事，就把這個事做了。下一次，又出來一個聖人，又正好遇到了一些事需要做，聖人就把這些事做了。並沒有什麼事是預先安排好的，都是恰好遇上了，也就是我們常說的「適逢其時」，聖人就去做。事情做完了也就結束了。到了春秋時期，繁文益盛，在文化上需要一次變革，恰好孔子在世，他說：「這個事情就交給我來辦吧。」於是，孔子就去「刪詩書、定禮樂」，最終完美地完成了這個事情。

「『只怕鏡不明，不怕物來不能照。』」每個時代都有每個時代的問題，你之所以發現不了你這個時代的問題，是因爲你這個鏡子不明，也即你的智慧沒有彰顯出來。如果智慧彰顯出來了，你就會敏銳地發現你這個時代有這個時代需要完成的歷史使命。你完成你所處時代的歷史使命的前提，就是你得發現這個時代的歷史使命之所在，而想發現歷史使命的前提是你這個鏡子得明。

熊十力發現了他所在時代的時代問題，牟宗三發現了他所在時代的時代問題，如今我們又發現了我們這個時代的時代問題。能夠發現問題的前提是你得有明鏡。若沒有明鏡，即使天天被時代問題包圍，你也會視而不見，聽而不聞，懵懵懂懂地過完一生，你並不知道你所處的時代有什麼問題。其實，每個時代都有極其嚴重的、十分重要的問題，衹是這些問題都被別人發現了，你發現不了。

一個思想家，特別是一個中國的儒佛道這種聖賢式的思想家，人生的頭等大事，就是發現他所處時代的問題。先發現問題，下一步才是探索解決問題的辦法。就像陽明發現了他那個時代的問題，他也勇敢地承擔起瞭解決時代問題的重任。思想家不等於胡思亂想的人。人人都有思想，那爲什麼我們想了一輩子，滿腦子都是雜念妄念，而不能成爲思想家？因爲有思想不等於會思想，我們發現不了時代的問題，就證明我們不會思想。其實我們的腦子轉得比思想家還快，但是我們的腦子衹是瞎轉而已，並沒能轉出什麼結果來。思想家爲什麼能夠成爲思想家？就是因爲思想家能夠敏銳地發現他身邊的問題，發現他所處時代的問題，發現時代的癥結之所在。

打個比方，思想家就像高明的醫生一樣，他善於診病，無論疾病隱藏得多深，一號脈，他就診斷得清清楚楚，然後挑選大病、要病予以集中攻關，予以克治。因此，思想家能夠把這個時代大大小小所有的問題全部診斷得清清楚楚，然後應病與藥，這樣才能成爲一個真正意義上的思想家，才能夠立言、立功、立德。而我們普通人就像庸醫一樣，花了半天時間，卻診斷不清楚病人的病根在哪裡。人家本來患了心臟病，卻被我們誤診爲肝病。我們按照肝病的方案去治療，治療了半天才發現，人家的肝臟沒有任何問題。該治療的疾病，我們不去治療；沒有疾病的地方，我們卻誤認爲有病，還下大力氣治療。也就是說，我們診斷不清時代的問題，連第一個環節——發現問題都完成不了，我們不知道這個社會哪裡病變了，衹是亂診、亂治一氣。我們診出來的根本不符合事實，但我們卻努力說服自己，相信自己的診斷，之後治了半天，才發現我們所有的努力、所有的心血都白搭了。藥不對癥，自然白搭。太多的人都是在那裡七嘴八舌亂說，其實根本就搞不清楚我們這個時代病根在哪裡。任何時代都是這樣，我們這個時代也是這樣。能夠真正看清時代病症、癥結之所在的智者，是極少的。剩下的都是庸醫，根本找不到病源、病根，根本說不到點子上，都在那裡亂說一通。

「『講求事變，亦是照時事。』」「照時事」就是與時俱進，時時有一個智慧的鏡子，就像太陽一樣，懸在時代和社會的上空，也懸在自己的生活和人生的上空，照亮一切陰暗處。

「『然學者卻須先有個明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。』」這句話特別重要！

「學者」：儒家的學，既指學統，也指道統。因此，儒家的學者，既指學者，也指道者（修道之人）。因此千萬不要用現在的眼光來看「學者」二字。現在的學者，指的是躲在大學或書齋中，做紙面文章的人。而儒家傳統中的學者，指的是知行合一的學者，既有知又有行，不是只知不行，也不是只行不知。

---

① 與時俱進最早出自《易經》：「剛當位而應，與時行也。」「損益盈虛，與時偕行。」「益動而巽，日進無疆。天施地生，其益無方。凡益之道，與時偕行。」

「明」：指智慧，這個智慧是要通過做工夫才能得到的，不是憑空產生的，尤其是大智大慧，那一定是需要長期腳踏實地做知行合一工夫、聖賢工夫才能獲得的，而不是靠耍一點兒小聰明就能得來的。面對時代問題、生命問題、終極問題，小聰明就不好使了，非得有大智慧才可以。

但現在，我們在生活中遇到了問題，在人生中遇到了問題，不是往內找答案，不是往內用功，也即加強內在的致良知與明明德，加強內在的心性工夫，提陞內在的心智和境界，而是習慣性地使勁在外面找方法、找答案，到處求人，到處參加學習班、培訓班。我們現在已經成了方法萬能論者，成了不折不扣的方法之奴，對方法有著近乎變態的迷戀。認爲衹要參加了某個學習班，學到了某種方法，我們的相關問題就可以迎刃而解。其實不然。儒佛道一再提醒我們，衹有提陞心智，纔是解決一切問題的萬能鑰匙，也纔是真正的方法。孔子、孟子、老子、莊子、釋迦牟尼，不斷地通過經論教授我們如何提陞境界、提陞心智、提陞心性水平。只要我們的境界提陞了，心智提陞了，能力提陞了，所有的問題都將迎刃而解。

因爲陽明是孔孟之嫡傳、中華文明之正脈的捍衛者，因此，他一定會教導我們對內用功，加強致良知工夫、省察克治工夫，提陞心性水平。衹要是儒佛道的正統傳人，都會這麼教導。衹有現在的那些知識分子們才會引導我們向外學習這樣那樣的方法，而不去提陞內在的心智。現在整個社會瀰漫著方法萬能論的思想，這種風氣本身不僅十分有害，也催生了一大批騙子來教我們所謂的方法。實際上，這些方法都是偽方法，因爲太多太多的事情是沒有方法的，或者說「法無定法」。沒有一個固定的方法能幫我們解決情感問題、心靈問題、知識問題和社會問題等諸多問題，因爲這些問題都十分微妙而複雜。而且沒有任何一個僵死的、教條的、固定不變的方法能夠一用百年。這個世界上就沒有這樣的方法。說實在的，衹有愚昧的人才會相信方法萬能。請記住：凡是迷戀方法萬能論，到處掏錢去學習方法的，一定都是愚昧的人，聰明人永遠不會相信方法萬能論。

現在還有人兜售談戀愛的方法。連談戀愛也需要學習方法了，要是不學習方法都不會談戀愛了。真是五千年未有之奇聞！談戀愛還要方法？可見，有些人的智商已經墮落到跟動物差不多的水平了。動物談戀愛都不需要學習方法，人類談戀愛居然需要去學習方法，簡直荒誕至極！我就在想，如果一個人用他在所謂的「戀愛學習班」上或者別的什麼學習班上學到的方法談成了戀愛，這件事本身比談不成戀愛還要悲哀。談戀愛這麼一個涉及複雜情感的事情，你怎麼能夠用一個具體的方法就做成了呢？這是不可能的。但是居然還有人相信，還真的去學習談戀愛的方法，真是愚蠢之極！我們這個時代不知道怎麼回事，到處流行愚昧無知。所以我就很感嘆，我們真的需要學習陽明學，真的需要學習儒佛道等聖學，再不學習聖學，我們的智商就會墮落到連動物都不如的程度了。

談戀愛是人的天性，連原始人都會談戀愛，連大字不識的人都會談戀愛，而我們一些接受了一肚子教育的人，居然不知道怎麼談戀愛！智商嚴重退化，很是麻煩。這個問題需要所有的人去思考：爲什麼當今社會教育水平大幅提陞，大學遍地開花，而我們的智商卻在直線下降？我們整天在學習，但我們爲什麼越學越愚昧，而不是越學越有智慧？

所以，陽明這句話對我們來說十分重要——「學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。」無論世事如何變化多端，衹要我們擁有一顆智慧而清明的心，則足以應付所有的變遷，一點兒也不用擔心。

曰：「然則所謂『沖漠無朕，而萬象森然已具』者，其言何如？」

曰：「是說本自好，只不善看，亦便有病痛。」

「沖漠無朕」出自《莊子・內篇・應帝王》:「吾鄉示之以太沖莫勝，是殆見吾衡氣機也。……體盡無窮，而游無朕。」[①]後來程頤在《河南程氏遺書》卷十五有:「沖漠無朕，萬象森然已具，未應不是先，已應不是後。」[②]

張靖傑對「沖漠無朕，而萬象森然已具」的解釋是「天地渾然未分時，萬事萬物的理就已經在冥冥之中」。這個解釋是完全錯誤的。天地永遠都沒有渾然未分時，過去沒有，現在沒有，未來沒有，天地一直都分得很清楚——天是天，地是地。此外，萬事萬物的理一直都是粲（càn）然於天下的，故此處「冥冥」用法是錯誤的，應爲「明明」。用「冥冥」，好像是說「理」藏在了一個看不見的地方。

什麼叫「沖漠無朕」？「沖漠」：一種茫茫蕩蕩、無邊無涯、無窮無盡、無內無外的境界。「朕」：我。「無朕」即無我。在「沖漠」境界中是無我的，因此叫「沖漠無朕」。「沖漠無朕」就是處在佛的境界中，處在聖人的境界中，處在與天地渾然一體、與天地化爲一體的狀態中。其實就是我們的無相光明不斷地變大，大到最後，「其大無外，其小無內」，對內化身心，對外化萬物。此時「萬象森然已具」（「森然」意爲茂密貌、豐厚貌），意思是此時萬物（包括內在的身心和外在的日月山河，或曰包括主體世界和客體世界）同時呈現在這個茫茫蕩蕩、無窮無盡的光明世界中。但這種呈現是一種影像式呈現，不是實體式呈現。就是「萬象」像顯現在鏡子中一樣，呈現在無相光明之中，有點兒類似於電影、電視，衹是電影、電視裡面的影像是在有相光裡呈現出來的，而森然的萬像是在無相光裡呈現出來的。無相光裡呈現出來的萬事萬物，以及萬事萬物的內涵，是存在真理，是本體世界的真相。有相光裡呈現出來的影像，是形構真理，是現象世界的真相。

「沖漠無朕，而萬象森然已具」就是佛家所謂的法界。這個總的法界又細分爲十個法界，即四聖法界和六凡法界。四聖法界就是：佛法界、菩薩法界、辟支佛（獨覺佛）法界、羅漢法界。六凡法界就是六道，從高往低說就是：天人法界（道）、阿修羅法界（道）、人法界（道）、畜生法界（道）、餓鬼法界（道）和地獄法界（道）。十法界有一個共同的特點，它們都有主體世界和客體世界。就拿人法界來說，人的精神世界想的東西，是主體世界的事物，而外在的日月山河是客體世界的事物。這是人法界中的主體世界與客體世界。除了人法界之外，其他九法界也都有主體世界和客體世界。主體世界和客體世界合在一起，就構成了一界。佛家總共就是十界，也即十個法界。十法界都是從無相光中呈現出來的影像式存在，若是把總的法界比喻爲一面超級鏡子，這十界都是從這個超級鏡子裡面呈現出來的海市蜃樓。這裡需要說明一下的是，佛法界的主體世界和客體世界比較特殊，我們稱之爲絕對主體和絕對客體。絕對主體和絕對客體是一非二，此時再分主體和客體已經沒有意義了，因此我們統稱其爲絕對主體，絕對主體裡同時含絕對主體和絕對客體。

無巧不巧，我們中國的古人跟釋迦牟尼所看到的世界是一樣的，只不過用詞不同。中國古人使用的「沖漠無朕」就是佛家的「法界」，「萬象森然已具」就是佛家所說的十法界呈現的樣子。就是在茫茫蕩蕩、無窮無盡的光明世界中，萬物（包括主體世界和客體世界）同時呈現在這個無我的光明世界中。但這種呈現是一種影像式呈現，呈現的是存在真理。

西方也講存在，但是西方在近現代才發現除了形構真理之外，還有另外一種看世界的角度，這個角度叫存在式角度，又叫存在主義。由此，誕生了一種存在主義思潮。

西方存在主義的實際創始人是哲學家薩特（1905—1980）。在他之後，研究存在主義哲學的代表人物，是著名心理學家馬斯洛（1908—1970），他的心理學就叫存在主義心理學[③]。知道馬斯洛的人可能不多，知道存在主義心理學的人也不多，一般人知道最多的是他的需要層次理論[④]。現在很多人將他的需要層次理論廣泛應

① 方勇譯註:《莊子》，中華書局 2010 年版，第 128、131 頁。
② 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，中華書局 1981 年版，第 153 頁。
③ 存在主義心理學（existentialism），泛指以存在主義哲學爲基礎的西方心理學流派。
④ 需要層次理論：由美國心理學家亞伯拉罕・馬斯洛創立。他根據各種需要的不同程度，把人的需要分成若干層次：（1）生理需要。這是人的最基本的需要，包括食物、氧氣，水、睡眠、性慾、活動力。（2）安全需要。包括安全感、穩定性、秩序，在自己環境中的人身安全。（3）歸屬和愛的需要。

用於企業管理、行政管理各個方面。其實需要層次理論並不是馬斯洛最重要的思想，衹能說是他重要思想的有機組成部分。他真正重要的思想是，他從存在主義角度來解釋心理學和看待社會之人。因此，西方存在主義的代表人物有兩位，一個是薩特，一個是馬斯洛，其他存在主義哲學家也有很多，但都不太重要，代表人物就他們兩人。

我仔細研究過薩特的存在主義哲學和馬斯洛的存在主義心理學，但從這兩個人的代表作中能夠明顯地看出他們對存在的理解是十分狹隘、膚淺、幼稚的。他們唯一的貢獻就是在西方所有的思想家、學者都淪陷在形構主義真理的情況下，能夠另闢蹊徑，從存在的角度來理解自己、理解文明、理解一切，這是他們的偉大之處。但是他們的理解並不深刻，衹能算是起步的水平。他們並不知道，東方的聖賢們，如孔孟、老莊、佛陀等，早在兩千五百年前就已經是存在主義的頂級大師，就已經用先驗智慧照亮了整個存在世界。注意我的措辭，我說的是「整個」。只不過當時他們沒有用「整個」這個詞彙，而是用「至善」「圓滿」等來形容——儒家用「至善」，佛家用「圓滿」。這用現在的話說就叫「極致」「全部」。也就是他們用先驗智慧照亮了全部的存在世界。這個「全部」既包括主體世界，即我們內在的心靈世界，也包括客體世界，即外在的日月山河。儒佛道所有的思想體系、義理體系全部建立在存在主義之上。也就是說真正的存在主義在我們東方（尤其在中國），而且已經達到了圓滿至善的程度。

西方的存在主義以薩特和馬斯洛爲代表，目前還處於非常初級的階段。第一，從時間上講，薩特和馬斯洛都是 20 世紀的人，他們的思想誕生之時，距離現在也就是幾十年的時間，故西方存在主義產生的時間太短暫。第二，從他們的著作上看，西方存在主義尚處在最入門、最幼稚、最膚淺的狀態，連儒家的《三字經》和佛家小乘的最低級水平都沒達到。佛家思想已經推進、成熟、發展到了金剛乘的階段，但是西方存在主義還沒有達到小乘佛教的入門水平，就是連佛家的最低的四聖諦[①]、十二因緣[②]的水平都沒有達到，連佛家的三法印[③]都沒有達到，它們距離三法印還遠得很！西方的存在主義估計再發展一千年，才有可能達到佛家小乘水平；估計再發展兩千年，才有可能達到《三字經》的水平。千萬別小看《三字經》，它也屬於東方的存在主義著作。

不知道怎麼回事，中國的思想家、哲學家特別崇拜薩特的存在主義哲學和馬斯洛的存在主義心理學。最近一百年來，我們中國的學者問題百出，而且每一個問題都十分嚴重。佛家、道家、儒家都是圓滿至善的存在主義，我們丟棄了自己最成熟、圓滿而極致的存在主義，轉而去崇拜人家最低級、最入門、最幼稚、最粗糙的存在主義哲學，特別崇拜薩特，特別崇拜馬斯洛，而且崇拜得熱淚盈眶。

薩特費了好大力氣，終於看到了空性的一點兒邊，不過他稱其爲「虛無」。於是他寫了一本書《存在與虛無》。《存在與虛無》之難懂難到什麼程度呢？我幾乎可以肯定連薩特本人都不知道他在寫什麼。你不知道他的《存在與虛無》有多複雜。什麼叫「虛無」？其實也就是佛家所說的空性，儒家所說的「無聲無臭」。《心經》裡的一句「不生不滅，不垢不淨，不增不減」，王陽明的一句「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」就把空性說完了、講透了，而他居然用那麼厚的書在那裡繞來繞去，卻連「空性」的邊都沒摸著。但你不知道現在中國人對《存在與虛無》有多麼崇拜。我們去追求一本永遠讀不懂的書，將其奉爲至高無上的經典，卻把我們自己的「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」拋到一邊。

包括與別人交際的社會需要，如情感、交接欲和自居作用等。（4）尊重需要。包括自尊、自重、威信和成功。（5）自我實現需要。包括實現自己的潛能，充分發揮自己的能力。馬斯洛認爲，以上這五種需要是按上述次序依次滿足的，衹有當較低層次的需要得到滿足後，才有可能滿足較高層次的需要。（宋書文主編《心理學詞典》，廣西人民出版社 1984 版，第 283 頁。）

① 「四聖諦」：苦、集、滅、道四諦。

② 「十二因緣緣起」：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。

③ 「三法印」：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。

現在那些博士、碩士們整天都在研究存在主義哲學。2018 年，我去北京參加第二十四屆世界哲學大會。十個人中有九個都以引用薩特的話爲時尚。如果在你的論文中超過三個自然段不引用薩特的《存在與虛無》，那你就落伍了。總之很多人都在引用薩特的話，一開始，我真被這些人唬住了，我以爲他們真的懂《存在與虛無》。我想他們如果不懂爲什麼要引用呢？哪有學者引用自己不懂的話呢？但我真的是以「君子」之心度「小人」之腹了。後來我纔發現，幾乎所有的人都在引用他們自己不懂的話。就是因爲不懂，他們才引用這些貌似高深、其實什麼都沒有說清楚的話，裝作自己懂了。他們先把自己唬住，然後再去唬別人。我還真被唬得一愣一愣的，好高深啊！爲什麼？因爲不懂，所以才高深。我就感覺到整個哲學大會，人人都有一件「皇帝的新衣」，所有人都在說著自己不懂的話，所有人都在發表著自己不懂的言論，所有人都在引用著自己從來沒搞明白的名人金句。整個世界哲學大會，儼然就是一場「皇帝的新衣新品發佈會」，哲學家們就穿著自己設計的新衣在那裡走秀！很是悲哀。這個世界真如佛所說，到處都是夢，到處都是幻，到處都是泡，到處都是影。

再回到《傳習錄》中來。有人問陽明先生「沖漠無朕，萬象森然已具」這個境界怎樣？「曰：『是說本自好，只不善看，亦便有病痛。』」意思是：這個說法本來是很好的，但如果你不善於理解，不善於洞察，也是會出問題的。陽明並沒有說這個病痛在哪裡，衹是警示我們，如果理解得不當，我們說不定就會中毒。引申義就是這句話的境界太高，是佛的境界，是聖人的境界，一般人理解不了。

【二二】

「義理無定在，無窮盡。吾與子言，不可以少有所得，而遂謂止此也。再言之十年、二十年、五十年，未有止也。」

他日又曰：「聖如堯舜，然堯舜之上善無盡；惡如桀紂，然桀紂之下惡無盡。使桀紂未死，惡寧止此乎？使善有盡時，文王何以『望道而未之見』[①]？」

「義理無定在，無窮盡。吾與子言，不可以少有所得，而遂謂止此也。再言之十年、二十年、五十年，未有止也。」

此處的「義理」當心性講。王陽明這幾句話是對的，真正明心見性的人，你衹要給他一個話頭，他就可以一直說下去。佛陀說了四十九年的法，但那也衹是個開始，並沒有結束。因爲聖賢的心性是無窮無盡的，他衹要打開了心性，也就打開了他的無盡藏。無盡藏就是如來藏，如來藏就是無盡藏。爲什麼叫「無盡藏」？就是心性無窮無盡、無休無止、無始無終。因此聖賢可以一直說下去。

「『義理無定在，無窮盡。吾與子言，不可以少有所得，而遂謂止此也。』」王陽明是明心見性的人，所以他可以說出這樣的話：心性無窮無盡、無休無止、無始無終，你們不要以爲我所說的都是終極評論，不是的，那都衹是我臨時性的評論。你們不要簡單地下結論，說我就止步於這些地方了，其實我還可以進一步地說、再進一步地說，一直說下去，沒有什麼盡頭。不獨王陽明如此，儒佛道所有的聖人皆如此。至少從理論上講，佛陀的境界是永遠說不完的，孔子的境界也是永遠說不完的。不是佛陀和孔子本人說不完，而是佛陀和孔子的生命中的心性永遠說不完，因爲它「其大無外，其小無內」，它空間上無邊、時間上無始無終。整個宇宙都衹是它的一部分。就是我們現在看到的整個宇宙，衹是心性所展現出來的一小部分，就已經如此豐富而深奧，而它未展現出來的，比我們現在已經看到的宇宙還要豐富一萬倍、十萬倍、百萬倍、千萬倍。心性已經展示出來的這一小部分，我們尚且說之不能窮盡，那麼心性還沒有展現出來的部分，更是說之不能窮盡。

---

① 語出《孟子・離婁下》。意爲文王渴求大道，道已至而如未見。（原註）
——此註解有誤，具體見正文分析。（編者注）

我王陽明是真真切切地看到了那個無窮無盡的心性世界，也就是本體世界、道的世界、生命的世界、先驗的世界、存在真理的世界，因爲無窮無盡，所以「再言之十年、二十年、五十年，未有止也」。衹有明心見性的人才能說出這樣的話。

他日又曰：「聖如堯舜，然堯舜之上善無盡；惡如桀紂，然桀紂之下惡無盡。使桀紂未死，惡寧止此乎？使善有盡時，文王何以『望道而未之見』？」

文王是一位聖人，他和孔子、王陽明一樣，看到了心性（天道、天理）之無窮無盡的一面，因此，他就感嘆曰「望道而未之見」。意思是：「哎喲，這個道如此的浩瀚，怎麼看不到頭，看不到尾呀！」這並不是說他沒有見道，而是說他見到了道中的無窮無盡的內涵，這恰恰說明他見道了。「見到天道」和「見到天道中的無窮無盡」是同義詞。凡是見到天道的人，他一定會第一眼就看到了天道中的無窮無盡、無始無終、無內無外的特性。而文王正好看到了，於是就發了一個感嘆：「望道而未之見！」

張靖傑給「望道而未之見」做了一個腳註，把它理解成了「文王沒有看見天道，他衹是在渴求大道」。這意思完全弄反了。「望道而未之見」這句話出自《孟子・離婁下》[①]，又被王陽明引用，以佐證他所說的話，也就是佐證「義理無定在，無窮盡。吾與子言，不可以少有所得，而遂謂止此也」這句話。

王陽明還提及「善無盡」「惡無盡」，「善無盡」「惡無盡」的前提是心性無盡。心性無盡不是儒者的獨家發現，而是包括儒佛道在內的整個東方文明的一個共見。佛家也反覆強調佛性無窮無盡，無始無終。道家也說道無窮無盡，無始無終。老子在《道德經》裡，一再用不同的語言從不同的角度形容道的這一特徵：在空間上無邊，在時間上無窮，「其大無外，其小無內」，無形又無相。

這裡王陽明是從儒家的角度，來闡述道（天道、心性）的無窮無盡、無邊無際的。但他是從善惡的角度來闡述的，因爲儒家的修學之道是善之道，儒者的特點是三句不離善。一說善，必然涉及善的對立面——惡。故王陽明說善無盡，惡也無盡。善無盡、惡無盡的意思是善以無窮盡的形式呈現出來，惡也以無窮盡的形式呈現出來。你永遠不可能知道下一步惡會以什麼樣的形式呈現，同理，你也永遠不可能知道下一步善會以什麼樣的方式呈現：善、惡或許都會以聞所未聞、見所未見的方式呈現。也就是說，善呈現的方式是無窮盡的，惡呈現的方式也是無窮盡的。但是不用怕這個「無窮盡」，爲什麼？因爲我們有個「明」在，所以不怕。「明」即良知，我們的良知就像照妖鏡一樣，無論善惡如何千變萬化，衹要它來到這個鏡子面前，當下立判！也即善歸善位、惡歸惡位，善現善形、惡現惡形，各自現出自己的本來面目。這就是儒者的基本觀念。

【二三】

問：「靜時亦覺意思好，才遇事便不同。如何？」

先生曰：「是徒知靜養，而不用克己工夫也。如此，臨事便要傾倒。人須在事上磨，方立得住，方能『靜亦定，動亦定』[②]。」

問：「靜時亦覺意思好，才遇事便不同。如何？」

這是陸澄問陽明先生的問題，但省去了「陸澄」二字，直接來了個「問」。我們每個人都曾遇到過陸澄這樣的問題。一個人靜靜地坐在那裡，整個身心也處在放鬆中，感覺挺不錯：善惡、是非、對錯，都分得清清楚楚、明明白白；聖賢的各種教導都能在腦子裡一一呈現，一一分明，一一理解，不管是回憶《心經》，還是

① 語出《孟子・離婁下》：「文王視民如傷，望道而未之見。」（楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 192 頁。）

② 程顥《定性書》：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無內外，無將迎。」將迎，指刻意地思慮。（原註）

回憶《論語》，無論回憶到哪裡都能理解。但一旦遇到事情，之前學的那些道理、法則，那些聖人的警句、規勸，一律都不見了，尤其當自己處在極端的情緒狀態下，更是將之前所有的修養、知識、教導都拋到爪哇國去了，任憑情緒指揮著自己，做出各種衝動的事，說出各種衝動的話。等情緒過了後，就深感自責而後悔：「哎呀！我根本不像一個聖賢弟子，我怎麼連個凡夫都不如？我怎麼能做出那麼愚蠢而不合聖賢教導的事呢？我怎麼說了那麼多愚蠢的話呢？」

看來，的確是「德」不孤，必有「鄰」啊！不止我們是這樣，在五百年前，就有一個叫陸澄的人跟我們一樣。平時沒遇到事情的時候，那個道理他都明白；一旦遇到事情了，立即「便不同」了。至於怎麼個不同法，你們應該都深有體會，因爲你們經常幹著「便不同」的事情。「便不同」其中的味道，你們就慢慢去品吧。「如何？」陸澄就拿這個問題來問先生，怎麼辦呢？

先生曰：「是徒知靜養，而不用克己工夫也。如此，臨事便要傾倒。人須在事上磨，方立得住，方能『靜亦定，動亦定』。」

「先生曰：『是徒知靜養，而不用克己工夫也。如此，臨事便要傾倒。』」這都是因爲你克己工夫不到家、不過硬，以致一遇到事情，就顛倒錯亂。如何解決這個問題呢？這就引出了王陽明的一句金句——「『人須在事上磨，方立得住，方能「靜亦定，動亦定」。』」

「須在事上磨」或曰「事上磨」，是王陽明的一個重要觀點。凡是講陽明心學的一定會重點講說這個觀點。所謂「事上磨」，就是要經歷一些事情，要在事情上立得住，要經得起事物的考驗，特別是要在大風大浪、大是大非、大起大落的事情上多經歷一些，經歷得多了，自然臨事不亂，自然在各種極端狀態下依然不失超越之心、覺醒之心、覺知之心。

其實，我們平時都還挺好的，但一遇到事情就不行了，就手足無措，身心錯亂，被情緒掌控著走，根本原因在於我們從小沒有養成在大風大浪中歷練，以及在大風大浪中保持覺知的習慣。越是大風大浪，我們越是失去覺知、失去覺醒、失去超越，也就是失去聖賢、良知這一面鏡子，因而出現一臨事就手足無措、言行顛倒的局面。

空口說「臨事不亂」是沒用的，即使說上一萬遍，一臨事你還是會亂。衹有一個辦法能夠做到臨事不亂，就是經常在「事上磨」，而且是刻意地把自己放置在大是大非的事情上磨，多磨一磨就好了。這也就是我之前反覆強調的「此時正是修行時」。「此時正是修行時」的意思是，無論我們遭遇什麼，都要不失正念、不失覺醒、不失反省、不失覺知。它是一種長期養成的習慣，不是三兩天就能養成的，不是一蹴而就的。最好從小就養成這樣的童子功，一旦養成，你將一生受益無窮。童子功就是要從小養起，越往後，那個意思就越是差了點，習氣就佔上風，覺知就會守不住，就越難養成習慣。

儒家是非常平實簡易的，這是它的特點。儒家是緊扣著生活而致良知，緊扣著日常五倫而致良知。王陽明講的都是我們每個人在現實中會遭遇到的事情，他就在這些事情上給予指點和開示。「事上磨」是一個開示，緊接著還有一個很重要的概念叫「靜亦定，動亦定」。

何謂「動亦定，靜亦定」？它出自程顥的《答橫渠張子厚先生書》（又稱《定性書》），全句爲：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將（qiāng）迎，無內外。」[①]「無」：不分。「將」：意爲請求，如「將進酒」。「將迎」：待人接物，迎來送往。「無將迎，無內外」：就是不管你在待人接物，還是在迎來送往中，該定則定——如果沒有定，就算沒有迎來送往，你也不會處在定中；如果得定了，即使你整天迎來送往，忙忙碌碌，也絲毫不妨礙你的定。

① 《河南程氏文集》卷第二《明道先生文二》，載〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，中華書局 1981 年版，第 460 頁。

「動亦定，靜亦定」就是動、靜皆可定。此「定」即《大學》所說的「知止而後有定」之「定」。如果一個人真正「知止」了，能夠時刻守持聖賢之教導，那麼無論他走到哪裡，其身心中都有一種難得的定力和超脫，這個定力和超脫就是「動亦定，靜亦定」。所有的聖賢身上都散發著這種超脫而清靜的定力，它能給你一種很安靜的感覺，而且這種安靜的氣氛還能感染別人。如果我們有幸來到陽明身邊，無論我們的身心有多麼嘈雜、混亂，衹要來到他身邊，哪怕不說話，衹是跟他相處一會兒，我們就會被他身上散發出來的那種清靜和安定的氣氛感染，而逐漸變得清靜而安定。不僅陽明如此，包括儒家、佛家、道家在內的所有聖人身上都散發著這樣一種靜定之氣。這種靜定之氣與他的身體是處在安靜狀態，還是處於運動狀態沒有任何關係。這就叫「動亦定，靜亦定，無將迎，無內外」。

一個真正得了定的人，不僅在靜靜地安坐時能夠定住，在忙碌地做事時也在定中。這個「定」是廣義的定，不是狹義的定。狹義的定叫「禪定」，廣義的定叫「知止而後有定」。儒家的定是廣義的定，是守住良知而自然得定的定。故儒家的道德覺醒自然含定，它與你的身體此時此刻是在靜坐、在走路、在駕車，還是在做其他什麼事，都沒有任何關係。我們也可以以此來判斷誰是真聖賢。真聖賢身上一定散發著一種如泰山般穩定的定力。無論他在幹什麼，他的身上都時刻散發著這樣一種定力，這是永遠裝不出來的。如果這個人身上沒有散發著這樣的定力，那證明他就不是聖賢。聖賢一定散發著這樣的定力，他說話、做事時散發出這種定力，他靜靜地坐著時也散發出這種定力。這就是程顥對定的理解，他完全緊扣孔孟聖學之意，確實理解了《大學》裡「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」之精髓。這個理解十分具有啟發性。

若是理解了「四書五經」，一開口就在道上；若是不理解「四書五經」，縱然寫上一萬字、十萬字，乃至一百萬字，你還是不理解。所以，理不理解，不在於字數的多少，而在於是否在道上。這是聖學的一個特點，不僅儒家如此，佛家、道家也是如此。如果我們真正理解了《心經》《金剛經》《道德經》，一開口就在道上；如果不理解，你註解的《心經》《金剛經》《道德經》即使再厚都沒用，而且你還越說越遠，越說越繳繞，越說越混亂。程顥一句「動亦定，靜亦定，無內外，無將迎」，就把《大學》的「知止而後有定，定而後能靜」的精髓和盤托出，直指靈魂，這就是真悟道之人該有的風采，一開口就在道上，一開口就能點住穴位、直達骨髓。

我們現在的學者都達不到這樣的洞察力和學力了，都是在外面轉，而且越轉越遠，越說越混亂，越說越顛倒。一本書寫得再厚也是沒有用的，書不是比較厚薄的，而是看這本書能不能揭露真理。不管揭示的是存在真理還是形構真理，總之，你的書必須佔據其中一個真理。沒有揭示真理的書衹是廢紙一堆，只會浪費大家的時間，毫無價值。

【二四】

問上達[①]工夫。

先生曰：「後儒教人，才涉精微，便謂『上達』未當學，且說『下學』。是分『下學』『上達』爲二也。夫目可得見，耳可得聞，口可得言，心可得思者，皆『下學』也；目不可得見，耳不可得聞，口不可得言，心不可得思者，『上達』也。如木之栽培灌溉，是『下學』也；至於日夜之所息，條達暢茂，乃是『上達』。人安能預其力哉？故凡可用功、可告語者皆『下學』，『上達』只在『下學』裡。凡聖人所說，雖極精微，俱是『下學』。學者只從『下學』裡用功，自然『上達』去，不必別尋個『上達』的工夫。」

① 《論語・憲問》：「子曰：『莫我知也夫！』子貢曰：『何爲其莫知子也？』子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！』」（原註）

問上達工夫。

這個問題問到了儒家的核心。儒家核心就是「下學而上達」。如果只有下學而不上達，那叫沉淪，那樣的儒者叫世儒。衹有「下學而上達」了，才能學達性天，才能成聖成賢，才能覺醒解脫，才能圓滿至善。因此，這個地方極爲重要。

先生曰：「後儒教人，才涉精微，便謂『上達』未當學，且說『下學』。是分『下學』『上達』爲二也。」

「後儒」：其實就是指朱熹，陽明不好意思直接說朱熹，因此用「後儒」來指代。

「『才涉精微，便謂「上達」未當學，且說「下學」。』」朱熹教導人說，你先不要急著學習「上達」，這還不是時候。爲什麼不能急著學「上達」呢？因爲你必須先做好「下學」工夫，等什麼時候做好了，再去做「上達」工夫也不遲。這是朱熹的基本理念、基本主張。所以，把「下學」和「上達」分成兩截的，就是我們偉大的思想家朱熹先生。朱熹一再強調，「下學」和「上達」是兩個東西，要先做好「下學」工夫，再去做「上達」工夫。

「『是分「下學」「上達」爲二也。』」王陽明直接否定了朱熹這個主張，認爲這個說法生硬地把「下學」和「上達」打成了兩截，分成了兩件事，這是不對的。

「夫目可得見，耳可得聞，口可得言，心可得思者，皆『下學』也；目不可得見，耳不可得聞，口不可得言，心不可得思者，『上達』也。」

這是王陽明對「下學」和「上達」所做的定義。凡是現象世界的、經驗世界的、感官所感知到的、有形的、後天的、形而下的、形構的事物，全部屬於「下學」的範疇；反之，凡是先天的、心性的、形而上的、先驗智慧的、本體世界的、存在真理所含的，通通屬於「上達」的範疇。衹有先把何謂「下學」和「上達」定義清楚了，才好繼續往下說。

「如木之栽培灌溉，是『下學』也；至於日夜之所息，條達暢茂，乃是『上達』。」

包括陽明在內的聖賢們，都是十分善於運用比喻的人。用一些善巧的比喻可以把深奧的問題深入淺出地教導給我們。這些比喻多數是善巧的，但個別比喻也有可能是不善巧的，不僅不善巧，反而成了畫蛇添足。陽明這裡的這個比喻就不善巧，以「木之栽培灌溉」比喻「下學」，又以「日夜之所息，條達暢茂」比喻「上達」，這容易讓人產生誤解。還不如直接說，我們紮實地做好現象世界的工作，比如說把經驗智慧學得很充實，把感官磨礪得很敏銳，這就叫「下學」；在做這些工作的同時，時刻保持著一顆超越的心，就是「上達」。

「人安能預其力哉？故凡可用功、可告語者皆『下學』，『上達』只在『下學』裡。」

這句話本身含義沒有錯，但極易讓人產生誤解。那些悟性不高的世儒們會把這句話誤解成王陽明鼓勵我們沉淪於情感關係之網羅中而不要自拔。

當無相光明呈現的時候，無相光明呈現到哪裡，哪裡所有的「下學」自然隱沒，「上達」自然呈現。也就是假惡醜自然消失，真善美自然呈現；後天的一切自然隱沒，先天的一切自然呈現；經驗世界的一切自然超越，先驗智慧的一切自然呈現。陽明這句話是一點兒也沒有錯的，可是乍聽上去好像是說先驗智慧就隱藏在經驗智慧中，從經驗智慧中自然就能找到先驗智慧。其實，應該是經驗智慧就像海水一樣退去，先驗智慧才能如礁石一樣呈現出來。那麼，經驗智慧的海水退去就叫超越，一旦超越，先驗智慧的礁石就會呈現，但海水還是海水，礁石還是礁石，不能說礁石就是海水，或者礁石混在海水中，不能這樣說。但是在常人的眼中，

貌似礁石隱藏於海水中，與海水混而爲一，這衹是一種貌似而已。實際上，海水就是海水，礁石就是礁石，它們是兩個完全不同的東西，必須是海水退去，礁石才能呈現。

王陽明這句話不夠善巧，極易讓後人產生誤會。好像在鼓勵我們跳進世俗中不要出來，沉淪得越深越好。爲什麼會產生這樣的誤解？因爲「上達」只存在於「下學」裡。既然如此，那你就在下學裡繼續沉淪，沉淪得越深，說不定你就「上達」了。事實並非如此。因爲沉淪只能是沉淪，它不等於「上達」。（至於如何實現「下學而上達」，前後文都有非常清晰透徹且全面的闡述，此處不再重複。）

「凡聖人所說，雖極精微，俱是『下學』。學者只從『下學』裡用功，自然『上達』去，不必別尋個『上達』的工夫。」

「『凡聖人所說，雖極精微，俱是「下學」。』」這個說法是正確的。因爲衹要聖人一說話，他就要受縛於後天，受縛於語言的局限性。凡是能說出來的，都不是道，都衹是指月的手指，而不是月亮本身。

「『學者只從「下學」裡用功，自然「下學」去，不必別尋個「上達」的工夫。』」這個說法是錯誤的。如果你不保持超越心、反省心、覺醒心、覺知心，你的「下學」只會變成無盡的沉淪和繳繞，根本不可能「上達」。而世儒之所以是世儒，就是因爲他們只在「下學」裡用功，而不知如何「上達」，不知如何翻上去，不知如何實現「學達性天」。因此，他們一輩子拘泥於文字章句之中，死在聖賢經典之內，而終成一碌碌無爲、滿身俗氣的俗人，衹是一個功利之徒、記誦之徒、沉淪之徒而已。所以，陽明這句話嚴重錯誤，因爲它與儒家的一貫宗旨嚴重相悖。

「下學」不會自然「上達」。衹有一種情況下能夠自然「上達」，那就是用功成熟以後，由「有爲上達」進入「無爲上達」。但進到「無爲上達」的前提是無相光呈現而且成熟了，也即良知已經達到很成熟的程度了。這個時候，你就可以不用刻意地時時保持超越心、覺醒心、省察心。而是把全部身心交給良知，讓良知來做主，你只管融入良知之中，良知就會自然、自發地去工作，而不是你刻意地去做工夫，你就可以休息去了。這個時候可以談「自然上達」。但這個時候你已經是大賢了，衹有大賢才能達到這個境界。普通人是要花半輩子甚至一輩子去做刻意的「上達」工夫的。如果不做刻意的「上達」工夫，心一鬆懈，你就掉到凡人中去了。所以，一刻都不能鬆懈。（後面第八十八條中的「必有事焉」，指的就是存養工夫不可須臾間斷，時刻不能鬆懈，連做夢都要睜隻眼睛。）

【二五】

「持志如心痛。一心在痛上，豈有工夫說閑話、管閑事？」

「『持志如心痛』」是個比喻。所有的聖賢都善用比喻，陽明也不例外。「持志」就是守志，「志」就是志向、宗旨，也就是陽明最愛說的「頭腦」。陽明常說，學者須先明頭腦，意思是你得知道你在學什麼，你得有個頭腦，沒有頭腦不行。

「『一心在痛上，豈有工夫說閑話、管閑事？』」持志就應該像心痛時那樣，全部心思都放在你的痛上，在那種情況下，你肯定沒有心情去說閑話、管閑事。

關於說閑話、管閑事，這個事情很有必要說一下。一個真正有志向的人，不管是志在儒，還是志在佛與道，如果真的立志了，他肯定會把所有的時間都用來學習、思考、體悟聖賢的教導。這個時候，他就會遠離生活瑣碎雜事，他的話自然就少了，自然就不會管閑事了，衹有那些必須辦理的事他才會去辦。總之，能簡

則簡，能讓則讓，能躲則躲，以保留更多的時間和精力用來學習、思考、體悟、感受聖賢之教導，這是一定的。

陽明在這裡說出了所有志在聖賢者的一個必有的現象。如果一個人還停留在說廢話、管閑事上，證明此人心中一定沒有立志，一定不懂得如何知止。一個懂知止的人、一個有頭腦的人、一個立了志的人，一定不會去說閑話、管閑事。別人找你說閑話，你都會告訴他：「你不要跟我說閑話，趕緊說正事，正事說完了，我還有更多的正事要辦，我要回家看書、打坐，做靜定工夫、省察克治工夫，我沒時間跟你說閑話。」因此一個立志聖賢者，首先需要改變生活習慣。

人以群分，物以類聚。因爲我們前半生愛說廢話，愛管閑事，故很自然地招惹了一群跟我們一樣愛說廢話、愛管閑事的人來到身邊。現在我們有機緣接觸聖學了，但我們身邊的人不知道，他們還把我們視爲當初那個愛說閑話、愛管閑事的人，因此，他們有閑話、有閑事就依然到我們這兒來糾纏不休。這個時候，我們就需要一個過程來改變這半輩子以來的生活習慣，要明確地、絕情地給對方一個原則，告訴對方：我現在學習聖學了，我要改變我的生活習慣，以後這一類事情就不要來跟我說了，我今天把丑話說在前頭，再跟我說這類事情，別怪我絕情，跟你翻臉。但是我敢肯定，對方一定不會把你的話當回事！對方都說了半輩子的閑話了，你以爲一句話就能讓他改掉說閑話的習慣？他改不了的！過兩天一有什麼閑事，他又來了，因爲他已經習慣了。所以，下一次就是考驗你決心的時候了，就是檢驗你是否可以兌現你之前說的警告詞的時候了。如果你是一個真心向學之人，這個時候，你就必須嚴厲地告訴對方：前幾天才說過，讓你不要把這些破事爛事告訴我，你怎麼又來了！他過兩天還會再來的，你再次嚴厲地批評。這樣幾次下來，你的身邊就沒有這樣的人了，你的耳邊就徹底清靜了，這叫「清君側」。

凡是接觸聖學的人一定會重新洗牌自己的朋友圈。洗牌之後，周圍就沒有說閑話、管閑事的人了，大家的心思都在聖賢工夫上。沒有在自己的朋友圈中重新洗牌的人，你不要相信他踏入了聖學，那是哄人的。一個真心踏上聖學的人，一個真心踏上生命覺醒之路（儒家所謂的德性之路、致良知之路）的人，他一定會淘汰一批舊朋友，再結交一批新朋友。絕大部分舊的朋友都不會跟上來，他們一定是原地踏步的，他們甚至一生都在原地踏步。對於這樣原地踏步的朋友，就要把他們淘汰掉。衹有極個別的會跟上來，那就繼續保持爲朋友，同時重新結交一批新的志同道合的朋友。如果他沒有採取這樣的行動，你斷然不要相信他已經踏上了覺醒之路，他一定是在自欺欺人。一個誠心踏上致良知之路的人，一定會立即「清君側」，就是他一定會把周圍的人清理一番，走上一條再生之路、新的人生之路。一個走上新的人生之路的人，他一定會經歷這個過程。

【二六】

問：「『惟精』『惟一』，是如何用功？」

先生曰：「『惟一』是『惟精』主意，『惟精』是『惟一』功夫。非『惟精』之外復有『惟一』也。『精』字從『米』，姑以米譬之：要得此米純然潔白，便是『惟一』意，然非加舂簸篩揀『惟精』之工，則不能純然潔白也。舂簸篩揀是『惟精』之功，然亦不過要此米到純然潔白而已。博學、審問、慎思、明辨、篤行者，皆所以爲『惟精』而求『惟一』也。他如『博文』者即『約禮』之功、『格物致知』者即『誠意』之功、『道問學』即『尊德性』之功、『明善』即『誠身』之功，無二說也。」

問：「『惟精』『惟一』，是如何用功？」

先生曰：「『惟一』是『惟精』主意，『惟精』是『惟一』功夫。非『惟精』之外復有『惟一』也。『精』字從『米』，姑以米譬之：要得此米純然潔白，便是『惟一』意，然非加舂簸篩揀『惟精』之工，則不能純然潔白也。舂簸篩揀是『惟精』之功，然亦不過要此米到純然潔白而已。」

「主意」就是目的、目標、宗旨。「惟一」的「一」就是「中」。「中」即超越二元、超越現象、超越經驗智慧、超越感官，亦謂之「一」。所以「一」即超越二元之意。「惟一」即不斷地「一」、不斷地「一」，用我們現在的話說，就是不斷地超越二元、現象、感官，不斷地超越、不斷地超越，時刻處在超越之中，也即時刻處於回歸心性之中。

什麼是「惟精」呢？「精」這個字是從「米」而來，米青謂之「精」。精就是精挑細選的好米，就是米中的精華。好米是泛著青色的，次一等的米是泛著白色的，而白色的米和青色的米是混在一起的。過去科技不發達，需要人工把青色的米從白色的米中挑揀出來。泛青的米特別好吃，特別香。因爲這種泛青的米數量很少，從一大盆米中能挑揀出幾顆青米就很不錯了，普通老百姓吃不起。在家裡，這種米是拿來孝敬父母的；在國家，這種米則是供給君王食用的。

把青米從白米中挑揀出來的這個過程，就是把我們的正心從雜念中解脫出來的過程，就叫「惟精」工夫。陽明先生通過這個比喻，是想讓我們明白，我們平時雜念、妄念、邪念、失德之念、失善之念叢生，這種種不良之念就相當於白色的米，而正念、善念、良知就相當於青色的米，我們要善於從這些非正念中準確地發現偶爾一閃的那個正念、善念、良知，並將其挑揀出來，培養之，擴充之，穩固之，充實之，光明之，這個過程就叫「惟精」工夫，或者叫「惟精惟一」工夫。其實，「惟精惟一」就是省察克治、知行合一、致良知，它們衹是用詞不同，含義是一樣的，不要被這些名詞概念給唬住了。所謂「如珠走盤」，儒家只不過是根據不同的語境使用不同的名詞而已。

「博學、審問、慎思、明辨、篤行者，皆所以爲『惟精』而求『惟一』也。他如『博文』者即『約禮』之功、『格物致知』者即『誠意』之功、『道問學』即『尊德性』之功、『明善』即『誠身』之功，無二說也。」

這句話重點記住「無二說也」即可。此句意思是：博學、審問、慎思、明辨、篤行，其實都是「惟精惟一」「省察克治」的具體化。何以見得？越博學越能區分善惡對錯。審問即仔細地辨別、質問，用我們的話說就是打破砂鍋問到底，不要淺嘗輒止，所以，審問還是爲了更好地分辨善惡對錯。慎思即謹慎地思維、謹慎地推敲、謹慎地辨別，還是要分辨善惡對錯。明辨更是要去辨別善惡對錯了。篤行就是切實踐行，旨在用實踐來檢驗善惡對錯。包括「格物致知」「道問學」「尊德性」等等，都是「省察克治」的「不二說也」，換言之，它們都是省察克治的具體化。

總體而言，這條語錄有點兒繞口，概念也有點兒亂，其實它講的無非就是「省察克治」，我們衹要吃透這個概念就行了。這條語錄讀一遍即可。

【二七】

「知者行之始，行者知之成。聖學只一個功夫，知行不可分作兩事。」

此條語錄的內容在前面第五條中已經解釋過，此處不再重複解釋。

【二八】

「漆雕開曰:『吾斯之未能信。』夫子說（yuè）之[①]。子路使子羔爲費宰，子曰:『賊夫人之子!』[②]曾點言志[③]，夫子許之。聖人之意可見矣。」

「漆雕開曰:『吾斯之未能信。』夫子說（yuè）之。」

這條語錄涉及幾個典故。這是第一個典故，腳註將此典故摘引了出來，並做了註解。我們先看腳註原文：

《論語・公冶長》:「子使漆雕開仕。對曰:『吾斯之未能信。』子說（yuè）。」「說」通「悅」，高興的意思。漆雕開認爲應當通過學習不斷提陞自己的道德品性，而非急著做官。漆雕開，字子開，又字子若，魯國人，孔子的學生，以道德品性著稱。

孔子告訴漆雕開說：「你學得差不多了，應該出去做一點兒什麼事了。」這叫「出仕」。漆雕開回答孔子說：「吾斯之未能信。」意思是：「師父啊，不是您的弟子我不想出去做事，而是我覺得我學藝還不精，做事還沒有把握，如果我現在就匆匆忙忙地出去經世致用，恐怕力有不逮。」孔子聽到他的弟子這樣說，心裡挺開心的。他爲什麼開心呢？因爲他覺得這樣的弟子很好，做事有板有眼，穩重成熟，不魯莽行事，不做自己沒把握的事。

原腳註解釋說「漆雕開認爲應當通過學習不斷提陞自己的道德品性，而非急著做官」，這個註解對「學而優則仕」[④]的「仕」的理解有誤。現代人總是把「仕」字理解成做官，這是對「仕」的狹隘化理解。在孔子的時候，「仕」同「事」，它並不是指做官，而是指做一切擅長的事。所謂「仕」，就是你擅長什麼就要去做什麼，以造福自己和社會，不能埋沒人才，不能荒廢才華。如果擅長治病，你就去開個診所，給別人治病；如果擅長打鐵，你就去開個鐵匠鋪；如果擅長寫文章，你就去好好寫文章；如果擅長爲官理政，那你就去好好當官，服務百姓。總之，七十二行哪一行學得好，你就去幹哪一行。誰說「仕」就是當官呢？儒傢什麼時候說過「你們去做官」？很多人說儒家就愛當官，儒家特別貪戀官位、權術，這都是對儒家極大的侮辱，這完全是以小人之心度君子之腹。實際上，儒家是最不貪戀權術的流派，從孔子開始就是這樣。

孔子用他的一生無數次地證明了這一點。孔子說辭官就把官辭掉了，絕不貪戀官位。比如《論語・微子》有:「齊人歸（kuì）女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。」[⑤]「歸」：通「饋」。孔子之所以做官，是因爲他想通過做官這一途徑實現自己的主張、理念，以更好地服務於人民。但當他發現做官已經不能實現他的主張的時候，他就毅然地辭去官職。毋庸置疑，在權力與大道之間，他絕對會選擇追隨道，而不是選擇追隨權力。但後人把孔子形容成一個滿眼都是權力、官位而貪戀權位的小人，這完全是對孔子的污衊和誹謗，但很多的人還真相信了。在這些人的眼裡，孔子就是這樣一個人，就這樣以訛傳訛，以至於今，實在讓人義憤填膺。正如陽明先生所說的那樣，後世的儒者，只知「人出己見，新奇相高，以眩俗取譽」，根本不去理解聖賢之真意。所以，腳註把「仕」理解成做官，實是曲解了聖人的本意。

「子路使子羔爲費宰，子曰:『賊夫人之子!』」

這是第二個典故。子羔也是孔門的七十二賢人之一。子路（前 542—前 480）讓同門子羔（前 521—？）

---

① 《論語・公冶長》:「子使漆雕開仕。對曰:『吾斯之未能信。』子說。」「說」通「悅」，高興的意思。漆雕開認爲應當通過學習不斷提陞自己的道德品性，而非急著做官。漆雕開，字子開，又字子若，魯國人，孔子的學生，以道德品性著稱。（原注）
——此注對「仕」的註解有誤，具體見正文分析。（編者注）

② 《論語・先進》:「子路使子羔爲費宰，子曰:『賊夫人之子。』子路曰:『有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學？』子曰:『是故惡夫佞者。』」「賊夫人之子」意爲，這是害了這孩子（指子羔）。子路，魯國卞（今山東泗水）人，姓仲，名由，字子路，又字季路，孔子學生；子羔，齊國人，姓高，名柴，孔子學生。通過這兩個例子的對比，王陽明所要表達的是，必須先通過學習提高自己的道德品性，然後才可以出仕爲官，即所謂「學而優則仕」。（原注）
——此注對「仕」的註解有誤，具體見正文分析。（編者注）

③ 曾點，魯國人，字晳，孔子學生。關於「曾點言志」的典故，參見第三十條注。（原註）

④ 語出《論語・子張》:「子夏曰:『仕而優則學，學而優則仕。』」（楊伯峻:《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 202 頁。）

⑤ 楊伯峻:《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 193 頁。

去一個叫「費」的地方擔任最高行政長官。這件事被孔子知道了，給了一個評價說：「賊夫人之子!」意思是，這樣做是害了這個孩子。孔子口中的「孩子」指的是年輕人。孔子稱其爲「孩子」，並不是說子羔真的衹是個十幾歲的孩子。因爲孔子年長，所以在他的眼中，哪怕三四十歲的弟子都是孩子。大家不要誤以爲子羔當時衹是個孩子，當時子羔就算年齡再小也在二十五歲至四十歲之間。孔子認爲子羔的德行、能力還不夠，還需要多加學習，這麼早就讓他去當官是害了他。

「曾點言志，夫子許之。聖人之意可見矣。」

第三個典故是「曾點言志」，出自《論語・先進》。這個典故在前文已經詳細介紹過，此處不再重複。

「『聖人之意可見矣。』」意思是通過這三個故事，聖人的主張、聖人的風範、聖人的價值觀就昭然若揭了。

【二九】

問：「寧靜存心時，可爲『未發之中』[①]否？」

先生曰：「今人存心，只定得氣。當其寧靜時，亦衹是氣寧靜，不可以爲『未發之中』。」

曰：「『未』便是『中』，莫亦是求『中』功夫？」

曰：「衹要去人欲、存天理，方是功夫。靜時唸唸去人欲、存天理，動時唸唸去人欲、存天理，不管寧靜不寧靜。若靠那寧靜，不惟漸有喜靜厭動之弊，中間許多病痛，衹是潛伏在，終不能絕去，遇事依舊滋長。以循理爲主，何嘗不寧靜？以寧靜爲主，未必能循理。」

問：「寧靜存心時，可爲『未發之中』否？」

先生曰：「今人存心，只定得氣。當其寧靜時，亦衹是氣寧靜，不可以爲『未發之中』。」

這裡「未發之中」有個腳註，我們先講解一下腳註，原文如下：

語出《中庸》:「喜怒哀樂之未發，謂之中。」指心中有喜怒哀樂等情感，但未表露於外，稱之爲中道。

原腳註裡的「指心中有喜怒哀樂等情感，但未表露於外，稱之爲中道」這個解釋非常淺薄，反映出當代學者對傳統文化的無知。什麼是「未發之中」的「中」？「中」就是良知、心性、先驗智慧、自律道德、明德、本心、本性、天理、天道之別名。「中」也是「惟精惟一」的「一」與「允執厥中」的「中」。所以，「中」就是「一」，「一」就是「中」；「中」就是本心，本心就是「中」；「中」就是天道，天道就是「中」：它們其實都是一個含義。如珠走盤，珠子無論停到哪個格子，其所指都是一個意思。

《中庸》曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中（zhòng）節，謂之和。」「中節」的「中」的正確的讀音是 zhòng，就是河南人說的「中」，意思是好、恰好。河南畢竟是中原文化的核心，它還保留著很多古語的意思。那麼，什麼叫「中節」？其字面意思是「恰到好處」，引申義是，如果我們的心性或良知得到了很好的彰顯，也即心性或良知當了家，那麼它幹什麼都是最好的、最佳的。所以，在良知主宰下的情緒也始終處在最佳狀態，就是當哭則哭、當笑則笑，喜怒哀樂都不會不及，也不會太過。反之，衹要是自我當家，我們的情緒要麼是不及，要麼是太過，永遠都做不到恰到好處。不僅情緒如此，我們做的所有事情都如此。

聖人就是良知成熟的人，因此，無論他們說什麼、做什麼，都是最佳的。包括他們的道德行爲也是最佳的，因爲聖人的道德是自律道德，自律道德的「律」字裡就含著最佳狀態。故聖人當殺人時則殺人，當救人時則救人。該殺人時就殺得徹徹底底的，該救人時也救得徹徹底底的，聖人無論做什麼都是最佳的、最好的。

---

① 語出《中庸》：「喜怒哀樂之未發，謂之中。」指心中有喜怒哀樂等情感，但未表露於外，稱之爲中道。（原註）
——此註解有誤，具體見正文分析。（編者注）

這就是爲什麼儒家非要把良知喚醒出來不可，因爲良知就是上帝。人永遠完美不過上帝，人永遠做不過上帝，人是缺陷的代表，而上帝是圓滿的代表。如果我們處在人的狀態或自我中，那麼我們做什麼都是磕磕巴巴的，做什麼都是要麼不及要麼太過，那個火候、尺度總是把握不好，總是顛倒錯亂，就這樣過了一輩子。當我們內在的良知彰顯了，也就是內在的上帝活了，起來當家了，那麼我們做什麼都是對的，我們將把所有的事情都做到極致和圓滿。

如果人人都彰顯了良知，人人都是上帝當家，而不是魔鬼（自我）當家，人人都找到了最佳狀態，這無論對個人，還是對社會、民族、人類而言，都是最好不過了。如果是從個人角度而言，一旦良知彰顯出來，你這一輩子無論怎麼做都是對的。因爲你做什麼都對，所以你始終處於最和諧的狀態，你的身心內外不再顛倒錯亂，不再衝突分裂，你是處在一團太和之氣中。「太和之氣」簡稱「和」。後人又給「和」加了一個「諧」字，叫「和諧」，其實加「諧」字純粹是畫蛇添足，一個「和」字就夠了。「和」字可以理解成順、暢、柔、統、化、幸福感。

「和」的前提是要做到「發而皆中節」。而做到「發而皆中節」的前提是把握「中」，彰顯「中」，成爲「中」，也就是找到良知，呈現良知，與良知打成一片。所有聖賢的身心內外皆是一團渾然之和氣。不僅儒家是這樣，道家、佛家也是如此。就是那些大儒、大僊、高道、高僧們的身心內外都有一種難以言喻的和氣。「和」裡面就包括柔、化、正確、真理和美。《中庸》描述這樣的人曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」腳註就說到這裡，下面回到《傳習錄》正文。

陸澄問：「寧靜存心時，可爲『未發之中』否？」就是我心中寧寧靜靜的，是不是就是處於「未發之中」的狀態呢？

王陽明說：「今人存心，只定得氣。當其寧靜時，亦衹是氣寧靜，不可以爲『未發之中』。」「氣」：情緒。「定得氣」：穩定住自己的情緒。全句意爲：現在的人所謂「存心」，衹是能做到情緒比較穩定而已。但是一個情緒比較穩定的人，與「未發之中」完全是兩回事。「未發之中」的狀態實際上就是聖人的狀態，在佛家即爲佛或大菩薩之類的人，在儒家就是孔孟、陽明這樣的人，他們不僅已經明心見性，而且處在明心見性很成熟、很穩定，乃至圓滿至善的狀態中了。這樣的人就時時刻刻處在「未發之中」的「中境」之中，也即和良知打成一片、融爲一體的狀態。這樣的境界和情緒比較穩定的境界相比，簡直就是雲泥之別。

從這個問題就可以看出陸澄的學術水平也很一般。我們今人也不要厚古薄今，固然我們今人的學術水平很一般，但縱使是王陽明門下的陸澄的學術水平也就這樣了。他提的問題很低級，衹要是對儒家稍微通達的人，就能把這個問題看得清清楚楚、明明白白。這是一個入門級的問題。這麼低級的問題，他還拿去打擾聖人王陽明，實屬不該。這個問題很沒有水平，很沒有智慧。

他的問題其實是說：「先生，我的心比較平靜，您看我成聖了沒有？您看我是不是跟孔子差不多？」陽明說：「你衹是把自己的情緒調得比較穩定一點兒，僅此而已，你連聖人的邊都沒摸著呢！」只不過王陽明說得比較文雅，文縐縐的。如果用直白的語言來表述王陽明的話，就是：你不是心很寧靜嗎？一棍子打過去，我看你還寧靜嗎？如果這個時候還寧靜，那再打一棍子，還寧靜嗎？

現在也有很多這樣的人，心情稍微寧靜點兒，就大言不慚地說「我得道了」「我有道了」。心情寧靜離得道還差得遠呢！你衹是這一會兒心情比較寧靜，但這個寧靜也不是永久的，一旦遇到什麼事，你試試？用王陽明的話說，就是你在事上磨試試？假如你之前是千萬富翁，現在突然告訴你：你破產了，你之前在銀行存的一千萬不僅沒有了，而且還欠了一千萬，就一會兒的時間，你從「富翁」成爲「負翁」。這個時候你還能保持寧靜嗎？如果你這個時候還能保持寧靜，就算你真的有點兒本事。但通常情況下，絕大部分的人遇到事情

都無法寧靜下來。就這個水平，還說自己達到了「未發之中」，還稱自己得道了，你連普通人的境界都做不到呢！

曰：「『未』便是『中』，莫亦是求『中』功夫？」

曰：「祇要去人欲、存天理，方是功夫。靜時唸唸去人欲、存天理，動時唸唸去人欲、存天理，不管寧靜不寧靜。若靠那寧靜，不惟漸有喜靜厭動之弊，中間許多病痛，祇是潛伏在，終不能絕去，遇事依舊滋長。以循理爲主，何嘗不寧靜？以寧靜爲主，未必能循理。」

陸澄在玩文字遊戲，還在這裡糾纏什麼「『未』便是『中』，『中』便是『未』」。

王陽明這個先生真的是如長者般的忠厚仁愛。我要是遇到這樣的弟子，一棍子打過去，自己悟去，哪有那麼多「中」和「未」？好好地「存天理、滅人欲」去，好好地省察克治去，時間久了你自然就明白了。工夫沒有到，就在那裡瞎比劃，瞎猜測，瞎揣摩，這樣的弟子就是欠收拾。但陽明不僅不打棍子，而且還非常耐心地給了一大堆開導，陽明比我有耐心，所以我要向陽明學習。

【三〇】

問：「孔門言志，由、求任政事，公西赤任禮樂，多少實用。及曾晳說來，卻似耍的事，聖人卻許他，是意何如？」[①]

曰：「三子是有意必，有意必便偏著一邊，能此未必能彼。曾點這意思卻無意必，便是『素其位而行，不願乎其外，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難，無入而不自得矣』。三子所謂『汝，器也』[②]，曾點便有『不器』[③]意。然三子之才各卓然成章，非若世之空言無實者，故夫子亦皆許之。」

問：「孔門言志，由、求任政事，公西赤任禮樂，多少實用。及曾晳說來，卻似耍的事，聖人卻許他，是意何如？」

「孔門言志」，出自《論語・先進》，此典故在上卷第八章節的「居越講學」中已經詳細解釋過了，這裡不再重複。但這裡張靖傑對「孔門言志」有個腳註，我們需要說明一下，腳註文字如下：

由，仲由，即子路。求，冉求，字子有。公西赤，字子華。曾晳，名點，字晳。四人都是孔子的學生。據《論語・先進》載，孔子曾與四人討論志向。當時子路、冉有、公西華三人都各自以自己的志向回答，而且都是關乎爲官、爲政、治理邦國等具體事宜。曾晳卻邊鼓瑟邊回答：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」孔子唯獨對曾晳表示了讚許。

上述腳註說，當孔子問到曾晳時，「曾晳卻邊鼓瑟邊回答」，這是錯誤的。曾晳不是邊鼓瑟邊回答，而是先彈瑟，待彈瑟近尾聲時「鏗」的一聲把瑟放下，再站起來回答，這纔是正確的介紹。

這裡，陸澄問陽明：「孔子讓諸位弟子談談各自的志向，子路、冉有、公西華談的都是關乎爲政、治理邦國、禮樂教化等具體事宜。等到曾晳說的時候，他像是鬧著玩似的，至聖孔子卻讚許他。其中有什麼深意嗎？」

---

① 由，仲由，即子路。求，冉求，字子有。公西赤，字子華。曾晳，名點，字晳。四人都是孔子的學生。據《論語・先進》載，孔子曾與四人討論志向。當時子路、冉有、公西華三人都各自以自己的志向回答，而且都是關乎爲官、爲政、治理邦國等具體事宜。曾晳卻邊鼓瑟邊回答：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」孔子唯獨對曾晳表示了讚許。（原註）
——此注「曾晳卻邊鼓瑟邊回答」的解釋有誤，具體見正文分析。（編者注）

② 《論語・公冶長》：「子貢問曰：『賜也何如？』子曰：『女，器也。』」「器」，比喻具備某種特定才能卻無法相通的人。「女」通「汝」。（原註）
——此注對「器」的解釋有誤，具體見正文分析。（編者注）

③ 《論語・爲政》：「君子不器。」即君子不限於某一特定才能，而是要融會貫通。（原註）
——此注的解釋有誤，具體見正文分析。（編者注）

曰：「三子是有意必，有意必便偏著一邊，能此未必能彼。」

「意必」語出《論語・子罕》：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」[①]這就是孔子著名的「四毋」主張，簡稱「毋意必固我」。「毋」即「勿」，不要之意。

「毋意」：不要主觀臆斷，不要刻意、造作、有爲、勉強。所謂「意」，指一個人的主觀意見、偏見、意識很重，用我們現在的話說就是「我認爲」「我覺得」特別重，他總是處處「我認爲」、處處「我覺得」。「我認爲」「我覺得」的主觀意見背後又隱藏著他的自我，自我重所以主觀意見重。所以，主觀意見與自我是成正比的：有多麼強的自我，就有多麼強的主觀意見；有多麼強的主觀意見，就有多麼強的自我。

「毋必」：不要一意孤行、剛愎自用。「必」就是必須，非要這樣而不能那樣，非如此不可，總之不能商量，沒有通融餘地。這些通通屬於「必」。其實「必」的背後還是自我。有多強的自我，就有多強的「必」。

「毋固」：不要拘泥固執、不知變通。「固」就是冥頑不化，教條生硬，就像凝固了的石頭一樣固定不變，而不像水那樣變通。「固」也是自我的原因，有自我必有「固」。沒有自我就像水，有自我就像石頭。石頭是不能隨意變化的，它有固定形狀，棱角分明；水則隨物賦形，無論給水賦予什麼形狀都可以，它是無形的。

「毋我」：不要自我，不要私意。「毋我」其實就是無我。人衹要有自我，就一定有偏見、執著、固執。「意必固」是「我」的延伸。因爲有自我，才有「意必固」：有自我的人，一定有「意必固」；沒有自我的人，一定沒有「意必固」。所以，「我」是母，「意必固」是子，合而言之曰「意必固我」。

「曰：『三子是有意必，有意必便偏著一邊，能此未必能彼。』」此處只說「意必」，省略了「固我」，其實「意必」即「意必固我」。此句意爲，子路、冉求、公西赤三人都有「意必」，都刻意要做什麼、刻意不做什麼，這都叫有爲、造作、頑固、任性、執著。有了意必就會偏執於某一方面，這個話是真理。一個人應當作到既能此也能彼才行，也就是應當作到需要你做什麼你就做什麼。但是如果你有太強的「意必」，你就衹能此而不能彼了。

「曾點這意思卻無意必，便是『素其位而行，不願乎其外，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難，無入而不自得矣』。」

「『曾點這意思卻無意必』」，曾點所表達出來的那個境界——踏青、沐浴、吟詩以及與孩子們戲耍等，這些衹是表面，背後反映的是曾點的內在沒有「意必固我」。衹有沒有「意必固我」的人，才能夠表現得像曾點這樣。孔子更是沒有「意必固我」，這就叫英雄識英雄。衹有孔子能夠一眼看穿，曾子踏青、沐浴等這些表象背後的無「意必固我」的境界，因此，孔子一下就讚許了曾點。

不是說孔子要像曾點一樣，去踏青、沐浴、吟詩，才叫「吾與點也」，不是的！「吾與點也」的深意是：我跟曾點你的境界差不多，我們是一個境界。這個境界是什麼境界？就是毋意、毋必、毋固、毋我的境界，就是沒有「意必固我」的境界。

毋意、毋必、毋固、毋我衹是說起來容易，要做到是非常難的。別以爲這幾個詞很簡單。如果一個人做到了毋意、毋必、毋固、毋我，那他一定是聖人。所有的聖人都是無我的，因爲無我所以無意，因爲無我所以無必，因爲無我所以無固，因此，聖人無「意必固我」。曾點所表現出來的就是無「意必固我」，不像其他三人，我非要當官，我非要從政，我非要帶兵，我非要這樣、非要那樣。曾點說：「我無所謂，讓我做什麼都可以，讓我帶兵我就帶兵，讓我掌權我就掌權，讓我治國我就治國。若是都不讓我做，那我就去踏青、沐浴、唱歌、吟詩、跟孩子們戲耍。這就叫大丈夫能屈能伸。」孔子聽了頗爲感動，讚歎道：「吾與點也！」

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 87 頁。

「『便是「素其位而行，不願乎其外，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難，無入而不自得矣」[①]。』」這就是《中庸》裡所說的「君子素其位而行」：如果我是夷狄，我便就著夷狄的身份致良知，以夷狄的身份成聖；如果我不幸，一生都處在患難之中，那太好了，我就在患難中成聖。並非一定要有什麼樣的身份和環境才能成聖，任何處境、任何環境、任何遭遇都是我們成聖的跳板，都是我們成聖的助緣。這就是儒者的風骨。儒家沒有說必須富貴才能成聖，或必須做官才能成聖，或必須如何如何才能成聖。儒家說的是，任何人生遭遇、任何人生處境都不會影響我們覺醒生命！

「三子所謂『汝，器也』，曾點便有『不器』意。然三子之才各卓然成章，非若世之空言無實者，故夫子亦皆許之。」

「『三子所謂「汝，器也」』」，此處「汝，器也」，語出《論語・公冶長》：「子貢問曰：『賜也何如？』子曰：『女，器也。』曰：『何器也？』曰：『瑚璉也。』」[②]

「女」：通「汝」。「瑚璉」：古代宗廟中盛裝祭祀糧食的容器，古人視之爲珍貴之物。此句翻譯過來意思是，子貢問孔子：「師父，您看我這個人怎麼樣啊？」孔子說：「你啊，是個東西，而且還不是一般的東西，你是個很有價值、很珍貴的東西。」這是字面意思。引申義爲：「你啊，才智出眾，可堪大用。」後世常以「瑚璉之器」來比喻某人很有才能，可擔大任。但「器」也意味著把自己固定在一個身份、一個狀態、一個稱呼之中。

「『曾點便有「不器」意』」，「不器」語出《論語・爲政》：「子曰：『君子不器』。」[③]原腳註將「君子不器」解釋爲：「即君子不限於某一特定才能，而是要融會貫通。」這個解釋是錯誤的。「君子不器」的意思是，君子不要把自己固定在一個身份、一個狀態、一個稱呼之中。

上述「孔門言志」裡的仲由（子路）、冉求（子有）、公西赤（子華），都是「器」。比如子路就說：「一個千乘之國，夾在大國中間，於外它常常受到別國侵犯，於內它又經常鬧饑荒，如果讓我去治理，衹要三年，就可以使人們勇敢善戰，而且懂得禮儀。」言下之意就是，我發現我很適合治理國家、組織訓練軍隊，別的工作我做不了。這種情況就叫「器」，就是他把自己限定於一個身份、一個職業、一個方向，通俗地說就是他衹能幹一個活。

孔子說，一個真正的君子不會把自己固定在一個身份、一個職業、一個方向中，而是讓自己開放起來，盡可能多具備一些才能，多做一些事情，盡可能適應各種身份、職業。就是你多掌握幾項技能，多適應一些身份、職業，這樣不好嗎？爲什麼你一生只固定在一個才能、身份和職業上？難道多嘗試幾個不行嗎？爲什麼你要給自己設定一個界限，再把自己關在裡面呢？

衹要有機會、有能力，我們就要多學、多嘗試，我們學的東西越多越好，掌握的技術越多越好。孔子自己就是一個典型的例子。有兩句話證明孔子做到了「君子不器」。第一句：「子入太廟，每事問。」（《論語・八佾》）[④]孔子入太廟，每件事都要請教清楚。其實不僅入太廟如此，孔子無論走到哪裡，凡是遇到不懂的事情，他都不恥下問，虛心請教別人。見到老農，就請教如何種莊稼；見到鐵匠，就請教鍛造技術；遇到駕車者，就請教御術（駕駛馬車的技術）。「每事問」象徵著他一生永不知足，這也是「君子不器」的表現。第二句：「三人行，必有我師焉。」（《論語・述而》）[⑤]意思是周圍的人中一定有人可以做我的老師。其實這兩句話是一個意

① 語出《中庸》：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難。君子無入而不自得焉。在上位，不陵下；在下位，不援上。正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。子曰：『射，有似乎君子。失諸正鵠，反求諸其身。』」（該段詳細解釋，參見潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版。）
② 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 43 頁。
③ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 17 頁。
④ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 28 頁。
⑤ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 72 頁。

思，都充分地反映出孔子從來不把自己固定在一個身份、一個職業、一個方面上。因此孟子曾給孔子下過一個定義：「孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。」（《孟子・萬章下》）[①]孔子的「集大成」就是「每事問」問來的，就是「三人行必有我師」學來的。他自己首先就做了一個「君子不器」的最好示例，然後才告訴他的弟子：「你們呀，都要學習我君子不器的風格。」

後來，揚雄和朱熹等人，把「君子不器」換了一種表達，叫「一物不知，儒者之恥」。一個儒者應時刻保持心靈的開放，要時刻向一切未知開放。衹要有一事不明，就應當感到羞恥。而且「知恥而後勇」，因爲知恥，所以鼓起勇氣學習，讓自己從不知轉變爲知。「一物不知，儒者之恥」是典型的儒者精神，是生生不息、踐行不息、奮鬥不止的精神。儒者這種精神非常感人。一個真正的儒者，一個真正的君子，就是一個奮鬥不止、生生不息的人。他永遠奮鬥、永遠奮鬥，永遠沒有滿足的時候。「每事問」「三人行必有我師」，永不滿足，這就是儒者的精神。

因此，仲由（子路）、冉有（冉求）、公西華（公西赤）他們三人都是大器，但是，再大的器終歸還是器。而「君子不器」就在曾點身上體現了出來。表面上看，曾點好像沒有具體的志向，沒有具體的人生目標，但其中含著「君子不器」。

「『然三子之才各卓然成章，非若世之空言無實者，故夫子亦皆許之。』」儘管這三個人是器，但他們不是小器，而是難得之大器。能夠成爲子路、冉有、公西華這樣的大才，那也是百年難遇，甚至是千載難遇的。因此，孔子也給予他們正面的嘉許和認可。儘管「器」不如「不器」，但也很不錯。只不過孔子更認可「不器」，認爲如果能由「器」再進一步到「不器」，那就更好了。這裡面透顯出了孔子的價值觀，或者說透顯出了孔子的生命觀。孔子追求的是「不器」，就是徹底開放，永遠開放，始終開放，而不把自己固定在具體的一個身份、一個職業、一個方向上，或者說固守在某一點上。孔子說，我們不要固守在某一點上，應該讓自己像水一樣，怎麼流都行，怎麼變都行，但同時又不失去自己。雖然水一會兒變成瀑布了，一會兒又變成小溪了，一會兒又變成水塘了，一會兒又變成大海了，一會兒又變成雲彩了，但是水永遠是水。在沒有丟失自己的前提下，怎麼變都行。

孔子就希望他的弟子們「不器」，就像水這樣萬變又不離其宗，無論水怎麼變，但水還是水，它並沒有離其宗，並沒有離棄它的本質。水沒有丟失它的本質，但是又隨勢變化，隨著各種情況變化。這是孔子的一個理想的人格、一個理想的生存狀態、一個理想的人生。他就希望這個理想的人生能成爲所有人的，而不是他一個人的。他個人已經做到了「君子不器」，他的弟子曾點也做到了，但是他希望更多的人，像他們師徒二人一樣，做到「君子不器」。如果人人都能夠做到「君子不器」，這個世界不知道有多麼和諧，有多麼文明，有多麼美好！

人與人之間百分之九十九的問題都出在「器」上，或曰出在「意必固我」上。如果沒有「意必固我」，人間真的就會是儒家所說的大同世界，或者是我們現在所說的共產主義社會。人類之所以一直實現不了儒家的大同世界，實現不了共產主義社會，其根源在於我們每一個人都太「意必固我」了，不能夠做到「君子不器」。也就是每一個人都太「器」化了，總是把自己認同成這樣而不是那樣，認同一點而否定其餘，認同某一方面而否定其他方面，最終把自己變得很局限，給自己帶來了無窮無盡的麻煩，也給社會帶來了無窮無盡的衝突和麻煩。這些衝突、麻煩本來是可以避免的，衹要我們做到了「君子不器」，瞬間就避免了。但就是因爲我們越來越「器」了，也就是越來越僵化了，越來越把自己認同成某一方面而否定了其他的可能性，從而給自己和社會帶來了無窮無盡的衝突和麻煩。

孔子、王陽明的這些話真是微言大義。從字面看起來稀鬆平常，好像就是隨隨便便幾句話，但是你一旦

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 233 頁。

展開思維，深入思考，聯想到自己這幾十年的實際生活和遭遇，越琢磨，越覺得這些話重要。你就發現他們的每一句話都有無窮的深意，每一句話都是石破天驚，每一句話都恍如驚雷點醒夢中人。就這幾句話，無論我們做到了哪一條，這一生都會幸福無比。問題是整個社會連一條都沒做到，所以整天就是各種衝突、矛盾、糾纏、分裂。仔細想想，都是因爲我們沒有學好聖人之教，所以，我們受的那些苦都是該受的，誰讓我們不學陽明的《傳習錄》的！哪怕只學好了其中的幾句話，我們這一生都會好得多。但是很可惜，我們一句都沒有學好，所以，我們一輩子都生活在顛倒錯亂中，活得很沒有智慧，活得很累，各種倒霉、不好的事情都讓我們遇上了。我們沒有接受聖人的開示，不踐行聖賢的教導，總是用自己的那一點兒小聰明來應付如此複雜的生活。最終才發現，我們那一點兒小聰明根本不好使，根本應付不過來。應該用聖人的智慧來照亮我們的生活，這樣，百分之九十以上的問題就會迎刃而解，甚至根本就不會再有任何問題。一個沒有問題的人生，當然充滿了和諧與幸福！

孔子一生的言行主要收錄在《論語》中，其他書籍，比如《孔子家語》《孔叢子》《大學》《中庸》等亦有收錄，但相比較而言，還是《論語》收錄的內容最爲集中。在整部《論語》裡，孔子批評弟子的次數遠多於認可、肯定弟子的次數，也就是說，孔子不輕易讚許人。但是在「孔門言志」時，孔子罕見地盛讚了曾點——「吾與點也。」由此可見，「君子不器」在孔子心目中的重要性。孔子非常推崇君子要盡可能地做到「不器」。

縱觀兩千五百年來的中國歷史，佛家對儒家的攻擊是不遺餘力的，儒家對道家、佛家的攻擊也是不遺餘力的。可以說，整個中華文明史就是一部儒佛道相互攻擊、相互謾罵、相互鬥爭的歷史。這可都是聖學，其代表人物皆是一代聖人，連他們都尚且如此，何況等而下之的弟子輩、普通人，更是相互謾罵不休。那麼，造成此等局面的根源是什麼呢？根源在於都沒有做到「君子不器」。難道就不能平心靜氣地好好學習一下對方的學問嗎？不能！爲什麼不能？都是因爲心裡有「意見」在先（此「意見」是「意必固我」的「意」）。就是不論什麼事，先戴上一個有色眼鏡，在內心預設一個觀念、理念，並以這個觀念爲先導。這就很麻煩。

我當年求學的時候，經常遇到學佛的竭力謾罵學儒的，學儒的極力貶低學道的，學道的使勁貶低學佛的。而且他們還會爭論一些無謂的問題，比如，道、佛的學人爭論誰家在前，誰家的創始人更早。道家說：「我們家老子沒生下來，就已經八十歲了。」佛家說：「我佛年紀大。」儒家站出來說：「我儒家最早並不能從孔孟算起，而是從周公開始，他纔是儒學的開創者。你們道家的老子、佛家的釋迦牟尼有周公早嗎？」這樣一算，果然都沒有周公早，周公是三千多年前的人，而老子和釋迦牟尼都是兩千五百年前的人。整天爭論這些無謂的東西，其實是很可笑的。該是胡說，你早幾年誕生也是胡說；該是真理，就算晚幾年誕生你還是真理。真理與時間先後沒有任何關係，不是誰老誰佔真理的份額就一定多一些，誰年輕誰佔真理的份額就一定少一些。真理只看你有沒有發現，如果發現了，再晚它也是真理；如果沒有發現，無論多早它也是謬論。但是儒家、佛家、道家的信徒們相互之間就愛爭論、比較這些東西，很是無聊。歸根結底，是他們「意見」（此「意見」是「意必固我」的「意」）先行，即主觀「意見」太深！主觀「意見」一旦在心中生根，再去看其他家的經典是看不進去的，即使看也是裝模作樣，毫無效果。除非你把橫梗於胸中的「意見」化掉，真正地做到虛懷若谷，然後再去看，才能看進去。

一個道家「意見」很深的人，即使天天看佛經都沒有用。這與你是不是天天看沒有關係，而是與你有沒有清空心靈有關係。若是沒有清空心靈，你天天看佛經都沒有用。佛家看儒家也是如此，如果你佛家的「意見」很頑固很強大，那個有色眼鏡已經戴得去不掉了，即使天天看「四書五經」都沒用。你不是在虛心學習孔孟，你衹能從「四書五經」中找到攻擊儒家的口實，你是在找碴兒，是在挑刺兒。反過來說，如果你儒家「意見」先行，你去看佛家的《心經》《金剛經》，那也是讀不進去的，你讀佛經的過程就是挑刺的過程，你挑了一堆刺，作爲以後攻擊佛家的口實和事例。

儒佛道相互之間都是這樣，一直到現在也是這樣。我當年求學的時候，如果遇到一位佛家的師父，他就會說佛家怎麼怎麼好，儒家如何如何差；如果我遇到一位儒家的先生，他就會說儒家如何如何好，佛家又如何如何差……所以，我一天到晚滿腦子滿耳朵充滿了這些東西。但我沒有受到他們的影響。無論佛家怎麼攻擊儒家，或者儒家怎麼攻擊道家，我聽一聽就完了，並沒有聽進去。因爲我始終堅持一個朴素的真理——儒佛道都是聖賢之學，我是聖賢之徒，我是傳承聖賢之學的。這是我的信念、見地，是誰都動搖不了的信念、見地。我既不是學佛，也不是學儒，更不是學道。我不是學門派的，我是學聖賢的，誰是聖賢，我就跟誰學習。我把自己認同成聖賢之徒，衹要是聖學，它在我心目中就無比神聖和偉大，我就要竭盡所能地去學習。正是這個念頭、這個見地拯救了我，讓我無門派之見、無山頭之見。如此，我纔能夠佛也懂一點兒，道也懂一點兒，儒也懂一點兒，儘管懂得都不深，但至少能懂一點兒，能夠平心靜氣地看待儒佛道，而不是帶上情緒、戴上有色眼鏡去看儒佛道。

儒家的「君子不器」，其實就是讓我們只學聖賢，而不是學門派。現在我要把這個觀念傳授給你們。我們應該時常反省自己是在學門派，還是在學聖賢？如果是學門派，則會出現「我是佛家人」「我是道家人」「我是儒家人」；如果是學聖賢，那麼我們就不是任何一家的，既不是佛家的，也不是道家的，更不是儒家的，我們是聖賢家的。衹要它是聖學，衹要他是聖人，就在我們的學習範圍之內。衹要我們有時間、有精力，就盡可能深入地去學習。這纔是我們學習聖學該有的態度，也是孔子教導我們「君子不器」的態度。儘管在孔子的時代還沒有佛家，但已經出現了道家，因此孔子的「君子不器」不是只限於儒家範圍，而是超越儒家的。也就是說，對整個人類文明、整個傳統文化，我們都要有「君子不器」的理念和思想，不要有先導意見。何必給自己設限呢？正如禪宗所言：「誰縛汝？」「無人縛。」「汝自束耳。」[①]沒有人束縛我們，我們不要作繭自縛，說自己非要學佛，非要學道，非要學什麼，都是我們自己的門派概念、流派概念限制了我們的思維和行爲。現在社會上，學佛的仍然瞧不起學道的，學道的仍然瞧不起學儒的，……儒佛道之間依然是門牆高築。與我求學的時候相比，現在的門牆之分、山頭意識，可謂有過之而無不及。這種現象相當不好，它非常影響我們的全面發展和全面成長。

法國著名文學家、思想家羅曼·羅蘭[②]的小說《約翰·克利斯朵夫》，獲得了諾貝爾文學獎，他的人品、道德素養極高，比他的著作還好。相較於他的著作，我更喜歡他的人格、品質。他有很強的國際意識和民生意識，無法容忍貧窮、落後、封閉，終其一生，他都在做慈善，呼籲人們支持弱勢群體，支持非洲等。羅曼·羅蘭十分勤勉而好學，他認爲如果一生只精通一門學問，等於什麼都不懂。學問必須在比照中才能知道優劣，所以你必須精通兩門及以上的學問[③]，才是一個真正的學者。羅曼·羅蘭並沒有解釋爲什麼。我在這裡狗尾續貂（diāo），解釋一下「爲什麼只精通一門學問等於什麼都不懂」。

我們生活在經驗世界、現象世界中，而經驗世界、現象世界有一個根本屬性——二元性，所有事物都是成對出現的，比如有南必有北，有東必有西，有上必有下，有少必有老，有生必有死，……爲什麼會出現二元呢？因爲它們是相互依存而在的，也即它們是他在的，而不是自在的。衹有自在的東西纔是一元的，如本體、心性就是一元的存在。所以自在等於一元，一元等於自在。

---

① 《五燈會元》卷一記載：隋開皇十二年（592），有位沙彌，名道信，十四歲，前來禮謁三祖僧璨大師。初禮三祖，道信禪師便問：「願和尚慈悲，乞與解脫法門。」三祖反問道：「誰縛汝？」道信道：「無人縛。」三祖道：「何更求解脫乎？」道信禪師聞言，當下大悟。（明光：《禪宗大德悟道因緣》，現代出版社 2006 年版，第 10 頁。）

② 羅曼•羅蘭（1866—1944），是 20 世紀享譽全球的法國大文豪。1903 年起，他用了十年時間寫出法文版長達 1600 頁的名著《約翰•克利斯朵夫》，這部小說很快被譯成多種文字出版，羅曼•羅蘭從此聲名鵲起，並獲得諾貝爾文學獎。羅蘭出生在法國鄉間的一個公證人家庭，自幼接觸底層社會，養成他同情貧苦民眾、生活簡樸、不追求奢華和物質享受的性格。第一次世界大戰期間，他鮮明的反戰立場和人道主義言行，使他加入到進步作家的行列。羅曼•羅蘭不僅是一個具有廣泛國際影響的作家，也是一位愛憎分明、誠實正直的社會活動家，一位追求自由、民主、正義、光明的進步知識分子代表。（周尚文：《跋涉在求真路上 周尚文自選集續》，上海人民出版社 2021 年版，第 438 頁。）

③ 數學家丘成桐曾提及此觀點：「他們學富五車，在不同的領域上都有偉大的貢獻，我的導師陳省身的工作主要受益於韋伊，韋伊在世時，有一次和我閑談，就指出任何一個偉大學者，必須精通兩門以上的學問。」（丘成桐：《爲學與做人》增補版，「數理人文」微信公眾號，2020 年 8 月 17 日。）

什麼是一元呢？就是「惟精惟一」的「一」，「一」就是一元，又叫「中」，也即《中庸》裡的「中也者，天下之大本也」。那什麼叫「中」呢？超越兩者謂之「中」，超越兩者又叫「一」，所以「中」就是「一」，「一」就是「中」。很多人把儒家的「中」理解成「兩個事物之間」，這是錯誤的！「中」在這裡是虛說，不是實說，是「超越兩者」謂之「中」。本體世界（存在世界）的內涵和屬性都帶有「自」這個特點，如自生、自由、自在、自然、自發、自覺、自律……爲什麼都是「自」呢？因爲它超越二元，獨立而在，所以叫「無聲無臭獨知時」。爲什麼是「獨知」？「獨」就是「自」，「自」就是「獨」，「獨知時」就是「自知時」，「自知時」就是「自明時」，「自明時」就是「自覺時」。自知、自明、自覺是一回事。千萬不要被這些名詞弄暈了！

我剛學習儒家的時候，就被這些名詞整得暈頭轉向。一會兒「惟精惟一」，那「一」是什麼意思？我鑽研了半天。過兩天「中也者，天下之大本也」，那「中」又是什麼意思？又鑽研了半天。後遇到「和也者，天下之達道也」，那「和」又是什麼意思？我又繼續鑽研……幾年過去了，有一天，我突然融會貫通了，原來這一堆術語說的是同一個東西！我們姑且把這個東西叫作「本體」。總之，本體世界是自在的，因爲自在，所以是「一」，所以叫「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」。但是大部分人都不認識它，因此「拋卻自家無盡藏，沿門持缽效貧兒」。我們所有人都是「沿門持缽效貧兒」的那個人，整天追（duī）名琢字[①]，膠著在名詞、概念上，最終死於句下。我幹了好多年追名琢字的事，好在最後融會貫通了。

現象世界的特點是二，不是一。但也不完全是二，二之外可以繼續分，它是無窮個二。比如「南北」這對概念，單獨取一個南出來，南裡面又可以分出東西南北。如果你到南極，那麼南極裡面還分東西南北，分出來的東南西北又可以繼續分……衹要處於現象世界中，現象世界的一分爲二就會永遠分下去，就像一棵樹不斷地分杈一樣，衹要它還活著，活一天就分一天，活一百年就分一百年，就這樣不斷地分下去，無有止盡。總之，衹要我們還處在現象世界中，那麼，無論是主體——我們內在的精神世界、思想、觀念、體驗，還是客體——外在的日月山河，衹要給它時間，它就不斷地一分爲二、一分爲二，一直分下去，永不停止。這是現象世界的特點。

與之相反，本體世界的特點是合二爲一：合內外爲一，合南北爲一，合天人爲一，合人聖爲一，合現象與本體爲一，……永遠合一，永遠從分裂趨向於一，因此叫「惟精惟一」。什麼是「惟一」？就是越來越一，越來越一，……，最後成爲「總一」。什麼是「總一」？就是心，就是性。最後心、性再合一，心即性，性即心，心性不二，心與性徹底合一，此即終極合一。心與性本來是一，只不過爲了表述方便，才分爲心與性。心與性爲二不是一個事實，事實是：心是性的心，性是心的性，因此，心即性，性即心，心從來沒有離開過性，性從來沒有離開過心。所以說，心本來就是性，性本來就是心，這纔是真相。

當心和性外化成儒家義理體系的時候，會略有差別，一些義理體系偏重於性，另一些義理體系則偏重於心。比如易學體系就是側重於從性的角度，也就是宇宙論角度以闡述本體；而孔子的仁、孟子的本心，都是側重於從心的角度展開，建立的是心學體系。後世的陸王也都是從心的角度發展而來，皆屬於心學體系。就表象而言，易學體系（性）和心學體系（心）是兩個不同的思想體系；究竟而言，兩者衹是入路不同，到心性（本體）層面，二者豁然貫通，合而爲一。

同理，佛家也有從性入，也有從心入，但最後還是在本體層面合二爲一。但是在學問的入路上，彼此之間稍有差異。道家也是有從性入，也有從心入，這都是學派內部的一個小劃分，這個劃分最終在本體中又合二爲一，完全貫通。

我們再回來說這個現象世界。現象世界的特點就是二元性，不斷地二元、不斷地二元，包括我們的思想也是如此。這個世界的歷史、思想、文明文化都是由簡單到複雜，由單一到多元，或曰由一到多，這是一個

① 追琢（duī zhuó）：雕琢。《詩經・大雅・棫朴》：「追琢其章，金玉其相。」（商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》第 2 版，商務印書館 2014 年，第 1961 頁。）

總體規律。爲什麼會有這樣的規律？爲什麼現象世界不是由繁到簡，由多到一？因爲現象世界的本質特點就是二元性，不斷地分裂，不斷地二元。不僅外在的世界是這樣，我們內在的精神世界也是如此。因此，人世間的思想是越來越複雜，越來越豐富，而不是相反，不是從一開始就很豐富、多元化，慢慢地向簡單、一元化發展。它只會由單一向多元發展，由簡單向複雜、豐富發展。這種情況會不會扭轉呢？永遠不會！但是在歷史進程中，每隔一段時間就會有一個智者誕生，對已雜亂無章的思想、文明文化進行一次整合和梳理。整合梳理後的思想、文明文化，下一步還是會進一步多元化。多元發展到一定程度，必然又會變得雜亂無章。到了那個時候，又有一個智者出來收拾這種思想文化的亂象，化繁爲簡。當然，這個化繁爲簡是相對而言的，它不是開歷史倒車要返回到最原始的狀態，而是整理後的昇華。這是人類發展的規律，誰都無法改變。

唯一能改變的就是個人，從個人角度回歸本體。無論我們學習多少思想，這些思想在個人層面都會獲得一次化繁爲簡、化多元爲一元的結果。如果我們是一個修行人，是一個志在聖賢的人，隨著心智的成長，我們不斷地由後天返先天，由形而下返形而上，這是一個「惟精惟一」的過程。在個人層面上，我們不斷地由繁到簡，由分裂到合一。而在歷史層面、時代層面、社會層面上，思想的發展永遠都遵循由簡到繁的規律。時代和歷史永遠是向複雜方向發展的，就像一棵樹，枝杈只會越來越多，而不會越長越少。除非它死了，衹要樹不死，它的枝杈衹能是由少到多。人類的思想、文明文化也是這樣，只會由簡到繁而不是由繁到簡。這是規律。

明白上述規律後，我們再來理解羅曼・羅蘭的這個觀點：「人必須掌握兩個或兩個以上的思想體系纔是一個智者，如果只精通一門，等於什麼都不懂。」他爲什麼得出這樣的結論？因爲只掌握一個思想體系，就違背了現象世界的規律，這個規律就是必須兩個和兩個以上的思想體系才可以相互參照。作爲普通人，在良知尚未呈現的情況下，我們要想判斷真假、是非、對錯、善惡、好壞，必須有兩個或兩個以上的事物作爲參照和對比，才能夠比較出誰好誰壞、誰優誰劣、誰對誰錯來。如果只學習一門學問，就沒有對比，沒有對比，就判斷不出所學思想的優劣好壞。也就是說，我們衹有從鏡子裡才能看到自己。我們和鏡子必須是兩個事物，我們從鏡子裡面照見自己，鏡子也從我們看到它自己，雙方互相看到了對方，也看清了自己。我們想直接看自己的臉、看自己的眼睛，那是做不到的，我們衹能通過鏡子才能看到自己。沒有鏡子，我們永遠看不到自己。這就是爲什麼如果我們只學一門學問等於什麼都不懂之所在。只學一門學問就等於沒有鏡子，沒有鏡子，我們永遠看不到自己的長相是美是丑。除非在面前放一面鏡子，我們才能知道自己長得如何。學問也是這樣，必須學習兩門以上的學問，通過雙方的互相比照，而進一步地看清自己，對方也通過另一方看清它自己，如此雙方都看清了對方，也看清了自己。

有很多人很勤奮，但就是因爲他們拘束於一門學問之中，導致他們既不瞭解其他學問，更不瞭解自家學問。如果他們把自己的勤奮勻出一部分，學習另外一家學問，他們就可以精通兩家學問。如果把全部精力用來鑽研一門學問，結果會很糟糕，導致他們連這一門學問也沒有通達。一門通等於一門不通，因爲一門通是不可能的，衹有兩門及兩門以上才能相互通達。一門通是假通，不是真通。我見過很多人，他們因爲世俗的偏見、意見先導，過早地戴上了有色眼鏡，只偏愛某一家學問，把所有的時間、精力都花在這門學問上，由於沒有比照，看不清自家學問，所以最後連他自己偏愛的學問都無法真正通達。其實他們的時間精力並沒有少花，但是結果十分不理想。主要是因爲他們看不清自己，學著學著就偏了，連他們自己也不知道自己是怎麼偏的。他們永遠不知道自己學的是對還是錯，是正還是偏，因爲他們沒有參照系，所以難以判斷清楚。

從這個角度來說，孔子是真的偉大，他勸我們要「君子不器」。如果時間精力允許，要盡可能多地學習百家思想，向真正的明師請教，從多個角度來看自己和世界，這樣你纔會看得更清楚。而不是惑於一隅，甚至死於一隅，這不是一個學者該有的樣子，學者應窮盡天下學問。所以我們很感謝孔子。「君子不器」這個教導

非常重要！但是很可惜，幾千年來，我們從來就沒有重視過孔子的話，一不小心，就把自己局限在某一個角度、某一個方面、某一種身份，就成「器」了。我們要時時提醒自己，要做到「君子不器」。

門派之見害死人。一個真正的學者，千萬不要有門派之別，認爲「我是儒家的」「我是佛家的」「我是道家的」，甚至在儒家內部又分出「我是朱子學派的」「我是陽明學派的」。在陽明學派內部又分出江右派、餘姚派、龍場派、滁州派、泰州派……他們將王陽明在某一階段的教導奉爲圭臬，都自視爲「陽明學正宗」。比如龍場派認爲自己是王學正宗，理由是王陽明於龍場悟道後，在其心性尚未受到世間污染的情況下，開始登台講學，他們就是接受陽明先生教導最早的一批人；滁州派則認爲自己纔是正宗，理由是陽明先生在滁州講學時，一度倡導靜坐，而滁州派最擅長靜定之道；泰州派認爲自己才是王學嫡傳（泰州派創始人即王艮，他是江蘇泰州人，得到陽明傳承後，回到泰州講學，形成了泰州派）；……學問不是這樣做的。一個真正的學者，一定要「君子不器」，不要把自己局限於種種「器」中，不要給自己貼標籤，不要站隊，要像孔子那樣，永遠保持著開放，保持著「三人行必有我師」「每事問」，這纔是一個學者該有的心態。

幾千年來，中國文化一直被「器」這個問題所困擾，直到現在，學術界的門牆意識還是很濃厚。不要以爲我們進入 21 世紀了，門牆意識就淡化了，恰好相反，與過去相比，現在的門牆意識是有過之而無不及。我就時常在想，這些學者的心胸、眼界能不能開放、包容一點兒，能不能學一學孔子「君子不器」的教導，取別人之優點，補自己之缺點，這樣不是更好嗎？把所有人的優點都學來，我們也就成了集大成者了。

【三一】

問：「知識不長進，如何？」

先生曰：「爲學須有本原，須從本原上用力，漸漸『盈科而進』[①]。僊家說嬰兒，亦善譬。嬰兒在母腹時，祇是純氣，有何知識？出胎後，方始能啼，既而後能笑，又既而後能識認其父母兄弟，又既而後能立、能行、能持、能負，卒乃天下之事無不可能。皆是精氣日足，則筋力日強，聰明日開，不是出胎日便講求推尋得來。故須有個本原。聖人到『位天地，育萬物』[②]，也只從『喜怒哀樂未發之中』上養來。後儒不明格物之說，見聖人無不知、無不能，便欲於初下手時講求得盡。豈有此理！」

又曰：「立志用功，如種樹然。方其根芽，猶未有幹；及其有幹，尚未有枝；枝而後葉；葉而後花實。初種根時，只管栽培灌溉，勿作枝想，勿作葉想，勿作花想，勿作實想。懸想何益？但不忘栽培之功，怕沒有枝葉花實？」

問：「知識不長進，如何？」

先生曰：「爲學須有本原，須從本原上用力，漸漸『盈科而進』。僊家說嬰兒，亦善譬。嬰兒在母腹時，祇是純氣，有何知識？出胎後，方始能啼，既而後能笑，又既而後能識認其父母兄弟，又既而後能立、能行、能持、能負，卒乃天下之事無不可能。皆是精氣日足，則筋力日強，聰明日開，不是出胎日便講求推尋得來。故須有個本原。」

知識不長進，該怎麼辦？這是所有人都遇到的問題。陽明先生是怎麼回答的呢？

「先生曰：『爲學須有本原』」：陽明先生說，你得找到你學術的源頭。其實這一句話就夠了，後面的話可說可不說。一個思想家不等於胡思亂想家，如果他腦子裡整天胡思亂想，即使想一輩子，他也不會變成一個

---

① 《孟子・離婁下》：「原泉混混，不捨晝夜。盈科而後進，放乎四海。」盈科後進，表達循序漸進之意。（原註）
② 《中庸》：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」意爲聖人與天同德，能使天地各安其位，萬物生長繁育。（原註）
——此注的解釋有誤，具體見正文分析。（編者注）

思想家。爲什麼思想家能夠成爲思想家，而我們胡思亂想一輩子也不能成爲思想家呢？因爲我們的思想沒有接通或接上中華文化的思想，沒有接上人類的思想，沒有接上時代的思想。因此，我們的思想就變成了胡思亂想，變成了純個人性的私心雜念。思想家之所以是思想家，是因爲他接上了某一學派的學統、道統。如果他是儒家的思想家，那就是接上了儒家的學統、道統；如果他是佛家的思想家，那就是接上了佛家的學統、道統；如果他是道家的思想家，那就是接上了道家的學統、道統。「接上了」是什麼意思？就是他的學問有了源頭活水。比如儒家的思想家一旦接上了源頭，那麼，他的思想就超越了個人私念，成了儒家的整體思想，成了時代的整體思想，或者說，時代或儒家在借用他的腦袋思考問題、反省問題，這就叫「爲學有了本原」。

「『須從本原上用力，漸漸「盈科而進」』」，關於「盈科而進」，原文有個腳註曰：「《孟子・離婁下》：『原泉混混，不捨晝夜。盈科而後進，放乎四海。』盈科後進，表達循序漸進之意。」此處的「原」同「源」，「混混」即滾滾的樣子。「盈科後進」是循序漸進之意，那麼，這個「序」是什麼意思呢？就是把我們自己的思想與我們所希望進入的那一家思想接上以後，在其止步的地方繼續往前探索。實際上，「盈科而進」的意思就是「接著說」。所謂「接著說」，就是切實理解了前人的思想，並且清清楚楚地明白了前人的思想止於何處，然後在他們止步之處，繼續進行思考、探索。「接著說」的前提是必須經過很長一段時間的「照著說」，「照著說」就是王陽明所言的「有本原」，也就是不錯、不漏、不走樣地把之前的儒家是怎麼說的弄個清楚明白。這不就是接上了源頭嗎？——如果我們是儒家弟子，做到這樣就是接上了儒家的源頭；如果我們是佛家的弟子，做到這樣就是接上了佛家的源頭；如果我們是道家的弟子，做到這樣就是接上了道家的源頭。總之，我們至少要接通一家的源頭。

「『僊家說嬰兒，亦善譬。』」「僊家」即道家。「嬰兒」一詞，起源於老子《道德經》裡一句著名的話：「常德不離，復歸於嬰兒。」[①]此處「嬰兒」是個像征，不是說我們真的退回到嬰兒狀態。事實上，人也不可能退回到嬰兒狀態，人衹能越來越老。這個「嬰兒」指的是一種境界和狀態。什麼狀態呢？類似於嬰兒般的純潔、無邪、無思無慮那種狀態。「復歸於嬰兒」就是復歸於最朴素、最原始、最清純的源頭。王陽明曾經有一段時間學習過道家，知道道家有「復歸於嬰兒」這個術語，因此就以「嬰兒」比喻我們接上了源頭。

「『嬰兒在母腹時，衹是純氣，有何知識？出胎後，方始能啼，既而後能笑，又既而後能識認其父母兄弟，又既而後能立、能行、能持、能負，卒乃天下之事無不可能。皆是精氣日足，則筋力日強，聰明日開，不是出胎日便講求推尋得來。故須有個本原。』」此處「嬰兒在母腹時」的說法是錯誤的，在母腹中的是「胎兒」，不應該叫「嬰兒」，衹有出生後不滿一歲的小孩子才叫「嬰兒」，因此正確的說法是「胎兒在母腹時」。插個題外話，這句話當時還影響了毛澤東。1930 年 1 月，毛澤東在福建上杭縣距古田會議會址不遠處的古田鎮賴坊村協成店的一間不到六七平米的簡陋小屋子裡，寫下了《星星之火，可以燎原》這篇重要著作。在這篇文章中，毛澤東是如此形容中國革命的：「它是站在海岸遙望海中已經看得見桅杆尖頭了的一隻航船，它是立於高山之巔遠看東方已見光芒四射噴薄欲出的一輪朝日，它是躁動於母腹中的快要成熟了的一個嬰兒。」[②]這是比喻中國革命正在母腹中醞釀著解放全國的力量，一旦這個力量孕育到一定時候，它就會衝破子宮而誕生。由於毛澤東喜愛陽明學，所以，我擅自推測他是看到了《傳習錄》這段話而受到了啟發，就把這個比喻也寫到了他的文章裡。如上所述，「嬰兒在母腹時」是個錯誤的說法，但這衹是一個小小的失誤、口誤，無傷大雅，並不影響王陽明是一位偉大的聖人，但我們要明白這句話是個病句。

這段話是用嬰兒的出生與成長來比喻做學問的規律，學問也要先在母腹中醞釀一番才能出生，出生以後也不是立刻就能做事情，還要繼續成長到能立、能行、能吃、能負，這樣我們的能力就越來越強了。等各種能力都掌握的時候，我們才能獨自承擔一切事務。總而言之，我們學問的提陞、心智的成長非常像嬰兒的出

① 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經註》，中華書局 2011 年版，第 75 頁。
② 毛澤東：《星星之火，可以燎原》，載《毛澤東選集》（第一卷），人民出版社 1991 年版，第 106 頁。

生與成長。

「聖人到『位天地，育萬物』，也只從『喜怒哀樂未發之中』上養來。」

此處關於「位天地，育萬物」，原文有個腳註需要解釋：

《中庸》:「致中和，天地位焉，萬物育焉。」意爲聖人與天同德，能使天地各安其位，萬物生長繁育。

「致中和」的「致」就是「到」，就是「達」，故「致中和」就是到達了「中」，到達了「和」。何謂「中」「和」？「中」即「和」，「和」即「中」，在本體謂之「中」，在現象謂之「和」，所以「和」爲用，「中」爲體。「中」「和」關係實際是體用關係。「致中和」就是達到了體用一元或曰中和一元的狀態。體即用，用即體，因此稱「體用一元」。體用一元的最早源頭就是「致中和」。後來王陽明多次使用「體用一元」一詞來教化弟子（王陽明在第四十六、一百零九、一百一十三條語錄中，使用了「體用一源」，「體用一源」即「體用一元」，類似的表達有「體用一如」「體用不二」「體用相即」等）。

那麼，當我們達到了體用一元的時候，就如何呢？「天地位焉」。此「天地」是萬物的總名，「萬物」的「萬」字不是指一萬之意，而是作「一切」講，「萬物」即一切物。萬物又分爲人和物，即主體與客體。人是指人間，物是指日月山河、花草樹木等。「天地位焉」實則是「萬物位焉」，「位」就是各就其位，各歸其位，各歸其自己。

爲什麼這裡要說「天地位焉」？難道天地萬物之前不各歸其自己、不各就其位嗎？難道祇有聖人誕生，達到「致中和」以後，萬物才各歸其自己，才各就其位嗎？如果聖人一萬年不誕生，難道天地萬物一萬年都處在亂七八糟的狀態嗎？它不是這個意思。那麼「天地位焉」究竟是什麼意思？這裡我自豪地說一句，自王陽明之後，祇有我潘某人才真正理解這句話，我敢說一句狂言，放眼天下，無一人理解「萬物位焉」，除我潘某人之外。那麼今天我就把祇有我懂而別人沒有的告訴你們。

「天地位焉」的「位」指的是天地呈現出存在之真理，或曰存在之真相。在成聖之前，尚處於凡夫狀態的時候，我們深陷於感官認知和知性認知的經驗智慧之中。我們透過經驗智慧看到的世界和萬物都是結構真理、形構真理的一面，從來就沒有看到事物的存在真理、存在真相的一面。真理和真相是同義詞：因爲真相，所以真理；因爲真理，所以真相。那麼，我們經過一番修行（踐履、做工夫），慢慢地變成了賢人，繼續做工夫，最後成了聖人。當我們成聖的時候，我們達到了「中和」也即「體用一元」的狀態，此時就呈現出了難得的與生俱來的先驗智慧，我們以先驗智慧看自己和這個世界，就會發現自己和這個世界另一面的真相，也就是形構真理之外的一面，這一面就是存在真理（存在真相），這就叫「天地位焉」。我們看到了天地萬物另一面的真理和真相，發現另一面比這一面更和諧、更自然、更自在。因爲存在真理本來就是自然的、自在的，而形構真理不自然、不自在。

我們平時稱我們所處的這個世界爲「自然界」，其實是錯誤的，因爲它最不自然了。爲什麼「不自然」？因爲它是現象世界，是二元世界，是他在世界。因爲現象、他在、二元，所以不自在、不自由、不自然，而且還充滿了種種矛盾與衝突。馬克思有一個重要觀點：「矛盾無處不在」[①]。這個表述是錯誤的，或者說表述不準確。正確的表述是「矛盾在現象世界無處不在」，至少在本體世界（心性世界、生命世界、良知世界）中，是沒有矛盾的，是「惟精惟一」的，是極度和諧的。矛盾的前提是二元，如果沒有二元，何來矛？何來盾？沒有矛也沒有盾，何來矛與盾之間的衝突？所以，在本體世界，既沒有矛也沒有盾，更沒有矛與盾之間的衝突。

① 矛盾的普遍性或矛盾的共性，指的是矛盾存在的絕對性和無條件性。矛盾的普遍性從宇宙總體來考察有兩個涵義：「其一是說，矛盾存在於一切事物的發展過程中；其二是說，每一事物的發展過程中存在著自始至終的矛盾運動。」（吉林省《馬克思主義哲學原理》編寫組編《馬克思主義哲學原理》第 5 版，吉林人民出版社 1983 年版，第 142 頁。）

矛與盾之間的衝突只存在於現象世界。衹要有衝突，就有破壞、混亂、戰爭、執著，乃至死亡，所以，混亂永遠是現象世界的標配。衹要處在現象世界，無論是精神世界（主體世界），還是社會和自然世界（客體世界），就會充滿各種各樣的矛盾、糾纏、壓迫、對立、顛倒，就會有你死我活，總是有一些事物在衝突中死亡，在衝突中混亂，在衝突中受傷，而不能成就其自己，不能成爲其自己，不能順利地發展其自己，也就是不能各歸其位。

相反，在本體世界，沒有任何一物不在其本位，因爲本體世界超越了所有衝突，超越了所有對立，超越了所有制約與限定。在本體世界中，也就是說在良知世界、生命世界、道的世界中，和諧達到了極致，完美達到了極致，一切衝突、矛盾不復存在。因此，衹有在本體世界中，才能夠談真正意義上的物各付物、各歸其位。在現象世界談物各付物是一種奢侈，是一種難以企及的理想。

聖人透過他的體用一元的圓滿境界來看這個世界，就會發現，在這個混亂的、嘈雜的、醜陋的、充滿相互制約和相互殘殺的表象世界深處，是一個極度和諧的、完美的、極樂的世界。在這個世界中，萬物各歸其位、各守其本分，各自成爲其自己的境界和真相。需要注意的是，這個「真相」是發現出來的，不是創造出來的。聖人發現了不美的世界背後的完美，不善的世界背後的至善，不真的世界背後的和諧真相，這就叫「天地位焉」。

聖人不僅看到了「天地位焉」，還看到了「萬物育焉」，也即看到了萬物生生不息的源頭。我們所說的萬物是生生不息的結果，而不是生生不息的源頭，我們看到的是萬物已經生出來的這個果，而不是因。萬物當初是怎麼生的？我們看不見。而「致中和」的聖人就能看見萬物生生不息之「生」的那一面，也就是本體的那一面。

這個「生」還可以從兩個角度來看，就是從一個事物的頭、尾兩個角度來看。一般而言，事物都有源頭和結尾，我們習慣上把事物的源頭稱爲「生」，而把事物的結尾稱爲「死」。死其實是另一種生。何以見得？首先要明白一個問題：事物死亡以後去哪裡了呢？它就像一滴水回歸了海洋一樣，回歸了本體，隱沒於心性之中，或者說隱回到道裡，也即從形而下返回了形而上，從後天返回了先天。站在常人的視角看，這個事物就是消失了或者死了。其實消失了或者死了，恰好證明這個事物回到了它的母體獲得了重生。但是在我們眼中，事物就是消失了或者死了。在道（心性）的眼中，這個「孩子」又回來了，又重生了，它是另外一種意義上的生生不息。所以，生就可以從兩頭說，從源頭說是生生不息，從結尾講還是生生不息，合而言之，生死都是心性生生不息的具體呈現。

對於這一點，道家看得就很清楚，尤其是莊子。莊子說：這個世界就沒有死亡，如果你把生死看透了，就不會貪生惡（wù）死。衹有那些沒有看透的人才會貪生惡死，生的時候，他很高興；死亡來臨的時候，他就不高興了，因爲他厭惡死亡。莊子說：真愚蠢啊，生是生，死亦是生，死是另外一種生，是更大的生，是回到你的母親那裡的生，是回到生命源頭的生。與生相比，死是更偉大、更美好的生。所以，你應該反過來，惡生喜死。爲什麼要惡生呢？因爲這個世界充滿了痛苦，你來這個痛苦的世界幹什麼呢？你不應該來。但這又由不得你，你已經來了，所以你應該痛恨自己的來，當初怎麼腦子搭錯筋了要跑到這個世界來了呢？看這個世界到處充滿了痛苦：沒有食物，餓得痛苦；吃得太多，撐得痛苦；睡得太少，困得痛苦；睡得太久，腰酸腿疼的也很痛苦；……在在處處都是痛苦，有什麼值得高興的呢？所以，莊子說你應該惡生喜死：「哎！我真不幸，怎麼就生到了這個世界呢？現在我終於死了，再也不用受風吹雨打的苦了，再也不用受饑飽醒睡這些苦了，太好啦，我回去啦！」仔細想想，莊子真的是大智慧！衹有智慧如佛者，才能說出這樣的話，一般的老百姓無論如何也說不出「死比生更值得期待」這樣的話。真正的智者都是惡生喜死，衹有愚者纔是惡死喜生。所以我們應該接受死亡，歡迎死亡，而不是討厭死亡。

莊子對死亡的超脫不僅停留於口頭理論上，也貫徹於日常生活中。《莊子・至樂》中就記載了一個「鼓盆而歌」[①]的故事：

莊子妻死，惠子吊之，莊子則方箕踞[②]鼓盆而歌。

惠子曰：「與人居，長子、老、身死，不哭，亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」

莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無概然[③]！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴（hū）[④]之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。人且偃（yǎn）然寢於巨室，而我噭噭（jiào）然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」

這段大意是說：莊子的妻子死了，他的朋友惠子前來弔唁，原本打算安慰他，讓他節哀順變，結果看到莊子非但沒有一點兒悲慼之色，反而一邊敲著盆，一邊放聲歌唱。爲什麼莊子「鼓盆而歌」呢？莊子其實是個音樂家，會彈琴鼓瑟。但是因爲他家裡太貧窮，買不起琴和瑟這些樂器，妻子死了他又想慶祝一番，怎麼辦呢？他就只好把自家用的那個臉盆、碗筷等凡是能用的全部弄來，就在他妻子的靈柩前面，開始咚咚咚地打起鼓來唱起歌，很是歡樂。我們可以想像一下那是個什麼場景。惠子就批評他說：「你們畢竟夫妻一場，她一輩子跟著你受苦受累，沒享過一天福，就不幸去世了。對於她的死，你不感到悲傷倒也罷了，但也不至於鼓盆而歌呀。你這麼做也太沒良心了吧？」莊子說：「並非你想的那樣。我慶祝我妻子偉大的死亡，難道有錯嗎？」惠子不明就裡地問：「那你說說什麼叫偉大的死亡。」莊子就告訴惠子：「生不值得留戀，因爲時時刻刻都充滿了痛苦，現在她終於回歸了『道』裡，獲得了重生。我要慶祝她的重生，難道不應該鼓盆而歌嗎？」惠子被他說服了，就離開了。這就是莊子「鼓盆而歌」的故事。

話說回來，「萬物育焉」的「育」，不能簡單地理解成心性只創生萬物，實際上，除了創生萬物以外，它還要養育萬物，最後把萬物帶回去與它融爲一體，使萬物進入到下一輪的生生不息中。所以，從創生、養育、維持到回收的整個過程都叫「育」。「育」貫穿於萬物生、長、老、死的每一個環節。死也是一種「育」，死代表著事物回歸天地大化之中，進入到下一輪的創造之中。就個體事物而言，死亡是消失，但從萬物生生不息、大化流行的角度來看，死亡是融入進新一輪的創造之中。

對此儒佛道三家異口同聲，一再明確地強調：沒有死亡，祇有大化流行，祇有生生不息，祇有事物無窮的隱顯交替。生是由潛到顯，死是由顯到潛，所以，生死其實就是心性由潛到顯，再由顯到潛的一次輪迴、變化而已。沒有生死，祇有隱顯，祇有形而上降到形而下，再從形而下升到形而上的過程，祇有先天轉成後天，再從後天返回先天的過程。哪有生和死！生和死是一個幻覺。不僅人沒有生死，萬物也沒有生死，祇有變化。變化確實有，如果沒有變化，何來生生不息？「生生不息」四個字就暗含著事物的無窮變化，「生生不息」就等於事物的無窮變化。

常人眼中是有生死的，但在聖人看來是沒有生死的，因此聖人說「萬物育焉」。萬物時刻處在生生不息和無窮變化之中，儒家用「天道大化流行」來形容這種狀態。「大化」有多大？其大無外。「大化流行」就是祇有流動、運行、變化，也即生生不息，沒有生死。平時，我們對「變化」兩個字理解得很狹隘、膚淺，只理解到四季更迭、水在流動等這一類變化的層面，真正的「變化」要廣大、精深、微妙得多。如果把整個人類的生死放進去，把形而上、形而下放進去，把先天與後天都放進去，再來理解變化，就會發現其中有無窮的內涵。

---

① 方勇譯註：《莊子》，中華書局 2010 年版，第 284 頁。
② 箕踞：兩腳伸直岔開而坐，形似簸箕，是一種傲慢的行爲。此處表示一種不拘禮節的態度。（方勇譯註：《莊子》，中華書局 2010 年版，第 285 頁。）
③ 概：通「慨」，感觸於心。（方勇譯註：《莊子》，中華書局 2010 年版，第 285 頁。）
④ 芒芴：恍恍惚惚的樣子。（方勇譯註：《莊子》，中華書局 2010 年版，第 285 頁。）

總之，存在是活的，不是死的，所以叫「自由」。自由的「由」就包含「活著」的意思。如果是死的，就不用談自由了。自然的「然」也含著「活著」的意思。也就是說，心性是活的，不是死的。這一點爲儒佛道各家公認。儒佛道一致認爲，德性、佛性、道性的性是「活」性，而非「死」性。何謂「活」？儒家說的「大化流行」就是活，活就是「大化流行」。佛家也認爲，法界（佛性）是活的，不是死的。如果法界是死的，則十法界眾生也是死的。但事實上，十法界眾生都是活的，哪怕地獄中的眾生都是活的。爲什麼十法界所有的眾生都是活的呢？因爲法界（佛性）是活的。道家的神和僊也都是活著的，是充滿生命力的。

我們之所以充滿生命力，是因爲心性是活的。心性的別名叫生命。生命當然是活的，不可能是死的，生命首先表現爲生——生生不息、生動。無論是生生不息，還是生動，都是活的。生命爲什麼是活的？因爲心性是活的。心性有一個本質特徵叫生命性（活性）。生命性等於心性，心性等於生命性。心性有了生命性，就生生不息、大化流行，生天、生地、生萬物。「萬物育焉」的「育」裡面就含著生生不息，就含著生命。什麼是生命？心性、良知、先驗智慧、道之別名。這是對生命兩個字最終極、最究竟的解答。

原腳註中的「致中和，天地位焉，萬物育焉」算是解釋清楚了。但原腳註對這句話還有個解釋是：「意爲聖人與天同德，能使天地各安其位，萬物生長繁育。」這個解釋勉強算對。通過這個解釋，我們就可以知道現在學者的問題出在哪裡，他們不知道事物有兩個面向。任何事物，無論是有形的還是無形的，都有兩個面向：存在面向和形構面向。自然科學是從形構面向來發現萬物、看待萬物、理解萬物，而東方儒佛道的聖人皆不約而同地從存在的面向來發現事物、理解事物、看待事物。

所以，面對同樣的事物，東西方文明是從完全不同的兩個面向探索進去：一個是從形構面進入，一個是從存在面進入。因此，東西方文明永遠不可能交匯，如同火車的兩條鐵軌，永遠都是並行的，而不是交叉。衹有兩條軌道並行，火車才能安全運行，一旦交叉，就意味著火車要出大事故。所以，東西方文明不交叉是好事，交叉才是災難。不要過分追求東西方文明相互交叉、相互理解、相互融合等等。這都是不知道東西方文明本質差異之人的盲目善意，這其實不是好事。讓它們各自在各自的軌道上發展纔是最佳的。就讓西方文明成其爲西方文明，讓東方文明成其爲東方文明。讓東方文明保持其本色而不失，這是對它最好的熱愛與發展；讓西方文明保持其本色而不失，這是對它最好的讚美與發展。

爲什麼動不動要讓東西方結合，難道不結合就不行嗎？東西方結合就如同把棗子樹、蘋果樹雜交，生造出一個既不像蘋果也不像棗子的東西出來。讓棗子一直是棗子、蘋果一直是蘋果，不是挺好的嗎？同理，讓東方文化永遠是東方文化，讓西方文化永遠是西方文化，讓它們在各自的軌道上向前發展，難道不好嗎？我一直不明白，爲什麼有些學者非要追求「中西醫結合」。中西醫不結合不行嗎？讓中醫保持中醫的特色，讓西醫保持西醫的特色，不好嗎？非要中西醫結合，結果是中醫不像中醫，西醫不像西醫。很顯然，中西醫結合是一個很失敗的典型事例。好在現在很多人終於認識到讓中醫回歸中醫、讓西醫回歸西醫是最正確的選擇。我個人非常反對西醫打擊中醫，或中醫打擊西醫：喜歡中醫的人說中醫如何如何好，西醫如何如何不行；喜歡西醫的人說西醫如何如何好，中醫如何如何不行。這兩種做法都「器」了，我們應該「君子不器」。中醫可以給人類帶來健康，西醫也可以給人類帶來健康，它們各有各的優點，把各自的優點都發揮出來，難道不好嗎？爲什麼非要打擊一個、保留一個，反對一個、支持一個呢？這些都是人類的劣根性造成的。原腳註就解釋到這裡，下面回到《傳習錄》正文。

「『聖人到「位天地，育萬物」，也只從「喜怒哀樂未發之中」上養來。』」這句話很重要，不可輕視。儒家工夫有一個特點：即本體即工夫，即工夫即本體。這是儒家的渾圓之道。儒家有三條成聖之路：一是反之，二是性之，三是渾圓中道（渾圓之道）。這三種辦法都能成聖，但相比較而言，渾圓之道最好。那麼什麼叫渾圓中道或渾圓之道呢？就是即本體即工夫，即工夫即本體。這句話就是典型的渾圓之道。

具體該如何做呢？首先把「喜怒哀樂之未發謂之中」「心性」「良知」等基本概念理解清楚，要理解這些概念，就得把整個「四書五經」爛熟於胸，這樣就會對心性的全體內涵有一個全面的認識。然後就安處於這個認識上。「安處」是佛家用語，儒家叫「存養」。「存養」即培育、培養。但培育、培養有一個竅門：不能操之過急，也不能操之過緩，而應不急不緩，徐徐前進。若是一天兩天就想得到結果，那是不行的；但也不能太緩慢，就是把它忘得一乾二淨也不行。既不能忘，也不能急，這叫「不急不緩」，徐徐圖之，這就叫「存養」。

在生活中，我們燉肉時經常會使用文火。所謂「文火」，是指小而緩的火。既不能沒有火，也不能火太旺。那個溫火、文火就叫「養」。要從早到晚，從日到月，從月到年，不急不緩，慢慢地燉，就叫「存養工夫」。「存」就是把你對心性的所有理解始終保持在心中。存的反面是「失」，就是忘記了你對心性的理解。不僅要「存」，還要「養」，就是把你對心性的所有理解跟自己的身心言行打成一片。但打成一片是個慢過程，不是一天兩天就可以完成的，所以才要養，要像文火燉肉一樣，那個火苗既不猛也不斷，慢慢地燉，這叫「溫養」。溫養久了，心性（良知）就會跟我們的身心言行打成一片、渾然一體。這就叫「渾圓之道」或「渾圓中道」，具體地說就是「存養工夫」，是即工夫即本體，即本體即工夫。「本體」「工夫」分別是什麼？心性就是本體，存養心性就是工夫。那麼，存養的是那個本體，認知的也是那個本體，所以說，既是本體也是工夫，既是工夫也是本體。我們對本體認識得越清、越透，我們存養起來就越快、越徹底、越順暢；我們對本體認識得越模糊、越不連貫、越片面，我們在做存養工夫的時候就越差勁、越緩慢、越淺顯、越擰巴。所以，存養工夫的前提是認識心性，認識得越清越好。

爲什麼儒佛道各家都特別強調讀聖賢書？佛家強調讀佛家的聖賢書，道家強調讀道家的聖賢書，儒家強調讀儒家的聖賢書，只管堅持讀，用一生時間讀，手不釋卷地讀，尤其是我們儒家，更加強調爲學須做到「博學之，審問之，慎思之，明辨之」。其目的是盡最大的可能把心性理解透徹、理解全面、理解清晰。理解得越透徹、越全面、越清晰，我們的存養工夫就越順利、越快速。也就是說，認識心性是存養工夫的前提，存養工夫又有助於認識心性。認識心性和存養工夫之間是良性循環，邊存養邊認識，邊認識邊存養。認識心性叫「知」，存養心性叫「行」，合在一起就是「知行合一」。「合一」在這裡當「良性循環」講，因此，「知行合一」就是知促行、行促知，就是知與行之間的良性循環。

「後儒不明格物之說，見聖人無不知、無不能，便欲於初下手時講求得盡。豈有此理！」

此處的後儒是指世儒。世儒往往拘泥於文字，不識本義，因此「不明格物之說」。不要以爲凡是學儒的都明白致知格物，並非如此，衹有明心見性的大儒才是真明白。沒有明心見性而拘泥於文字的世儒，有可能比普通百姓更不瞭解心性。不要以爲知識分子就一定更瞭解心性，那不一定，最不瞭解心性的很可能就是知識分子——尤其是當代的知識分子，甚至都不如普通百姓。普通百姓對心性的理解，說不定更透徹一點兒，更接近於事實。正因爲世儒不理解這些心性工夫，看到聖人無所不知、無所不能後，就想在一下手學習時就達到聖人此等境界，豈有此理？

又曰：「立志用功，如種樹然。方其根芽，猶未有幹；及其有幹，尚未有枝；枝而後葉；葉而後花實。初種根時，只管栽培灌溉，勿作枝想，勿作葉想，勿作花想，勿作實想。懸想何益？但不忘栽培之功，怕沒有枝葉花實？」

我要是什麼時候見到陽明先生，定要在他老人家面前痛哭三聲，向他老人家匯報，在他身後五百年的今天，天下學者都不幸被他言中了。當今學者最大的問題就是浮躁，三天就想當大師，五天就想出著作，博士還未畢業，就想標新立異，創立門派，成爲一代宗師，完全違背了陽明先生苦口婆心之教導。沒有人能夠耐

下心來，認真地讀完幾本書，然後再去立德、立言。現在的學者那個浮躁之心連一個小商販都不如，一個小商販進了一批貨，想趕緊賣出去掙一點兒錢，他有急躁之心尚可原諒，但知識分子是最不應該有急躁之心的。而我們這個時代的知識分子那個急躁之心和浮躁之氣，已經到了無以復加、讓人忍無可忍的程度，完全「兌現」了陽明先生的擔憂：「勿作枝想，勿作葉想，勿作花想，勿作實想。懸想何益？但不忘栽培之功，怕沒有枝葉花實？」話雖如此，他們就是要作枝想，作葉想，作花想：剛冒芽，就恨不得開花；剛開花，就恨不得結果；剛結果，就恨不得果子成熟。這就是我們現在的學者。爲什麼現在的學術水分大、膚淺、幼稚而粗糙，原因就是我們不能像古人那樣潛心向學。

古人是怎麼做學問的？前文剛介紹了漆雕開的故事，孔子對漆雕開說：「你出去做一點兒事吧！」漆雕開說：「不急，我的學問修養尚未做到盡善盡美的地步，還需要繼續夯實，待成熟以後，我再出去做事。」孔子聽後感到很欣慰。現在哪有像漆雕開這樣不急不躁的學者？現在是完全反過來了。剛剛有一點兒小技術小才能，恨不得馬上就能「大展宏圖」，根本不給自己成長、成熟乃至完善的機會。你要麼不當學者，要當學者就要對得起「學者」這個稱呼。一名學者，要有「板凳甘坐十年冷」的覺悟和耐心，要做好長期坐冷板凳的準備。這就是魚與熊掌不可兼得。你要追名逐利，就不要做學者；你要做學者，就關掉名利之門。要追名逐利，你可以通過別的方式，但不要通過學術這種方式。

因爲「文章千古事，得失寸心知」[①]，學術不同於其他，學術一旦誤人子弟，後果是很嚴重的。一本充滿邪見的書，一旦傳播出去就會貽害千萬人，甚至會貽害好幾代人、好幾十代、好幾百代人。可能一千年以後，你的書還在人間貽害無窮，所以此事不可不慎。它真的會誤人子弟，斷人慧命，後果極爲嚴重。不要那麼肆無忌憚，不要那麼恣意妄爲。因果是非常可怕的，你不要那麼狂妄，叫囂自己不怕因果。所有不怕因果的人，最後的結局都是非常可怕的。儒佛道都勸告我們，人要有畏天之心、畏德之心、畏因果之心。孔子就說：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」[②]（《論語・季氏》）我們要當一個有敬畏心的人，不要當一個天不怕、地不怕、因果也不怕的人。有些人就大放厥詞，說什麼「衹有因果怕我，衹有老天爺怕我，我從不怕因果，也不怕老天爺」之類的話。人要是到了這種程度，與瘋狂有何差別？能說出這種話，就證明這個人已經瘋狂了。一個不瘋狂的人，一個理性的人，哪怕一個知性的人，他一定有三畏，一定會「畏聖人之言」。不管是佛家聖人、儒家聖人、道家聖人，多聽聽大公無私的聖人之教導，諸如「勿作花想，勿作實想」這些話語都是聖人的肺腑之言，百益而無一害，絕對不會有錯的。這些聖人永不會有害我們的私心，他們只會通過開示啟迪我們。不要動不動一副天不怕、地不怕的樣子，表面上裝著一副「看我多英雄，天也不怕地也不怕」的樣子，實際上，那不叫英雄，而是無知、愚蠢加莽撞。不要把無知當英雄，不要把無知當榮耀。

如果你想成爲一名學者，那就要做好清貧半生的準備。因爲學術是個慢活，沒有十年以上的工夫，連學術的門都找不到。你想三五年就有所成就，那是不可能的。任何事物都有它的規律，你不能違背規律做事。學術是個慢活，你非要把慢活快做就不行，因爲這樣就違背了它的規律或天性。學術的規律是十年才能入門，二十年才能登堂，三十年才能入室。不做好十年到三十年的準備，你不配成爲一個學者，不配成爲一個傳統的儒家學者，更不配成爲一個求仁得仁的學者。你只配成爲一個販賣文化、販賣文明以求功名的文化商販。我經常遇到這樣的學者，很想勸勸他們：你要追求功名可以去做別的事情，爲什麼非要通過學術這種方式呢？學術就沒有功名，學術衹有付出，沒有收穫。它是一個慢活，如果你二十歲開始立志求學，三十年下來，你就五十多歲了。你想靠學術來揚名立萬？事實上，你還沒有來得及揚名，差不多就去世了。即使還活著，也是年紀很大了。到那個時候，即使功名來了，也沒有多大意思，都是個將死之人了，要功名何用？所以，學

① 出自〔唐〕杜甫《偶題》。（天人主編《中國詩詞名句解析》，內蒙古人民出版社 2016 年版，第 199 頁。）
② 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 177 頁。

術是求不來功名的。現在，思想界、學術界之所以亂象頻出、丑態盡顯，原因就是人們非要在不是用來求功名的學術裡求功、求名、求利，最後結果就是學術沒有做好，功名也沒有撈到。

【三二】

問：「看書不能明，如何？」

先生曰：「此祇是在文義上穿求，故不明。如此，又不如爲舊時學問。他到看得多，解得去。祇是他爲學雖極解得明曉，亦終身無得。須於心體上用功，凡明不得、行不去，須反在自心上體當，即可通。蓋《四書》《五經》不過說這心體。這心體即所謂道，心體明即是道明，更無二。此是爲學頭腦處。」

陸澄問陽明先生：「看書不能明，如何？」要是學生來問我，我就回答兩個字：「欠打。」打過之後依然不明，又當如何？三個字：「更欠打。」我們看看陽明先生是怎麼回答的。

「『此祇是在文義上穿求，故不明。』」意思是，這祇是穿鑿附會、妄自希求，所以不明。禪宗說得更明白，這叫追（duī）文琢字、死於句下。

「『如此，又不如爲舊時學問。他到看得多，解得去。祇是他爲學雖極解得明曉，亦終身無得。須於心體上用功，凡明不得、行不去，須反在自心上體當，即可通。蓋《四書》《五經》不過說這心體。這心體即所謂道，心體明即是道明，更無二。此是爲學頭腦處。』」陽明先生說的這段話，如果是用來追求生命的覺醒與解放，用來做聖賢工夫，用於尋求先驗智慧、自律道德、良知呈現，那這個開示十分重要而正確；如果是用來學習自然科學與社會科學，卻是十分有害的。比如你想知道太陽系、銀河系如何運作，即使在心體上用功一輩子都沒有用，你依然不會明白。

王陽明說，在心體上用功是明白「四書五經」的頭腦（宗旨）處，要想明白「四書五經」的靈魂，必須長期乃至持續一生地在心性上下工夫。不然，祇是在字面上做文章，就想明白「四書五經」，斷無可能！但是現在的學者根本不做心性工夫，只在文句上下工夫，卻希望理解「四書五經」。結果就是對「四書五經」的理解非常膚淺，把「四書五經」裡的先驗智慧改造成了經驗智慧，把存在真理改造成了形構真理，把形而上真理改造成了形而下真理，尤其是把自律道德改造成了他律道德，這一點最爲可惡。以至於近一兩百年以來，我們中國人只知道從西方傳來的他律道德，不知道還有一個自律道德。我們平時說的道德，暗指或者默認就是他律道德。而儒家所說的道德或者良知，則默認其爲自律道德。各自默認不同，各自意會不同。現在的學者把整個儒家的自律道德全部改造成了他律道德，也即改造成了倫理學、風俗學、制度學、法律學。這都是只在紙上求而不在心上明，只做追文琢字工夫而不做心性工夫、致良知工夫所產生的結果。

王陽明在這裡明確地說，要想理解「四書五經」，必須「在自心上體當」。我真心希望天下的學者都能記住這句話，包括這個《傳習錄》的詮釋者，因爲他也沒有「在自心上體當」，仍然祇是按照字面意思在解釋聖賢的教言。目前沒有見到他在任何場合談到自己做心性工夫的經歷，恐怕他就沒有做過工夫。現在的學者視工夫爲下九流[①]，極盡打擊、嘲笑、諷刺、挖苦、藐視、鄙視之能事。這就是現在學術界的總體價值觀，恥於談工夫，更恥於做工夫。好像誰做工夫，誰就是江湖術士；誰做學問，誰就是大學教授。「我怎麼能是一個江湖術士呢？」「我要成爲人人尊敬的大學教授！」所以他們恥於做工夫。誰要是談工夫、做工夫，立即就成了下九流，成了江湖術士，成了萬人唾棄鄙視的对象，好像做錯了什麼事情似的，矮人三截。價值觀完全顛倒了！

① 下九流：泛指跑江湖一類的地位低下的下層人物。（徐志誠編著：《現代漢語口語詞典》，遼寧人民出版社 1991 年版，第 210 頁。）

陽明教導得非常清楚，要時時不忘在心性上做工夫，這是陽明學的核心與靈魂。既然學習陽明，就要清楚、明白、踐行陽明的教導。但是現在那些大談特談陽明學、以陽明學專家自居的人，有誰做過一分鐘的心性工夫？反過來說，要是沒有做過心性工夫，對陽明學的靈魂與核心視而不見，你怎麼配稱陽明學專家呢？你怎麼配稱陽明學傳人呢？你傳承了陽明的什麼東西？你有資格當陽明的傳人嗎？但現在的事實就是：從沒做過心性工夫的所謂陽明學專家在講授陽明學，在傳播陽明學。我這麼說是有根據的。我幾乎知道全國所有陽明學專家以及他們的著作，所以才有感而發說這個話。

一個人有沒有在心性上做過工夫，工夫做得有多深，時間有多久，他衹要在我面前走上一圈，或者寫一本書讓我看上幾頁，我立即就知道。不僅我知道，幾千年來所有做過心性工夫的人都知道。爲什麼？外行看熱鬧，內行看門道。做過心性工夫的人就是內行，當然能夠看出來。不僅是儒家，佛家道家都是如此。你在佛家上有沒有下過工夫，佛家的內行打眼一看就明白；你在道家上有沒有下過工夫，道家的內行也是打眼一看就明白：你的聲音、你的表情、你的眼神都會暴露出你有沒有做過工夫，你想掩飾是掩飾不住的。

《中庸》裡明確地說「誠於中，形於外」，意思是，你內在有什麼，一定表現於外在，你即使隱藏得再好，肯定也會通過某種方式表現在外而被人發現，尤其是被內行人發現。你可以對外行人隱藏，但在內行人那裡，你是隱藏不住的。如果你在心性上下過工夫，無論怎麼謙虛，內行人打眼一看就知道。我曾經參加了一場國際陽明學論壇，有機會與國內外頂尖級的陽明學專家接觸過。而且他們輪番上台發言時，我就在台下聽講。我仔細觀察了所有的學者，他們無一人在心性上做過工夫。連知名的陽明學專家都是如此，等而下之的陽明學學者就更不用說了。很可悲！很可悲！

既然我們聲稱喜愛陽明心學，願意成爲陽明心學的闡釋者、踐行者、傳播者、研習者，而王陽明的代表作就是《傳習錄》，陽明傳我們就是讓我們習的，「習」就是要在心性上著實做工夫的。但我們爲什麼傳而不習呢？我們還有臉講《傳習錄》嗎？我們還有臉說自己是陽明學的傳人嗎？我們還有臉說自己志在傳播、傳承陽明學嗎？我們用什麼來傳承呢？陽明心學是要拿心性傳承的，不是拿嘴傳承的；是要拿整個身心滾進去，在裡面滾打一番，這纔叫傳承。但是很悲哀，絕大多數人都是在嘴上、紙面上傳承，沒有一個人在身心性命中傳承，嚴重違背了陽明的教導。我們一邊推崇陽明學，一邊違背著陽明的教導，這就是當代學者的特點。這樣做合適嗎？當然不合適。

【三三】

「『虛靈不昧，眾理具而萬事出。』[①]心外無理，心外無事。」

「虛靈不昧，眾理具而萬事出」是從朱熹的《大學章句》中摘引來的：「明德者，人之所得乎天；而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」原文下面對這句話有個註解說：「意爲心體無一物所執著，故清明不昧，可以具備眾理，承載萬事。」這個註解是錯誤的，即使不錯，也是含糊不清的。朱熹對「天」「明德」「眾理」「萬事」這些概念的理解，和王陽明完全不同，一個屬於經驗智慧，一個屬於先驗智慧，此前我們已經把這些概念講述得很清楚了，此處不再重複。

王陽明在此處進一步強調「心外無理，心外無事」。衹有他這樣的正宗儒者才有資格談「心外無理，心外無事」，唯獨朱熹不配談，因爲朱熹的「心」和王陽明的「心」就不是一個「心」。朱熹的「心」是感性認知之心、知性認知之心，此「心」是凡夫顛倒之心、妄心、人欲之心，衹能成就經驗智慧，不能成就先驗

① 朱熹《大學章句》:「明德者，人之所得乎天；而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」意爲心體無一物所執著，故清明不昧，可以具備眾理，承載萬事。（原註）

智慧。朱熹所說的「事」指外面的具體事物，王陽明說的「事」是指心中的慾念，它們是完全不同的兩個事物，務必區分清楚。

【三四】

或問：「晦庵先生曰：『人之所以爲學者，心與理而已。』此語如何？」

曰：「心即性，性即理。下一『與』字，恐未免爲二。此在學者善觀之。」

有人問陽明先生如何看待朱熹的「人之所以爲學者，心與理而已」這句話。這句話完全正確，但是朱熹和王陽明兩人對「心」和「理」的理解是不同的。

「心即性」這個詞很重要。正如前文所言，把「心性」分開來說，衹是爲了表述方便，其實心就是性，性就是心，心性是同一個事物，不是兩個事物。王陽明在這裡說得很清楚。「『心即性，性即理。』」意思是，心、性、理三者是同一個東西。

「『下一「與」字，恐未免爲二。此在學者善觀之。』」王陽明勸後世學者在這裡一定要仔細辨析，否則就會忽略過去。爲什麼朱熹要把「理」和「心」分開？爲什麼王陽明要把「心」「性」「理」合一、本一、即一？這與他們各自的體系、思維、思想、格局、架構直接相關。如果你真正理解他們各自的思維和義理架構，你就知道，朱熹一定會把「心」與「理」分開，陽明一定會把「心」「性」「理」合一。

【三五】

或曰：「人皆有是心，心即理，何以有爲善，有爲不善？」

先生曰：「惡人之心，失其本體。」

有人問：「既然每個人都有心，那爲何有的人爲善，有的人爲不善？」

王陽明的回答是「惡人之心，失其本體」，就是失善即爲惡，惡盡即爲善。其實儒家對這個問題還有進一步的解釋，而且是有先天和後天兩種解釋，要比這個解釋更爲清晰、透徹和明白，但王陽明沒有用。王陽明用的這個解釋等於沒解釋。「惡人之心」當然不可能得其本體，如果惡人之心能得其本體，我們就都去追求做惡人了，因爲一作惡，我們就能得本體。「得本體」是什麼意思？佛家叫「成佛」，儒家叫「成聖」。如果做惡人能成佛、成聖，那麼所有人肯定都爭先恐後地做惡人去了。就是因爲惡人「失其本體」，也即我們越作惡，越會背離本體、背離良知、背離解脫、背離覺醒，最終走向墮落，所以，我們纔不願意當惡人。惡等於墮落，善等於昇華；惡等於越來越渾濁，善等於越來越清淨；惡等於越來越糾纏、束縛，善等於越來越解脫和昇華。如此，儒家當然極力主張爲善去惡。不光儒家是這樣，以中國文化、印度文化爲代表的東方文化都是這樣，所有的聖人都在教導我們如何去惡長善，就是去除我們的惡，增長我們的善。這是不需要說的道理。

這個問題問的是，爲什麼人有善、不善之分？其實陽明並沒有正面回答他弟子的問題，他是答非所問。現在我們就用儒家傳統的義理來解答這個問題。儒家傳統義理認爲，導致我們失善趨惡的原因有兩種：一是先天原因，二是後天原因。

先天原因是氣偏質礙。也就是說，氣偏質礙是天生的，生下來就是這個樣子。「氣」是代表精神方面，「質」是代表身體方面。下面分別闡述何謂「氣偏」與「質礙」。

「氣偏」是什麼意思呢？說一個人的「氣」偏了，其實就是指他的心偏了，他的精神偏了，他的心不正，偏離了正軌。爲什麼儒家有「正心」之說呢？「正心」就是把心從不正調到正。爲什麼要調呢？因爲我們的心偏了。每個人還偏得不太一樣，大部分人偏得不是太嚴重，稍微正一下就能調整過來；有些人就偏得特別嚴重。那麼，我們的心偏到哪裡去了？這又可分爲兩個方面。

一方面是偏向貪瞋癡慢疑。即此人越來越貪婪，越來越嗔恨，越來越愚癡，越來越傲慢、自大、自戀，越來越反感一切（此即「疑」）。這些都會阻礙良知的呈現，使他距離良知越來越遠。其實這些衹是表面，更深層的原因就是他的自我太強大了。很多人從出生起，自我就很強大。自我是儒佛道各家一致反對的東西，是成聖、成佛、成僊之天敵。要想成聖、成佛、成僊，必須消除自我、超越自我。衹是各家超越自我的方式各有不同，儒家有儒家的方式，佛家有佛家的方式，道家有道家的方式。儒家是通過實踐仁、義、禮、智、信等各個德目，通過深讀聖賢書，通過做心性工夫來實現超越、化除自我：先從自我昇華到大我，再從大我躍升到無我。

另一方面是偏向情緒化。每個人情緒偏向的點是不一樣的，有的人是偏怒，有的人是偏恨，有的人是偏嫉妒，有的人是偏小氣。總之是情緒化極重，尤其是女人。有多重的情緒，就有多重的氣偏，所以氣偏的程度等於情緒化的程度。氣越偏就代表情緒化越重，情緒化越重就證明氣越偏。絕大多數人一生就敗在情緒上，他所有的不幸、所有的問題之根源都能追溯到他的情緒上。所以對情緒的管控、對情緒的超越、對情緒的化除與化解，是每個人一生都要持續去做的工夫。凡夫之所以是凡夫，主要是因爲幾乎所有人都淪陷在情緒之中，成了情緒之奴隸，而不是情緒之主人。情緒的危害性無論說多大都不爲過，大到什麼程度呢？大到讓你喪生失命、終生一事無成、一生招人厭煩、一生痛苦不堪的程度。但是，幾乎所有深陷情緒的人都給自己的情緒找理由、找藉口，而不願意改正、昇華和超越自己的情緒。

其實，一個人的成就大小幾乎等同於他對情緒的認識、管控、調節和昇華的程度。情緒管控、調節、昇華得好，這個人就有大成就；情緒管控、調節、昇華得不好，這個人不僅會碌碌無爲，而且處處招人厭煩，這樣的人做事事不成，做人人不成，成家家敗。總之，一個情緒化重的人就是一個毒瘤，走到哪裡就散播他的情緒毒氣到哪裡，他就像一個病毒攜帶者，走到哪裡就把病毒傳染到哪裡。情緒的危害一點兒不亞於新冠病毒，它不但能殺死自己，還會殺死別人，即使殺不死，也會讓別人受到重創。

儒佛道都非常注重情緒的管理，都有一系列化除、昇華、調節情緒的方法和途徑。儒家主要是通過道德踐行，尤其是省察克治來完成情緒的昇華。「省察克治」幾乎等同於「省察克治情緒」，省察克治的对象就是各種情緒，尤其是負面情緒、惡性情緒。這點十分重要。爲學者最大的敵人就是自己的負面情緒。如果你的負面情緒大，你是做不成學問的，正所謂「學問深時意氣平」（清代石韞玉語）[①]；如果你無法做到意氣平和，那麼你就別想把學問做到深邃的地步。情緒本身就是極大的障礙，阻礙著你在學術上進一步深入，讓你成爲一個無知無學的人。這個「無知無學」的結果是誰造成的？就是你的情緒，你的情緒阻礙了你、掌控了你，它不允許你成爲一個理明法透的學者。這就叫「氣偏」，具體來講就是各種情緒，尤其是負面情緒對我們的影響和障礙。下面我們再說「質礙」。

「質礙」的「質」就是我們平時所說的氣質。質礙偏於身體層面。如果一個人像林黛玉那樣，身體特別不好，就會影響他做心性工夫。爲什麼？因爲他提不起精神，他天天處於深度的無明與昏沉之中，也即接近於休克的狀態。你跟他講學問，講著講著，他就睡著了。而且巧得很，你一講完，他就醒來了；衹要你沒有講完，他就一直睡著。所以，你無法對他講學問。另外，他的身體特別虛弱，因此不能隨便外出，不能見風也不能見光，一見風和光，他就發病。總之，身體過於虛弱的人，或者說先天殘疾、先天智障的人，都無法

① 蒙智扉、黃太茂主編《古今名人家聯》，廣西民族出版社 2004 年版，第 58 頁。

做心性工夫，因爲他被智障障住了，他大腦發育不良、神經發育不良等都是他正常踐行道德、發明心性最大的障礙。

綜上，偏於精神方面者叫「氣偏」，偏於身體方面的叫「質礙」（主要指先天殘疾、先天虛弱），合在一起就叫「氣偏質礙」。「氣偏質礙」是導致我們的身心越來越惡的先天原因。

後天原因是指生長在不良的時代或者不良的環境中，養成了一些不好的習氣和三觀，這些習氣和三觀就會把人越來越往邪惡上引。這就是孟母三遷的根本原因。這個故事記載在《列女傳》卷一中，原文如下：

鄒孟軻之母也，號孟母。其舍近墓。孟子之少也，嬉遊爲墓間之事，踴躍築埋。孟母曰：「此非吾所以居處子也。」乃去，捨市傍。其嬉戲爲賈人衒（xuàn）賣之事。孟母又曰：「此非吾所以居處子也。」復徙捨學宮之傍。其嬉遊乃設俎（zǔ）豆揖讓進退。孟母曰：「真可以居吾子矣。」遂居之。及孟子長，學六藝，卒成大儒之名。君子謂孟母善以漸化。[①]

這段大意是：最初，孟子與母親兩人居住在亂墳崗附近，所以孟子嬉笑遊戲都模仿喪葬之事——構築墳塋，埋葬棺材。孟母看到這個情況以後，心想，這個地方不是孩子該待的地方。於是就搬遷到集市附近。沒過多久，孟子打鬧嬉戲都是模仿著商販的樣子，在那裡吆喝賣東西。孟母認爲這個地方也不適合孩子生活。隨後，母子二人就搬到學宮附近。孟母就覺得很滿意，周圍風氣特別好，社會風俗很正，人人爭當君子。這裡的文明程度很高，人人爭學、愛學、好學，家家戶戶都是詩書傳家，用我們現在的話說，就是高級知識分子社區、高級文明社區。這一次，孟子舉手投足間都是揖讓、進退之禮。孟母這纔心滿意足地說：「這纔是我兒子應該待的地方啊。」在這樣的環境下長大，孟子果然就成爲聖人。孟子之所以能成爲聖人，與孟母爲他選擇高級文明社區，讓他在良好的環境下成長有著直接的關係。在他童蒙之時，因爲播下了一顆善良好學的種子，才有他後來的開花、結果，成爲聖人。這就是後天的影響。好的影響會培養出好孩子，壞的影響會培養出壞孩子。

如果孟子不幸誕生在現在這個時代，那就不是搬家可以解決的問題了。因爲世風日下，道德淪喪，大家都不講品德，你往哪兒搬？除非你搬到國外。一到國外才發現，國外還不如中國，再搬回國內。國內退化了五十步，國外退化了一百步，所以我們是五十步笑百步。如果你有機會出國，就會知道我說的都是真的。我曾經在印度訪學多年。出國之前，覺得中國這也不好，那也不好，滿眼都是中國的缺點。等到了印度以後，覺得還是中國好，因爲印度缺點更多。印度給我狠狠地上了一課，我非常慶幸自己沒有生在印度。回國以後，我滿眼都是中國的優點。比起印度的缺點，中國的缺點都是優點，都是那麼可愛，那優點就更可愛了。這不是開玩笑，而是我的真實體驗。

這就是惡的第二個來源：受不良環境、不良社會風氣的影響，尤其是孩子，更容易受到成長環境的影響。所謂「近朱者赤，近墨者黑」，再好的孩子，如果生長在一個惡劣的環境下，那他變壞的概率是極高的。

先天因素與後天因素合在一起，就是儒者對惡人爲什麼變惡了的完整解釋。

【三六】

問：「『析之有以極其精而不亂，然後合之有以盡其大而無餘』[②]，此言如何？」

先生曰：「恐亦未盡。此理豈容分析？又何須湊合得？聖人說精一，自是盡。」

① 張敬註譯：《列女傳今注今譯》，台灣商務印書館 1994 年版，第 35 頁。
② 語出朱熹《大學或問》。（原註）

「析之有以極其精而不亂，然後合之有以盡其大而無餘」出自朱熹的《大學或問》，這句話十分繳繞！朱熹是學院派，說話繳繞是他的特點，他就一直繞到你不知道他在說什麼爲止。我就讚歎陽明，講話永遠淺顯易懂。針對朱熹的「盡其大而無餘」，王陽明說：「恐亦未盡。」緊接著王陽明又說「此理豈容分析？」「此理」是什麼理？就是心之理。

如果朱熹和王陽明生在同一時代，一定會像朱陸「鵝湖之會」一樣，再出現一次「鵝湖之爭」。爭什麼？就是爭這個「理」。朱熹說的「理」是外在之定理，就是自然科學跟社會科學所發明的、發現的那些理，而陽明說的是心即理。這是兩個理，不是一個理。一個是生命之理，一個是物之理；一個是主體真理，一個是客體真理；一個是存在真理，一個是形構真理；一個是先天真理，一個是後天真理；一個是本體真理，一個是現象真理；一個是形而上真理，一個是形而下真理。在朱熹那裡，理是可以分析的；在王陽明那裡，理是不能分析的。所以，他們兩人都沒說錯。就心之理而言，王陽明的每一句話都是對的，朱熹的話全是錯的；就物之理而言，朱熹的話全是對的，王陽明的話全是錯的。

【三七】

「省察是有事時存養，存養是無事時省察。」

這句話，說對也行，說錯亦可。因爲有事時可以省察，無事時也可以省察，有事時可以存養，無事時也可以存養。也就是在任何時候都可以省察和存養，不能以有事、無事來決定。一言以蔽之，省察和存養在任何時候都不能沒有，如果你在睡覺乃至做夢的時候也能不忘省察和存養，那更好。王陽明這個說法純粹是畫蛇添足，把本來簡單的問題複雜化了。所以大家應該把這句話忘掉。

【三八】

澄嘗問象山[①]在人情事變上做工夫之說。

先生曰：「除了人情事變，則無事矣。喜怒哀樂非人情乎？自視、聽、言、動以至富貴、貧賤、患難、死生，皆事變也。事變亦只在人情裡，其要只在『致中和』，『致中和』只在『謹獨』[②]。」

陸澄的問題是陸九淵在人情事變上做工夫的理論。王陽明回答時，提及「謹獨」一詞，這裡有個解釋此詞的腳註：「謹獨即慎獨，意爲獨處時也要嚴格要求自己。」這個解釋不能說完全錯誤，但也不能說完全正確。「慎獨」的「慎」即謹慎，「獨」即獨處。「慎獨」可分爲兩種：一種是有爲慎獨，一種是無爲慎獨。初級階段是有爲慎獨，終極階段是無爲慎獨；未成熟時是有爲慎獨，成熟時是無爲慎獨；良知未呈現時是有爲慎獨，良知呈現以後是無爲慎獨。

什麼叫「有爲慎獨」？哪怕一個人獨處，我也不忘做心性工夫，不忘聖賢的種種教導，但這些都是刻意而爲的，因此叫「有爲慎獨」。

什麼叫「無爲慎獨」？良知知是知非、知天知地、知善知惡，當良知呈現以後，我們把自己全部交給良知，讓良知當家，良知自然就會指導我們趨善去惡，這就叫「無爲慎獨」。一切都是處在自然自發之中，不再刻意地用聖賢的教導來約束自己、規範自己、指引自己、防範自己。衹要有良知在，這一切就會自動完成。

---

① 象山：陸九淵（1139—1193），字子靜，自號存齋，江西撫州人。曾講學於象山，被學者稱爲象山先生。南宋時期著名思想家，著有《象山先生全集》。陸九淵主張心即理、心外無物、心外無道，與朱熹主理的學問有較多爭論。他的學說經由王陽明繼承發展，故心學一脈亦稱陸王心學。（原註）

② 謹獨：慎獨，意爲獨處時也要嚴格要求自己。（原註）

這就是孔子所說的「從心所欲不逾矩」。「不逾矩」即不逾良知、自律道德之矩。良知裡面自帶規矩、自帶方圓、自帶對錯，我們衹需把整個身心交給良知就行了，它會把一切處理得妥妥當當，比我們自己去做還要好上無窮倍。因爲良知裡面自帶規矩，這叫自律道德。「自律」的「自」就是自含是非、自含對錯、自含規矩之意，總之自含一切。我們言談舉止裡的一切都清清楚楚地含在良知裡面，都先天本具，這就叫具足性。

儒家「四書」裡有一個觀念，叫作「小人獨處則有咎」[①]，翻譯成現在的話就是：普通人一旦獨處，就會有過錯、有罪過。爲什麼？因爲小人在獨處的時候，周圍沒有人監督他，沒有文明、法律、風俗習慣監督他，他就會肆無忌憚，任意妄爲。儘管他在行爲上沒有肆無忌憚，但至少他的心裡是肆無忌憚的。按照佛家的話說，這也是在造惡業，這叫「意業」。假如你在精神中殺了人，法律當然管不著，因爲你沒有表現在行爲上。法律衹能管現實中殺人的犯罪行爲。你沒有拿刀，沒有真的殺人，衹是在精神中殺了一個人，這種行爲，雖然法律管不上，但是道德能管得上。這就是法律與道德管轄的領域不同。從道德的角度講，這個時候你種下了一個惡業，叫「意業」。意業起到的是什麼不良作用呢？意業生業障，業障障智慧。從此以後，你的精神深處就多了一個障礙，障著你的佛性，使它透不出來。本來佛性一透出來，你就成佛了，但是你的佛性就是透不出來。爲什麼透不出來？因爲你的精神中有障礙。這些障礙是從哪裡來的？其中一個重要障礙，就是三年前、五年前，乃至很多年前，你用精神殺了一個人。那個精神性行爲產生了精神性障礙，它障著佛性，使佛性不能從你的精神中透出來。

儒家沒有「意業」這個說法，但有一個類似的概念，叫「咎」，兩者含義相同，衹是用詞不同。咎就是罪過，罪過就是障。障的是什麼？障的是我們的良知，使它透不出來，所以是咎。小人把自己一個人鎖在房子裡，身體再也做不了壞事。你以爲這樣他就變好了嗎？並非如此。他繼續在幹壞事，怎麼幹？他用精神在幹，用心靈在幹。心靈幹的壞事叫不叫壞事？儒佛道一致認爲，用心靈做壞事也是做壞事，而且與真的拿刀殺人不相上下。反過來說，要想成爲一個聖賢弟子，不僅要約束外在的言行，還要約束精神裡面的言行，叫「自淨其意」。外在的行爲，別人可以助其改正；內在的精神，別人無法幫助，衹能自淨，讓自己的精神中不要有不好的念頭，就是自己在「靈魂深處鬧革命」。其實，「在靈魂深處鬧革命」就是儒家的「正心誠意」，就是佛家的「自淨其意」。「誠意」的「誠」裡面本身就包含著清淨雜念、惡念、俗念的意思。爲什麼儒家要誠意正心？爲什麼佛家要自淨其意？就是爲瞭解決我們精神性障礙的問題。如果我們精神中的惡念太多、邪念太多，我們的良知就無法呈現。因此我們要正心誠意、自淨其意。當心靈越來越純淨，越來越乾淨，越來越清淨的時候，良知自然就能呈現。

這就叫「慎獨」，慎獨是表面，本質是自淨其意。

【三九】

澄問：「仁、義、禮、智之名，因已發而有？」

曰：「然。」

他日，澄曰：「惻隱、羞惡、辭讓、是非[②]，是性之表德[③]邪？」

曰：「仁、義、禮、智也是表德。性一而已。自其形體也，謂之天；主宰也，謂之帝；流行也，謂之命；賦於人也，謂之性；主於身也，謂之心。心之發也，遇父便謂之孝，遇君便謂之忠，自此以往，名至於無窮，

① 《大學》載：「故君子必慎其獨也。小人閑居爲不善，無所不至。見君子而後厭然，掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外。故君子必慎獨也。」（王國軒譯註：《大學 中庸》，中華書局 2006 年版，第 19 頁。）

② 《孟子・公孫丑上》：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」（楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 80 頁。）

③ 表德，出自《顏氏家訓・風操》：「古者，名以正體，字以表德。」後世就用「表德」指代人之表字或別號。（原註）

只一性而已。猶人一而已，對父謂之子，對子謂之父，自此以往，至於無窮，只一人而已。人祇要在性上用功，看得一性字分明，即萬理燦然。」

澄問：「仁、義、禮、智之名，因已發而有？」

曰：「然。」

仁有兩層含義，一爲德目之仁，一爲總目之仁。所謂「德目」，就是德的具體節目、具體分支、具體部分。當德目之仁講時，「仁」的意思是仁愛、慈愛、慈悲、親切等；當總目之仁講時，「仁」即心性，即良知。「仁」到底是德目之仁還是總目之仁，就要根據上下文來判斷。具體到這裡，「仁」是當德目之仁來講的，意爲慈愛、慈悲、仁愛。因此，「仁、義、禮、智之名，因已發而有？」可以替換爲「慈、義、禮、智之名，因已發而有？」除了「仁」之外，儒家的德目還有義、禮、智、信等等。

他日，澄曰：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，是性之表德邪？」

「惻隱、羞惡、辭讓、是非」，語出《孟子・公孫丑上》：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」這就是著名的「四端之心」。「端」：意爲萌芽、開端。「惻隱之心，仁之端也」的「仁」是德目之仁，不是總目之仁，德目之仁也即慈愛。

孟子認爲，人人都有仁、義、禮、智四心，如何證明這點呢？因爲我們天生就有惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心和是非之心。

何謂「惻隱之心」？如果我們看到一個嬰兒即將墜入井中，頓生惻隱之心，就證明我們天生就有惻隱之心。也就是說，惻隱之心不是後天訓練出來的，而是與生俱來的，從我們懂事的那一天起，就具備了這個能力。祇要具備了惻隱，就是具備了慈愛，兩者是一回事。未發而潛伏於身心中時，名爲慈愛之心；慈愛之心從身心裡彰顯出來時，即爲惻隱之心。同理，羞惡之心、辭讓之心、是非之心也有潛伏、彰顯之狀態。

何謂「羞惡之心」？我們不可能一天二十四小時都處在羞惡的狀態，祇有遇到事情時，我們纔能生起羞惡之心。在遇到事情之前，羞惡之心還在不在呢？它是在的，祇是處在潛伏狀態。這個處在潛伏狀態的羞惡之心是後天訓練出來的呢，還是與生俱來的呢？孟子說，這是與生俱來的。

何謂「辭讓之心」？《三字經》講「融四歲，能讓梨」，此即「孔融讓梨」的故事，講的就是辭讓之心。《後漢書》記載了這個故事：「（孔融）年四歲時，每與諸兄共食梨，融輒引小者。大人問其故，答曰：『我小兒，法當取小者。』由是宗族奇之。」[①]孔融四歲的時候，每次與宗族裡的兄長們一起吃梨時，雖然盤子裡有很多梨子，但是孔融都會從中挑一個最小的來吃，而把大的留給哥哥們。在場的大人就問他：「爲何把大梨留給哥哥們，你卻取了最小的？」孔融說：「因爲哥哥們年紀長，理應吃大的，我年紀小，理應吃小的。」整個家族對孔融的行爲嘖嘖稱奇，認爲這孩子懂事。一個四歲的孩子就有辭讓之心，可見它不可能是訓練出來的，一定是天生的。孔融讓梨的故事有力地證明了「辭讓之心」是與生俱來的。

何謂「是非之心」？就是判斷是非對錯之心，它也是與生俱來的。

孟子認爲，擴充「四端之心」即可實現仁、義、禮、智四德，這不僅是孟子的觀念，也是整個儒家的基本觀念。孟子的「心」是先天之心，因爲「四端之心」是與生俱來的，所以叫先天之心。孟子給先天之心起了個名字叫「本心」，以區別於「人心」。後天的「心」叫人心，與生俱來的「心」叫本心。陽明心學的「心」就是孟子所說的「本心」，因此陽明心學的「心」是含著仁、義、禮、智的先天之心，尤其是含著智。這個智一旦彰顯出來，就能知是知非，因此叫「良知」。良知就是本心，本心就是良知。這在傳統的儒家是基本理念、

① 〔宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等註：《後漢書》卷七十《孔融傳》，中華書局 1974 年版，第 2261 頁。

基本概念，但凡稍通一點兒儒學者，這都是共識，都不會在這之上有任何爭議——除了朱熹之外。朱熹就認爲「四端之心」不是發自心裡面的，而是來自外面的事情。不僅朱熹不明孟子的本意，我們當代人也不知道孟子的本意了，所以就對這「四端之心」進行這樣那樣的解釋，我們現在又將傳統儒家的基本觀點闡述出來，讓大家明白。

「性之表德」：表是表露、彰顯的意思。「惻隱、羞惡、辭讓、是非，是性之表德邪？」這句話的意思是：「請問四端之心是從先天本性中彰顯出來的品德或道德嗎？」看看陽明先生是怎麼回答的。

曰：「仁、義、禮、智也是表德。性一而已。自其形體也，謂之天；主宰也，謂之帝；流行也，謂之命；賦於人也，謂之性；主於身也，謂之心。心之發也，遇父便謂之孝，遇君便謂之忠，自此以往，名至於無窮，只一性而已。猶人一而已，對父謂之子，對子謂之父，自此以往，至於無窮，只一人而已。人衹要在性上用功，看得一性字分明，即萬理燦然。」

王陽明答：「仁、義、禮、智也是表德。」所以，不僅「四端之心」是表德，仁、義、禮、智也是表德。「性一而已」這句話很重要！我們衹有一個終極本性，不可能有第二個本性。也就是說，我們衹有一個德性（本性），沒有兩個、三個或者四個德性（本性），所有的事物都是從這唯一的德性中彰顯出來、表露出來的。後面這幾句話都很重要。

什麼叫「自其形體也，謂之天」？就是心性展現、展開出來，成爲相對客體的存在，就叫「天」。心性是本體，展開即爲天道、宇宙。爲了便於理解，我們以摺扇爲例來說明。把摺扇合起來，就叫心性，就叫本體論；把摺扇展開來，就叫天道，就叫宇宙論。所以本體展開即爲宇宙和宇宙論，宇宙和宇宙論收起來就叫本體和本體論。其實，都是同一把扇子，打開是這把扇子，合起來不還是這把扇子？扇子打開以後沒有增加一分，合起來以後也沒有減去一分。假設扇子是八克重，你展開它是八克重，你收起來它還是八克重，並不會因爲你收起來了，它就變成六克重，也並不會因爲你展開了它就變成十克重。同一個事物，它展開了就叫宇宙論，收起來就叫本體論。在這裡，心性展開就叫「天」或「天道」。

什麼叫「主宰也，謂之帝」？從主宰萬物的角度講，心性就是上帝、天帝，簡稱爲「帝」。很多人以爲「上帝」或「天帝」是從基督教中來的，這是誤解。早在基督教誕生之前，《詩經》中就有「以赫厥（jué）靈，上帝不寧。不康禋（yīn）祀，居然生子」[①]。爲了表達英語中「God」的含義，翻譯人員就借用了《詩經》裡的概念，將其譯爲「上帝」。所以，這完全是翻譯造成的。現在的人不知道其中的曲折，也沒讀過《詩經》，就以爲我們現在所說的「上帝」是從西方基督教裡傳來的。實際上，「上帝」「神」「天」「帝」這些概念早在甲骨文中就有了。

什麼叫「流行也，謂之命；賦於人也，謂之性」？這是出自《中庸》的第一句話——「天命之謂性」，關於此句，在前文中已經有很詳細的解釋，這裡不再重複。

「『主於身也，謂之心。心之發也，遇父便謂之孝，遇君便謂之忠，自此以往，名至於無窮，只一性而已。』」這幾句話也都很重要，它再一次說明天、帝、命、性都是一個性，以及知行合一、省察克治、知止而後有定、定而後能靜，這些通通是一個性，都是對「心性」不同角度的稱呼。

「『人衹要在性上用功，看得一性字分明，即萬理燦然。』」「看得一性字分明」的「看」有兩種：一是用後天的心去看，一是用先天的心去看。初期的時候，是用後天之心去看；待無相光呈現以後，無相光裡自帶智慧之眼，以智慧之眼去看無相光（自性）的無窮內涵，所看出來的真理就叫存在真理，即所謂「萬理燦然」。

① 出自《詩經・大雅・生民》，載程俊英、姜見元：《詩經註析》，中華書局 1999 年版，第 801 頁。

整個儒家翻來覆去就這點東西，這幾句話就全都概括了。別看「四書五經」那麼多，其實是萬變不離其宗，我們衹需掌握幾個核心要點即可。儒家的思想都很好理解，需要的是去做，去實踐。僅從理明法透的角度上講，其實半部《傳習錄》就夠了，半部《論語》就夠了，半部《孟子》或半部《中庸》也夠了，它們講的無非就是「心性」二字。但要做到很難，需要用一生的時間不斷地去做，不是三五年就能做好的。縱使聰明如孔子者，也用了一生去踐行心性。

所以「看得一性字分明」是要用一生去看的。先用人心去看，後用道心去看。無相光呈現之前，用人心去看；無相光呈現之後，則用道心（智慧之眼）去看。但要「看得分明」很難很難，需要在一生中持續不斷地做工夫。「分明」到了極致就是至善，就是圓滿，就叫「萬理燦然」。

所謂「萬理燦然」，就是當我們把心性、本性裡所有的內涵全部看明白之後，就達到了「止於至善」。「止於至善」即「致中和」，兩者是同義詞。此時，心性之中所涵的一切真相、一切真理就燦然呈現在我們面前，我們就會成爲大徹大悟、大智大慧的聖人，因爲我們掌握了所有事物的存在真相。注意，是「所有事物」的存在真相，不是「某一個事物」的存在真相；而且這個真相是存在真相，不是事物的形構真相。

「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同。」自然科學家和生命科學家看到的是同一個東西，衹是各自看的角度不同。自然科學家發現的是事物的形構真理，生命科學家（聖人）看到的是事物的存在真理。形構真理、存在真理都是真理，無論發現了哪一個真理，都是極其偉大的人，都是了不起的人。自然科學家了不起，生命科學家（聖人）同樣了不起。聖人發現的存在真理是永恆性真理，屬絕對真理；自然科學家發現的形構真理是現象性真理、片面性真理、臨時性真理，屬相對真理。在現實生活中，存在真理很重要，形構真理也很重要，它們如鳥之雙翼、車之雙輪，缺一不可。但是究竟而言，存在真理的價值和意義遠高於形構真理的價值和意義，而發現存在真理的人，也就是生命科學家（聖人）遠比自然科學家更圓滿、更有價值。

【四〇】

一日，論爲學工夫。

先生曰：「教人爲學，不可執一偏。初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮多是人欲一邊。故且教之靜坐，息思慮。久之，俟其心意稍定。只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用。須教他省察克治。省察克治之功則無時而可間（jiàn），如去盜賊，須有個掃除廓清之意。無事時，將好色、好貨、好名等私逐一追究搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始爲快。常如貓之捕鼠，一眼看著，一耳聽著，才有一念萌動，即與克去。斬釘截鐵，不可姑容、與他方便，不可窩藏，不可放他出路，方是真實用功，方能掃除廓清。到得無私可克，自有端拱（gǒng）時在。雖曰『何思何慮』，非初學時事，初學必須思。省察克治即是思誠，只思一個天理，到得天理純全，便是『何思何慮』[①]矣。」

「間（jiàn）」：指中斷，就是做工夫時，要一直持續，不可中斷。「端拱（gǒng）」：儒家專用術語。它有兩層含義：一是指外在行爲，正身拱手，恭敬有禮；二是指內在狀態，閑適自得、清靜無爲。從「到得無私可克，自有端拱時在」這句話來說，此處的「端拱」主要是指後者，即內在達到了閑適自得、清靜無爲的狀態。關於「何思何慮」有個腳註需要解釋一下：

《周易・系辭》：「天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？」意爲與天合德，無須人爲思慮。

① 《周易・系辭》：「天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？」意爲與天合德，無須人爲思慮。（原註）

這句話是引用《周易・系辭》的，《系辭》是誰寫的呢？多數學者認爲是孔子寫的，說這是孔子爲《周易》進行的闡發和解釋。這句話和孔子的「天何言哉」可謂異曲而同工。爲了便於理解，可以把「天下何思何慮」中的「下」字去掉，即「天何思何慮？天同歸而殊塗」。「同歸」：指所有的事物最後都回到心性中。「塗」通「途」，「殊途」：指心性顯現出來的時候不盡相同，山是山，水是水，日是日，月是月。成語「殊途同歸」就是從這裡來的。「一致而百慮」：「一致」指心性，「百慮」指人心中的萬般雜念。「天何思何慮？」：天沒有思慮。原腳註就解釋到這裡。

這一段講爲學工夫。此處的「爲學」不能用現在的觀念來理解。現在的「爲學」觀念是指在書齋中做文章。在傳統儒家不是這樣。在傳統儒家，爲學就是爲道，爲道就是爲學，學統、道統渾然一體，因爲它走的是渾圓工夫、渾圓之路，是即本體即工夫，即工夫即本體。

要想認識本體，先得有學。通過學認清了本體，我們再把對本體的認識和理解進行存養，這就叫工夫。認識本體是學問，存養本體是工夫。它是即學問即工夫，即本體即工夫，這是渾圓之路。因此在儒家學問和工夫是分不開的，「學」後面緊跟著行，「行」後面又緊跟著學，「知」「行」互爲前提，故曰「知行合一」。現在是只論「爲學」，不論「工夫」。這是我們現在大學老師的特點。但過去是既論爲學，也論工夫，把爲學和工夫混在一起，稱爲「論爲學工夫」。

王陽明講的這段話字面意思都很好理解，不用逐一解釋。他想表達的主要意思是，我們做爲學工夫，要先有爲，且不要怕有爲，等我們把有爲工夫做得紮實、透徹、圓滿時，自然就會過渡到無爲階段。「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」就叫「無爲」，意思是天處在一種無爲的狀態，我們要學習天的這種無爲狀態。

什麼時候能達到無爲狀態呢？當我們的無相光也即良知呈現，最好是穩固以後，就到達無爲狀態了；在無相光也即良知呈現之前，甚至在良知穩固之前，還是要做一些有爲工夫、慎獨工夫的。實際上，論工夫就是論兩個：有爲工夫和無爲工夫。不僅儒家是這樣，佛家、道家也是如此，都是從有爲入手做工夫，等把有爲工夫做紮實且做到了極致，自然就進入到無爲中了，想一下就達到無爲階段是不可能的。但是，也不能永遠處在有爲階段，畢竟有爲工夫帶來的是不徹底、不圓滿的結果，無爲工夫帶來的纔是究竟的、圓滿的、徹底的結果。王陽明舉了「懸空靜守」「如去盜賊」「貓之捕鼠」等例子，就是爲了表達這個意思。

【四一】

澄問：「有人夜怕鬼者，奈何？」

先生曰：「祇是平日不能『集義』[①]，而心有所慊（qiàn），故怕。若素行合於神明，何怕之有？」

子莘[②]曰：「正直之鬼不須怕，恐邪鬼不管人善惡，故未免怕。」

先生曰：「豈有邪鬼能迷正人乎？只此一怕，即是心邪！故有迷之者，非鬼迷也，心自迷耳。如人好色，即是色鬼迷；好貨，即是貨鬼迷；怒所不當怒，是怒鬼迷；懼所不當懼，是懼鬼迷也。」

澄問：「有人夜怕鬼者，奈何？」

先生曰：「祇是平日不能『集義』，而心有所慊（qiàn），故怕。若素行合於神明，何怕之有？」

① 出自《孟子・公孫丑上》。集義即積善，讓所作所爲均合乎仁義。（原註）
《孟子》：「是集義所生者，非義襲而取之也。」（楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 62 頁。）

② 子莘：馬明衡（1491—1557），字子莘，福建莆田人，正德九年（1514）進士，任太常博士，後受業於王陽明，人稱「閩中王學」自此始，故爲王陽明最早的福建學生。（參見周建華、劉楓：《王陽明與福建》，福建人民出版社 2020 年版，第 99 頁。）

「心有所慊」:「慊」是個多音字，它有時候讀 qiàn，有時候讀 qiè。讀 qiàn 時，意爲不滿，怨恨。讀 qiè 時，意爲滿足，滿意。這個字讀音不同的時候，意思也完全相反。此處顯然是讀 qiàn，意爲不滿。「心有所慊」，就是心有所不足，就是老百姓說的心裡面虛得慌。古代文人說話和老百姓說話腔調不太一樣，總是文縐縐的。

陸澄問陽明先生:「若是有人晚上害怕鬼，怎麼辦？」好像很多人都怕鬼。陽明先生就開始回答了。

這裡有個重要的概念——「集義」。原腳註解釋爲:「出自《孟子・公孫丑上》。集義即積善，讓所作所爲均合乎仁義。」這個解釋既不能說是錯的，但也不能說是對的。我們現在對「集義」做個詳細的解釋。

什麼叫「集義」？這個詞和「端拱」一樣，是典型的儒家用語，佛家、道家都沒有，衹有儒家有。「集義」出自《孟子》，除了孟子使用「集義」之外，別的大儒都不使用。「集」是彙集;「義」是義理，這裡作「聖學」講。「集義」就是彙集聖學，或曰彙集聖賢的教導，也就是我們平時所說的理明法透，所以理明法透就是集義，集義就是理明法透。經過大量廣泛深入的學習，我們明白了儒家、道家、佛家中的至少一門聖學，但無論哪一門聖學都需要若干年，乃至數十年的用功才能明白，因此它要有一個集義的過程。匯集一兩天是不行的，要慢慢地彙集——由點到線，再由線到面，再由面到體，最終達到全面透徹的瞭解，這是人的認知規律。想一下就把一門聖學徹底瞭解，那是不可能的。剛開始是一點兒一點兒地瞭解——這裡瞭解一點兒，那裡瞭解一點兒，瞭解的都是散落的點狀，繼續不斷地讀書、不斷地用功，這些點慢慢串聯起來就變成了線，線又變成了面，面又變成了體。這個由點到線，再由線到面，再由面到體的過程，就是集義的過程。這個詞十分古怪，其實還不如說經過長期的學習達到理明法透的程度，這樣更好。此處是討論儒家，所以集義就是集儒家之義理，將儒家的義理由點到線、到面、到體地全面瞭解，此即理明法透的過程，也即融入聖賢智慧世界的過程。

「先生曰:『衹是平日不能「集義」，而心有所慊，故怕。』」就是我們平時做學問不用功，因此，心中沒有充滿聖學。心中沒有充滿聖學，就會充滿非聖學的東西。人的心如田地，不長莊稼就長野草：它肯定長個什麼東西。一個人衹要還活著，想讓他大腦裡什麼東西都沒有是不可能的，他的大腦裡要麼充滿了義理，要麼充滿了人欲。如果平日不用功集義，我們就很空虛，所以會感到害怕。反之，如果用功集義，就不會害怕了。

集義就是用聖賢的種種教導充實我們的身心言行，讓人欲無存身之處，不給人欲以機會，具體而言，即用義理來逐漸淨化和取代自我、五毒，以及種種生物性的慾望、氣偏質礙、非德、無德、失德或曰非善、無善、失善的東西。所以，儒家始終知行合一，說知就是說行，說行就是說知。王陽明也說得很清楚，對於上根器者，說個知或說個行就足夠了，因爲知裡面自含行，行裡面自含知。衹有對中下根器者，纔要知行並說，還要一再強調知、行不能打成兩截，要知行合一。

從表面上看集義，我們只是在學習聖賢，實際上並非如此，因爲學裡面就包含著行。具體如何行呢？就是不斷地讓聖賢的教導與開示充實我們的精神，充實我們的身心言行，這樣越來越充實，就沒有人欲的存身之處。這就叫學行合一，這就叫集義。如果我們集義做得很好，即使沒有很好地做工夫，衹要我們長期堅持讀書，「博學之，審問之，慎思之，明辨之」，我們的身心照樣能夠充滿聖賢的教導，並與聖賢的教導打成一片，交融在一起。這樣，就不會有「鬼」來。

「鬼」是什麼呢？對內指種種失德、無德之雜念、人欲，姑且稱之爲「內鬼」;對外指種種不良情緒、不良文明文化、不良思想理念，姑且稱之爲「外鬼」。如果我們的身心充滿聖賢的教導，那麼不管是內鬼還是外鬼，都不會對我們有所侵害。

舉個例子。佛家有個著名的修行者叫密勒日巴，他一生都在山洞中苦行。有一天晚上，他在禪修打坐，突然腦子裡動了一個念頭：這月黑風高的，萬一來個小鬼怎麼辦？他剛想完，小鬼就來了。他一看，小鬼長

得青面獠牙，很是嚇人。他就對小鬼開始唸咒，但是，儘管他把學過的所有咒語都念了一遍，卻沒有絲毫效果。他又在腦海中想像一把刀出來，劈了半天，小鬼好好的；又想像一把劍出來，砍了半天，小鬼還是毫髮無損；又想像一個叉子出來，要把小鬼叉死，結果也沒用。總之種種辦法都試過了，對小鬼都不起作用。最後，他承認失敗了，對小鬼說：「我只是一個貧窮的瑜伽士，什麼都沒有，唯一剩下的就是一條小命。你想吃我的肉，就吃吧；想喝我的血，就喝吧；想要我的命，就拿走吧。衹要你覺得對你有益的都拿走，從現在開始，我不做任何反抗了。」那個小鬼說：「你怎麼不唸咒了，繼續念啊。」密勒日巴說：「什麼招都使過了，對你不管用，所以我放棄抵抗了，你想從我身上要什麼就拿什麼。」

小鬼說：「這還差不多，你坐下來，咱倆好好談談。我既不吃你的肉，也不喝你的血，更不要你的命。」密勒日巴說：「那你來幹什麼呢？」小鬼說：「我衹是來跟你聊聊天。」密勒日巴說：「既然如此，我有問題請教：你到底從哪裡來的？你媽媽是誰？」小鬼說：「我沒有媽。」密勒日巴說：「那你爸爸是誰？」小鬼說：「我爸就是你。」密勒日巴說：「這怎麼可能！我什麼時候生你了？怎麼生的？」小鬼說：「你剛纔是不是冒出來一個念頭：這時候萬一來個小鬼……」密勒日巴說：「對，你這麼一說，我想起來了。」小鬼說：「就是你那個念頭生了我。你什麼時候把那個念頭消除掉，我就消失了。我不是一個客體存在，我是你的主體存在，我就是你那個念頭。」

密勒日巴說：「那我怎樣才能消除那個念頭？」小鬼說：「你再把相關的佛法佛理好好地捋一遍，澄清一遍，佛在很多經典上有教導：所有的鬼都是心魔，是心中的雜念幻化出來的。難道你之前沒有學過嗎？」密勒日巴說：「你這麼一提醒，我是學過的。」小鬼說：「你再把佛的這些教導好好地理解理解。衹要你理解透了鬼的本質、鬼的來源、鬼的特性，包括我在內的所有的鬼就隨之消失。」小鬼剛一說完，密勒日巴當下就理解透了，他有了一個小小的頓悟——「原來鬼是這麼一回事」，這一頓悟，果然那個小鬼就消失了。

這個經歷對密勒日巴的啟迪非常大。後來，他一再地把這個親身經歷告訴他的弟子，還強調務必把這個故事一代一代地傳下去，讓所有的徒子徒孫和後世都知道，這個世界上是沒有鬼的，所有的鬼都是心魔、心鬼，所有的鬼都是雜念、邪念所生。它一旦生了出來，看上去就像真的一樣，但是看上去再真，它也是你心中所生，而不是一個客體所在。

王陽明在這裡儘管沒有明說，但他就是這個意思。整個儒家把鬼的本質也吃透了，就是這個世界沒有鬼，所有的鬼都是心魔之外現，都是無德、不善、惡念、惡行之外現。衹要我們爲善去惡，衹要我們做集義工夫，通體內外的身心言行——內是起心動念、外是言談舉止，全部沉浸在聖賢的教導之中，那麼就不可能有任何所謂的鬼出現。不管是內鬼還是外鬼，都是從內部生出的，都是從心性中生出的，都是從心智中生出的。

子莘曰：「正直之鬼不須怕，恐邪鬼不管人善惡，故未免怕。」

先生曰：「豈有邪鬼能迷正人乎？只此一怕，即是心邪！故有迷之者，非鬼迷也，心自迷耳。如人好色，即是色鬼迷；好貨，即是貨鬼迷；怒所不當怒，是怒鬼迷；懼所不當懼，是懼鬼迷也。」

王陽明的弟子子莘接著表達了自己的看法。「先生曰：『豈有邪鬼能迷正人乎？』」這句話十分重要！邪鬼能不能迷惑你的前提是，你自己是不是個正人。「正人」就是君子的意思。如果你不是個君子，心裡面就「有慊」。就是心裡面發虛，沒做過慎獨工夫，打了太多妄念，這就叫「有慊」。這一「有慊」，你就不是正人，就不是君子。這個時候，你滿腦子的邪念，說不定哪一念就化出個鬼來，那就是所謂的「邪鬼」。邪鬼來源於邪念，沒有邪念，何來邪鬼？

「『只此一怕，即是心邪！』」你爲什麼會生起怕來？你無端地生起怕來，就證明你心中有慊。平時聖賢沒學好，工夫也沒做好，心中才會有慊；這一有慊，就免不了生怕；這一生怕，恰好證明你有慊。因爲慊，所以怕；因爲怕，所以慊。這一慊一怕，就化出了一個所謂的「邪鬼」。

「『故有迷之者，非鬼迷也，心自迷耳。』」這個話太好了！這個話最應該貼在道觀裡，那些道士整天沒事就是捉鬼。我去過很多道教名山，諸如武當山、齊雲山、青城山等等，見過很多大大小小的道士和修道之人。他們就有一個風氣，就是愛裝神弄鬼，見人就來一句：「嗯，你身上有不良的東西！」直到現在，我也沒有明白身上不良的東西是什麼東西。其實他們就是嚇唬人。一般的人，十個有九個都會被嚇住，聽到這話，馬上就渾身一顫，脫口而出：「什麼不好的東西？」「不好的東西老多了，需要給你畫符唸咒，驅趕一番。」「多少錢？」……他們就開始騙錢了。

現在絕大多數的道士和道觀，都是靠驅鬼來生存的。如果世間沒有鬼，至少有百分之九十的道士可能撐不過一年，就被餓死了。道士之所以目前還活著，而且活得還挺好，就是因爲這個世界上的鬼太多，他們整天忙著驅鬼都忙不過來。道士們就是靠這種辦法得以存活下來。可見道家現在已經墮落到了何種程度！本來道家是一個十分偉大而神聖的學派，最後竟然墮落到裝神弄鬼的地步，非常可悲！黃帝多麼偉大，老子多麼偉大，黃老之術是除了儒家之外的中華又一正宗道脈、正宗學統，如此偉大的道脈、學統，不僅沒有被後人守住和傳承下來，反而流落到靠幾個道士捉鬼來苟延殘喘。荒誕之極！可悲之極！

「心自迷耳」這幾個字就說清了所有鬼怪的源頭，鬼不迷人，人自迷。

「『如人好色，即是色鬼迷；好貨，即是貨鬼迷；怒所不當怒，是怒鬼迷；懼所不當懼，是懼鬼迷也。』」這幾句話說得既簡單又透徹。記住一個原則：真正的大師說話都是淺顯易懂的，越是繳繞不清、越是用詞古怪的人，就是讀了半天也不知道他在說什麼的，代表他的水平越低；水平越高的人，說話就越接近於口語也即普通之語，就像平時聊天的語言一樣，用詞簡單，但寓意深遠。真正的大師都是這樣的。孔子本人說話也是這樣，看起來就是師徒之間普普通通的對話、聊天，但記載下來，每一句都是震古爍今的偉大智慧。王陽明也是如此，說出來的話，很少有生澀拗口的，絕大多數都是大白話，但是越琢磨，含義越深。所有的大師都是這樣。這一點也可以區分一個人的見地、學問是否通透：學問越透徹，說話越淺白；學問越不透徹，說話越繳繞。像陽明這樣的話，就是字面意思，凡是識字的人都能理解，不需要解釋。

【四二】

「定者心之本體，天理也。動靜，所遇之時也。」

「心之本體」：就是心和性，也即心性。心性裡面有一個重要的內涵——如如不動。「如如不動」通俗的解釋就是：心性永遠保持是它自己，而不是別的。這種「永遠保持是它自己」就叫不變，不變就叫如如不動。所以，如如不動就是不變，不變就是如如不動。如如不動、不變、定，這三個詞是一個意思。

爲什麼儒家、佛家、道家一再強調做靜定工夫？原因就是我們現在失去了心性，沒有和心性打成一片。沒有和心性打成一片，就是沒有和心性中本有的如如不動打成一片。也就是說，我們常人的身心是做不到如如不動的，做不到保持是它自己的狀態的。你讓你的念頭保持一分鐘不動試試，你肯定做不到！它一定是瞬息生滅、瞬息運動的。爲什麼呢？因爲我們沒有把心性中如如不動的這個特性通過我們的身心呈現出來，也就是沒有把這個定性、不變性融入我們的身心中來，所以，我們的身心做不到如如不動，做不到靜定，總是在那裡上下翻滾、心猿意馬。心猿意馬就會帶來無窮的痛苦和煩惱。我們所有的痛苦和煩惱都是因爲控制不了自己的心意，成爲不了自己精神的主人，成爲不了自己情緒的主人。不僅如此，我們反過來還被情緒帶著

跑，被那個動盪的狀態帶著跑。這一帶著跑，我們整個身心就時時刻刻處在動盪中，就像狂風暴雨中的一葉小舟，飄搖不定，不由自主。

經過一番修行、一番工夫，就把心性中本有的如如不動呈現出來，越來越多地呈現在我們的身心中，如此身心就有了定。人有了定，就像樹有了根一樣，我們的根紮得越深越穩，越能夠抵抗來自內內外外的狂風暴雨，我們的存在感、安全感、幸福感、快樂感就會節節上升。最後，我們就徹底地跟心性打成一片，跟心性打成一片，主要是跟心性中的「如如不動性」打成一片。從此以後，我們就會呈現出像孔子一樣的品質，整個身心時刻沉浸在完美的、徹底的定中。這個完美而徹底的定所表現出來的氣象，就像山一樣的穩。因此，子夏就讚美他的先生曰：「望之儼儼如泰山」[①]。這個望之儼儼如泰山是一種感覺，與孔子此時是行、站、坐、臥沒有任何關係，並不是說衹有坐著才像泰山，一走起來那座山就不見了。事實上，他站著像一座山，坐著還像一座山，走路像一座山移過來，哪怕騎著馬奔跑也像一座山移過來，語默動靜皆如山。

儒家經典中，不僅《論語》在說夫子有儼儼如泰山之氣象——「儼儼」即高大威武之意，實際上，從《詩經》開始一直到《大學》，始終在說聖人的「克明峻德」之氣象。其實「克明峻德」就是「明德」的全稱。「克明峻德」的「峻」和崇山峻嶺的「峻」，是一個意思。「峻嶺」就是高大、巍峨之嶺，那麼「峻德」就是人的德性一旦透過身心彰顯出來，給人的感覺就像一座巍峨的高山一樣，上通天下通地，與天地渾然一體，那麼擁有這種高大巍峨氣象的最典型的聖人就是孔子。因此，孔子的弟子顏回就讚美孔子曰：「仰之彌高，鑽之彌堅」[②]。「仰之彌高」就是越仰著看，越發覺得高，高到不知道有多高。這個「高」與聖賢本人的實際身高沒有關係，也許他本人很矮，但是給人的感覺就像一個巨人，無比偉岸和高大，因爲他的德性透過身心彰顯出來了。「彌高」和「峻德」是同義詞，彌高就是峻德，峻德就是彌高，總之就是一直往上看都看不到頂。「鑽之彌堅」就是本來我還以爲挺容易的，但是沒想到，越鑽研越感到深奧。不僅顏回學習夫子的教導如此，包括我們學習《傳習錄》也是如此。表面上看，就是師徒之間聊天時說了幾句很普通的話，似乎很好理解，但是你越往深處理解，就越發現其中深奧無窮。「鑽之彌堅」翻譯成現在的話，就是深奧無窮、不能見底的意思。

「『定者心之本體，天理也。』」理是不動的，是亙古如斯的，過去是這樣，現在是這樣，未來還是這樣，所以叫「定理」。衹有情緒才會今天是這樣，明天不是這樣，分分秒秒在變化變遷中；理不是情緒，理是永恆不變的，三萬年前是這個理，三萬年後還是這個理，再過三萬年依舊是這個理。總之，理是永恆不變的，尤其是性理、心理、天理。這個不變就是如如不動。所有的理都有一個共性，就是如如不動性、不變性。這個不動性、不變性，就是定性。儒佛道三家之所以都講「定」，是因爲衹有把心性中的「定」展示出來，心纔不再動盪。心不再動盪，整個身心自然就會透出一種彌高之山、峻德之山、儼儼泰山之感。包括王陽明在內的所有聖賢都給人一種儼儼如泰山之感，一種「仰之彌高」「鑽之彌堅」之感。

不僅儒家的聖人如此，佛家、道家的聖人也是如此。就連西方的基督也是這樣，看似普普通通，實則「仰之彌高」「鑽之彌堅」，偉岸如泰山。不管是儒家、佛家、道家還是基督教，衹要是得道的聖人，他們的生命中就有一種讓人無比嚮往的如如不動的定力。他們身心中一定會透著一種如泰山般不可移易的定力和定靜，那個定力和定靜能散發出一種氣氛，誰走進聖賢，誰就會被這個氣氛所籠罩、所改變。意思是衹要走進聖賢，我們那顆動盪、混亂、狂暴的心，或曰如處旋風中的身心很快就會安靜下來，很快就會心平氣和。這就是被聖人的定靜所感染，用佛家的話說這就叫「加持」或「影響」或「相應」，用儒家的話說就叫「感應」。就是被聖賢的定靜、定力的氣氛所感應（影響、加持），在感應中，我們就會慢慢地被同化，也或多或少有了一些靜定之狀態。

---

① 《論語・子張》：「子夏曰：『君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。』」（楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 201 頁。）
② 《論語・子罕》：「顏淵喟然嘆曰：『仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。』」（楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 90 頁。）

「『動靜，所遇之時也。』」我們平時動也好、靜也好，那都是因爲遇到了一些事情，該動則動，該靜則靜，這與定沒有關係，衹是一些現象而已。我們在現象世界中遇到各種各樣的事情時，就做出與之對應的舉動，比如，該睡覺的時候我們就安靜下來，起床以後我們就會從事各種活動，無論是晚上睡覺時的安靜，還是白天從事種種事務時的活動，這些都是現象問題，與心性中內涵的如如不動沒有任何關係。這個如如不動超越了現象世界中的動與靜，它跟現象世界的動與靜不是一個層次的事。程顥有一篇著名的文章叫《定性書》，裡面就明確地說「動亦定，靜亦定；無將迎，無內外」（前文已經詳細闡述過此句內涵，這裡不再重複）。王陽明的「動靜，所遇之時也」，是對程顥《定性書》的另外一種表述，並沒有超出《定性書》的範圍。

【四三】

澄問《學》《庸》同異。

先生曰：「子思括《大學》一書之義爲《中庸》首章。」

子思即孔子的孫子孔伋，是孔子的獨子孔鯉之獨子。孔伋出生不久，孔鯉就去世了。孔子晚年的時候，接連失去了兩位親人，一個是他的得意弟子顏回，一個是他的親生兒子孔鯉。好在他的兒子孔鯉去世前也生了一個兒子孔伋，這纔使得孔門沒有絕後。孔門現在興旺發達，有很多分支，無論多少分支都可以追溯到孔伋那裡去。據說孔伋也即子思是在十六歲的時候寫下了《中庸》一書。

《中庸》是怎麼誕生的呢？《史記》中有「嘗困於宋。子思作《中庸》」之記載。至於孔伋爲何「困於宋」？司馬遷沒有說明。此事在《孔叢子・居衛第七》中有詳述，據《孔叢子》記載，孔伋在十六歲時譔寫了《中庸》這部偉大的著作[①]。

關於孔子去世時孔伋的年齡，學界一直有爭議。有的版本說，在他七歲時孔子就去世了，有的說是十歲，也有說是十二歲、十四歲等等。現在學界還沒有定論，推測就是在孔伋十到十四歲時，孔子去世。

孔子去世之前，把孔伋托付給了弟子曾參，曾參就承擔起教導孔伋的責任。由於曾參得夫子晚年之真傳，知道夫子所有學問的精深之處，就把他從孔子那裡學到的學統與道統，傾囊相授給了孔伋。因爲孔伋從小就跟著曾參學習，他當然瞭解他的先生的學問，對他的先生曾參的代表作《大學》尤其瞭解。所以，當他譔寫《中庸》的時候，就把《大學》的精要全部濃縮到自己著作的首章裡，這一點兒也不奇怪。這就是孔子去世以後學問的傳承情況。

王陽明的這句「子思括《大學》一書之義，爲《中庸》首章」，其實沒有多大意義。難道衹有《中庸》的第一章裡面才有《大學》的含義，第二章、第三章、第四章裡面就沒有《大學》更深的含義了嗎？所以大家一定要記住，王陽明的很多話都是針對當時那個特定的人、特定的背景、特定的環境、特定的問題而給出的特定的解答。離開當時的那個環境、時間、背景之後的五百年，再來學習這句話，我們的狀態、背景、環境，全部發生了根本性的改變，此時，這句話就丟失了很多信息。也許當時這句話給陸澄以極大的啟迪，也未可知。但是斗轉星移，數百年後的今天，我們再來讀這句話——「子思括《大學》一書之意爲《中庸》首章」，就會有點兒莫名其妙、沒頭沒尾的感覺。但是我們也回不到那個狀態中去了，沒有辦法瞭解當時那種獨特的狀態、心理、環境，所以無法理解這個回答，這就成了一個永久的懸案。

---

① 《孔叢子》：「子思年十六，適宋，宋大夫樂朔與之言學焉。朔曰：『《尚書》虞、夏數四篇，善也；下此以訖於秦、費，效堯舜之言耳，殊不如也。』子思答曰：『事變有極，正自當耳。假令周公堯舜更時易處，其書同矣。』樂朔曰：『凡書之作，欲以喻民也，簡易爲上，而乃故作難知之辭，不亦繁乎？』子思曰：『《書》之意兼復深奧，訓詁成義，古人所以爲典雅也。昔嘗委巷亦有似君之言者，伋答之曰：「道爲知者傳，苟非其人，道不貴矣。」今君何似之甚也！』樂朔不悅而退，曰：『孺子辱吾。』其徒曰：『此雖以宋爲舊，然世有仇焉，請攻之。』遂圍子思。宋君聞之，駕而救子思。子思既免，曰：『文王厄於羑裡作《周易》，祖君屈於陳蔡作《春秋》，吾困於宋，可無作乎？』於是撰《中庸》之書四十九篇。」（王鈞林，周海生譯註：《孔叢子》卷二《居衛》，中華書局 2012 年版，第 102 頁。）

【四四】

問：「孔子正名[①]。先儒說上告天子、下告方伯、廢輒立郢（yǐng）[②]，此意如何？」

先生曰：「恐難如此。豈有一人致敬盡禮，待我而爲政，我就先去廢他，豈人情天理？孔子既肯與輒爲政，必已是他能傾心委國而聽。聖人盛德至誠，必已感化衛輒，使知無父之不可以爲人，必將痛哭奔走，往迎其父。父子之愛，本於天性，輒能悔痛真切如此，蒯（kuǎi）聵（kuì）豈不感動底豫？蒯聵既還，輒乃致國請戮。聵已見化於子，又有夫子至誠調和其間，當亦決不肯受，仍以命輒。群臣百姓又必欲得輒爲君。輒乃自暴其罪惡，請於天子，告於方伯諸侯，而必欲致國於父。聵與群臣百姓亦皆表輒悔悟仁孝之美，請於天子，告於方伯諸侯，必欲得輒而爲之君。於是集命於輒，使之復君衛國。輒不得已，乃如後世上皇故事，率群臣百姓尊聵爲太公，備物致養，而始退復其位焉。則君君、臣臣、父父、子子，名正言順，一舉而可爲政於天下矣。孔子正名，或是如此。」

問：「孔子正名。先儒說上告天子、下告方伯、廢輒立郢（yǐng），此意如何？」

關於「孔子正名」，原腳註解釋說：「出自《論語・子路》。正名，即使名實相得。」這個解釋是正確的，關於「孔子正名」的前因後果，下文還會進一步闡述。「廢輒立郢」是如何而來的呢？原腳註解釋如下：

朱熹《論語集註》引胡瑗註：「衛世子蒯聵恥其母南子之婬亂，欲殺之，不果而出奔。靈公欲立公子郢，郢辭。公卒，夫人立之，又辭，乃立蒯聵之子輒，以拒蒯聵。」事詳見《左傳・定公十四年》。

「世子」[③]：古代天子和諸侯的正妻所生的長子，皆稱「世子」，亦稱「太子」，「世」和「太」古音相同，因此古書中「世子」「太子」常通用。「衛世子蒯聵恥其母南子之婬亂」，衛國的太子蒯聵（亦作「蕢聵」，姬姓），對其母南子[④]的婬亂行徑感到十分羞恥。需要說明的是，蒯聵並非南子所生，而是衛靈公（？—前 493）的前夫人之子，南子成爲衛靈公夫人後，順理成章地成爲蒯聵之母。但作爲衛靈公夫人的南子婬性不改，仍與宋子朝（宋國的公子，也叫宋朝）私通。蒯聵爲此感到十分羞恥，「欲殺之，不果而出奔」，意思是蒯聵密謀想殺掉南子，結果事情敗露，南子反而在衛靈公面前告了他一狀說「太子想殺我！」蒯聵再也待不下去了，只好連夜倉皇出逃。「靈公欲立公子郢，郢辭。」衛靈公想立公子郢（姬郢）爲接班人，結果公子郢堅決推辭不受。注意，此時稱「公子」不是「世子」了，「公子」指諸侯王公的嫡長子以外的兒子。公子郢爲什麼要推辭呢？他說，國君應該是我哥哥當才對，哥哥又沒死，衹是逃亡在外，以後他再回來當國君就行，反正這個國君輪不到我當。「公卒，夫人立之，又辭」，衛靈公不久就死了，國君之位到底由誰來繼承呢？南子再次要立公子郢爲君，公子郢再次推辭；但太子蒯聵又逃亡在外，所以衛國國君的位置就空缺了。「乃立蒯聵之子輒，以拒蒯聵。」沒辦法，南子就立了蒯聵的兒子姬輒來當衛國的國君，是爲衛出公[⑤]（？—前 456），此年爲西元前 492 年。

南子這麼做可謂一舉兩得：其一，本想立公子郢爲君，公子郢卻推辭不當，乾脆就立世子之子來做國君，這麼做是合乎當時諸侯國的法度的；其二，蒯聵的兒子姬輒當時還特別年幼，立他爲君，南子就可以一手遮

① 出自《論語・子路》。正名，即使名實相得。（原註）
② 朱熹《論語集註》引胡瑗註：「衛世子蒯聵恥其母南子之婬亂，欲殺之，不果而出奔。靈公欲立公子郢，郢辭。公卒，夫人立之，又辭，乃立蒯聵之子輒，以拒蒯聵。」事詳見《左傳・定公十四年》。（原註）
③ 吳量愷主編《四書辭典》，湖北人民出版社 1998 年版，第 484 頁。
④ 南子：姓子，宋國貴族，衛靈公的夫人，當時衛國的實際掌權人。《左傳》記載其「簡言之，美而婬」。《論語・雍也》記載：「子見南子，子路不說。孔子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」《列女傳・孽嬖（bì）傳》載：「南子者，宋女，衛靈公之夫人。通於宋子朝，太子蒯聵知而惡之。南子讒太子於靈公曰：『太子欲殺我。』靈公大怒蒯聵，蒯聵奔宋。靈公薨，蒯聵之子輒立，是爲出公。」
⑤ 衛出公：春時秋衛國國君（前 492—前 481 第一次在位），姓姬名輒，爲衛靈公孫、太子蒯聵（蕢聵）子。靈公卒，太子蒯聵出亡在外，衛人乃立輒爲君。在位十一年。後孔悝立蒯聵爲君，輒出亡，在外四年，衛更三君，乃自齊國復歸，前後在位二十一年卒。見《史記》卷三十一《衛康叔世家》。

天，相當於清朝的老佛爺垂簾聽政一樣，實權就掌握在她手裡，以此還可以把蒯聵拒斥在外。因此，在衛出公長大成人之前的這段時間裡，南子就是實質上的衛國掌權人。

魯定公十四年（前 496），孔子開始周遊列國，他遊歷的第一站就是衛國，那個時候衛靈公還沒有去世，正是在這一年，太子蒯聵出奔於外。衛靈公對孔子十分優待，準備許以高官厚祿起用他。孔子也非常高興，以爲自己的政治主張終於有地方實現了。這個事情被南子知道了，南子打心底就不想讓衛靈公重用任何人，尤其是孔子，因爲一旦衛靈公重用孔子，並許之以重權，就威脅到了南子的權力。因此南子就在衛靈公耳邊極盡讒言，使得衛靈公逐漸對孔子產生了偏見，但是他之前對孔子的種種許諾又不好收回來，所以，搞得衛靈公左右爲難。後來，衛靈公就想了一個辦法，每月都給孔子和孔子的學生很多賞錢，讓他們吃好喝好，但就是不讓他們出來做事（擔任具體的官職），也不允許孔子講學。這番操作讓孔子十分鬱悶，他走也不是，留也不是。衛靈公本來和孔子說好了，要把全國的青年才俊召集起來交給孔子教導，爲衛國培養一批棟樑之材，如此衛國蒸蒸日上，指日可待。孔子也正有此意。但很長一段時間過去了，衛靈公都沒有送一個人來給孔子教化。孔子天天在家裡閑得沒事做，很是鬱悶，就開始擊起磬（qìng）來。

一天，一個隱士（《論語》裡所說的「荷蕢者」）挑著柴火正好從孔子門口經過。他一聽，發出感嘆說：「這音樂好！除了國樂大師能演奏之外，我再也沒有聽到誰能演奏出這麼好的音樂了！」但仔細一聽，就感覺到此樂中含有哀怨之氣，隱士覺得自己也幫不上忙，就挑著柴火走了。在孔子那個時代，像他這樣的隱士還是相當多的。除了這個樵夫，孔子一生中還遇到了好幾個這樣的隱士，《論語》對此都有所記載。[①]

有一天，孔子實在忍不住了，他就要求面見衛靈公。孔子心想：「衛靈公到底是起用我還是不起用我？得給個明白話。若是起用我，就把國內的青年才俊召集在一起，交給我來教導；若是不起用我，我就前往下一個諸侯國了。」由於沒有辦法兌現之前的許諾，衛靈公就找種種藉口避而不見。正在這個時候，衛夫人南子召見孔子。南子好色是出了名的，一切美男子都想欣賞欣賞，一聽說孔子長得一表人才，就召見了孔子。孔子身邊的弟子們可不願意了，說：「我們在這裡都住了半年多了，那個南子的名聲難道夫子您沒聽說嗎？您是當代真正的君子呀，怎麼能去見這樣的人呢？」孔子說：「我想見衛靈公，但是見不著，正好這個時候衛夫人要召見我，我想瞭解瞭解他們的想法和情況，所以，我還是很想去的。」但弟子們一致反對，尤其是子路這個人，他是將軍出身，脾氣暴躁，生性耿直，當場就跟孔子翻臉了：「您要去，我就不再是您弟子了。連這樣的女人您都見，您就不是我夫子了，我馬上就走。」一邊說，一邊拿著劍準備出門。他就是用這種方式來逼孔子不見南子。但是，孔子想，無論怎麼樣，也得去討個明白話。於是，孔子就在眾弟子一致反對的情況下，去會見了南子。見過南子之後，子路就問：「你們孤男寡女地在房間裡面那麼久不出來，什麼意思？」逼得孔子對天發誓：「我什麼都沒幹，我要是做了，老天爺打雷劈死我！」子路這纔罷休。[②]這就是著名的「子見南子」之典故（後文還會進一步闡述「子見南子」）。

孔子的弟子們都相信夫子是正人君子，怎麼可能和那種女人有不良之事呢？那是不可能的。但是這個事情迅速傳遍了衛國，衛國人都知道魯國來的孔子和南子秘密幽會了。傳到後來，事情愈演愈烈，逼得孔子在衛國待不下去了。孔子想：情況不妙，謠言怎麼傳得這麼快呢？我要讓我身邊的弟子相信我，尚且需要發誓，那外人肯定不相信我，我總不能見一個人就發一次誓吧？看來此地不宜久留。所以孔子離開了衛國。

孔子一離開衛國，衛靈公就後悔了，又派人把孔子追了回來。孔子回來以後就說：「我回來衹是和你敘敘話，話一敘完我就走。這個地方我是堅決不待了。」孔子不好明說是他夫人南子不讓自己待下去，衛靈公見留

---

① 《論語》中記載了包括微生畝、晨門、荷蕢者、接輿、長沮、桀溺、荷蓧丈人、伯夷、叔齊及柳下惠等隱士的言行，這些文字勾畫了春秋時期隱士群體的形象。

② 《論語・雍也》：「子見南子，子路不說。孔子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！。』」（楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 64 頁。）

不住孔子，就說：「寡人德薄，不配大賢（指孔子）留住此地，如您決意要走，請給我留下一個弟子輔佐寡人。」孔子記下這個事，就離開了衛國。

孔子離開衛國後，過了兩三年，衛靈公就去世了（時年爲西元前 493 年），南子便立蒯聵的兒子姬輒爲衛國的國君，此即衛出公。據《史記・孔子世家》載，魯哀公六年（前 489），孔子又自楚入衛，客居衛國，前後住了六年，得到衛出公姬輒的優待。衛出公這個時候年紀還小（實際掌權人仍然是南子），他視孔子爲自己的先生，經常向孔子請教治國理政的問題，孔子也將衛出公視爲自己的弟子。直到魯哀公十一年（前 484），孔子才由衛歸魯。

客居衛國期間，孔子主張爲政必先「正名」。這就是陸澄提問「孔子正名」之由來。《論語・子路》載：

子路曰：「衛君（衛出公）待子而爲政，子將奚先？」

子曰：「必也正名乎！」

子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」

子曰：「野哉，由（子路）也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」[①]

與此同時，客居衛國期間，在孔子的推薦下，子路（前 542—前 480）出任了衛國蒲地的長官，用了不足三年時間，就使蒲地煥然一新，史稱「子路治蒲」。孔子有一次還經過蒲地，想看看子路的施政效果，結果到蒲境一看，蒲地面貌煥然一新，百姓安居樂業。孔子非常高興，連續三次讚美子路：「善哉由也！」至今，子路所治理的地方被稱爲「三善之地」[②]。

衛出公十三年（前 480），也即衛出公當了十三年的衛國國君後，逃亡在外十六年的蒯聵潛回衛國，脅迫孔悝（kuī）一起發動政變，實際上蒯聵不是跟他的兒子打，主要是爲了把實際掌權的南子給真正地推翻。果然，這年蒯聵就把南子給殺了，衛出公則出逃，蒯聵成爲衛國國君，是爲衛莊公。

子路聽聞衛國政變這一消息後，立即前往國都，想解救出被脅迫的孔悝（子路爲孔悝的家臣），並給衛出公護駕。在往國都的路上，子路遇到了同門子羔，子羔勸子路說：衛出公已經出逃了，蒯聵也成了衛國國君，你沒有必要去白白送死。然而子路不聽，子路到衛國國都後與蒯聵的軍隊進行了激烈的交戰。在混戰中，子路非常英勇，但是寡不敵眾，身受重傷。子路傷勢嚴重，深知自己活不了了，他就把劍放在一邊，說了一句著名的話：「君子死，而冠不免！」（身爲君子，怎能衣冠不整而死呢！）於是，他用盡最後的力氣，整理衣冠（此前因爲激烈戰鬥，導致衣冠不整），剛把帽子上的帶子繫好，就被圍上來的士兵亂刀砍死。這就是子路的壯烈犧牲，可以說子路是爲了他的衛國而捐了軀。孔子得知子路壯烈犧牲的消息後，十分悲痛，站在高崗上大喊子路的名字。從根源上講，子路之死還是因爲南子。[③]腳註就介紹到這裡，下面回到正文。

「問：『孔子正名。先儒說上告天子、下告方伯、廢輒立郢，此意如何？』」此處「先儒」指的是朱熹。孔子在衛國期間主張正名，怎麼個正法呢？朱熹在《朱子語類》卷四十三《論語二十五》中表達了對此事的看法，他認爲孔子要正名，必定先正君臣父子之名，蒯聵與其兒子姬輒相爭，有違父子倫理關係，因而都不

---

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 133—134 頁。

② 參見王國軒、王秀梅譯註：《孔子家語・辯政第十四》，中華書局 2009 年版，第 125 頁。

③ 《史記》載：「初，衛靈公有寵姬曰南子。靈公太子蕢聵得過南子，懼誅出奔。及靈公卒而夫人欲立公子郢。郢不肯，曰：『亡人太子之子輒在。』於是衛立輒爲君，是爲出公。出公立十二年，其父蕢聵居外，不得入。子路爲衛大夫孔悝之邑宰。蕢聵乃與孔悝作亂，謀入孔悝家，遂與其徒襲攻出公。出公奔魯，而蕢聵入立，是爲莊公。方孔悝作亂，子路在外，聞之而馳往。遇子羔出衛城門，謂子路曰：『出公去矣，而門已閉，子可還矣，毋空受其禍。』子路曰：『食其食者不避其難。』子羔卒去。有使者入城，城門開，子路隨而入。造蕢聵，蕢聵與孔悝登台。子路曰：『君焉用孔悝？請得而殺之。』蕢聵弗聽。於是子路欲燔台，蕢聵懼，乃下石乞、壺黶攻子路，擊斷子路之纓。子路曰：『君子死而冠不免。』遂結纓而死。」（許嘉璐主編《二十四史全譯・史記》，漢語大詞典出版社 2004 年版，第 915—916 頁。）

能立爲國君。那應該立誰爲國君呢？應當修書以上告週天子、下告各方諸侯，廢除衛出公姬輒，另立姬郢爲國君。陸澄就以朱熹對「孔子正名」的觀點，來請教王陽明。

先生曰：「恐難如此。豈有一人致敬盡禮，待我而爲政，我就先去廢他，豈人情天理？孔子既肯與輒爲政，必已是他能傾心委國而聽。聖人盛德至誠，必已感化衛輒，使知無父之不可以爲人，必將痛哭奔走，往迎其父。」

陽明先生說：「恐怕這樣不行。」就是否定了朱熹的觀點。那麼，陽明認爲孔子會怎麼正名呢？陽明認爲，衛輒（姬輒，衛出公）年紀雖小，但是他十分喜歡孔子，孔子在衛國期間，他以私人身份多次到孔子下榻處請教禮儀、做人、治國等很多問題，也算是孔子很得意的一個學生，這就叫「一人致敬盡禮」。儘管當時他年齡小，但是孔子也很喜愛他。如果衛輒這麼厚待孔子，而孔子卻要廢黜他，於情於理都是不合的。而且，孔子在衛國待了好幾年，願意在衛國輔佐衛輒，表明衛輒治理國家還是相當不錯的，是一個好國君。所以才有這句話：「聖人盛德至誠，必已感化衛輒」。孔子的教化，使衛輒深知沒有父親則不可以爲人之理，自己在衛國當國君，而讓父親流亡於外，天下人如何看待自己呢？因此，衛輒必定心中抱愧，痛哭奔號，主動迎接逃亡在外的父親蒯聵回國。

「父子之愛，本於天性，輒能悔痛真切如此，蒯（kuǎi）聵（kuì）豈不感動底豫？蒯聵既還，輒乃致國請戮。」

「感動底豫」是當時的口語，意思就是十分感動。第一句淺顯易懂，就不解釋了。

「『蒯聵既還，輒乃致國請戮。』」本來蒯聵是要來搶奪他兒子王位的，在他還沒有搶奪的情況下，他的兒子姬輒主動把王位獻給他，說：「就等您回來呢，您不用搶奪。」爲什麼會是這樣呢？因爲姬輒從小就受到孔子的教化，「知無父之不可以爲人」。有了這麼一個前提，才有「致國請戮」的做法。所謂「致國請戮」就是趕緊把王位交給父親，並且請求其父殺了自己。爲什麼？姬輒說：「君主之位本來就是父親您的，但是我卻做了衛國的君主，是我該死，所以，請求父親殺了我，以正綱紀國法。」

「聵已見化於子，又有夫子至誠調和其間，當亦決不肯受，仍以命輒。群臣百姓又必欲得輒爲君。輒乃自暴其罪惡，請於天子，告於方伯諸侯，而必欲致國於父。聵與群臣百姓亦皆表輒悔悟仁孝之美，請於天子，告於方伯諸侯，必欲得輒而爲之君。於是集命於輒，使之復君衛國。輒不得已，乃如後世上皇故事，率群臣百姓尊聵爲太公，備物致養，而始退復其位焉。則君君、臣臣、父父、子子，名正言順，一舉而可爲政於天下矣。孔子正名，或是如此。」

「『聵已見化於子，又有夫子至誠調和其間，當亦決不肯受，仍以命輒。』」蒯聵看到姬輒還是很不錯的，堪受教化，而且又有孔子從中調停，最後，姬輒的做法讓他這個父親很感動，於是蒯聵對姬輒說：「那還是兒子你繼續當國君吧。」他們父子二人開始相互推辭。因爲蒯聵看這個孩子如此通達、懂事，自己反而不想當國君了，讓他兒子繼續當國君。

「『群臣百姓又必欲得輒爲君。輒乃自暴其罪惡，請於天子，告於方伯諸侯，而必欲致國於父。』」群臣百姓也想讓姬輒爲君，因爲他是個好國君。然而，姬輒爲了讓他父親擔任衛國國君，便「自暴其罪惡」，說他自己如何德行有失，不配做國君，並寫成自罪狀，上報週天子。因爲當時的週天子在洛陽，儘管已經沒有任何權力，但還有虛名。衛國當時是個小國，周圍的諸侯國都是大國，對衛國虎視眈眈，所以，姬輒就把自罪狀抄寫多份，送給周圍的諸侯國，以說明自己當國君不合適，讓他的父親來當最合適。

「『瞶與群臣百姓亦皆表輒悔悟仁孝之美，請於天子，告於方伯諸侯，必欲得輒而爲之君。於是集命於輒，使之復君衛國。』」蒯瞶與群臣百姓也寫了一份奏表，表中讚美姬輒知錯就改、仁愛孝順的美德，奏表同時上表週天子和各方諸侯，目的就是讓姬輒繼續擔任衛國國君。

「『輒不得已，乃如後世上皇故事，率群臣百姓尊瞶爲太公，備物致養，而始退復其位焉。』」姬輒不得已，便繼續擔任衛國國君，率領群臣百姓尊他的父親蒯瞶爲太公，並備齊物品，奉養他的父親。

「『則君君、臣臣、父父、子子，名正言順，一舉而可爲政於天下矣。孔子正名，或是如此。』」這是衛國的一場重大政變，起源於南子，前前後後達一二十年之久，如果衛國能夠按照孔子這個正名的設想實施開來，最後會以非常完美的形式收場。按照此種設想，本來不應該由姬輒當國君的，但是經過孔子這麼一正名，給天下人的感覺就是姬輒做事是如此周到而完美，最後姬輒不僅名正言順地當上了衛國國君，而且還深得人心，包括他的父親都極力讓他繼續當國君。王陽明認爲，孔子如果要正名，或許是這樣正的，總之不是像朱熹所說的那樣「廢輒立郢」。

但歷史就是歷史，「孔子正名」並沒有在衛國實施開來。蒯瞶糾集軍隊發動一場政變後，迫使他的兒子姬輒出逃，蒯瞶當了三年的國君，終因虐待工匠，激起工匠的反抗，最後被殺。蒯瞶的兒子姬輒這時才又從外面回到衛國繼續當國君。此處是拿這個故事來證明孔子倡導「正名」的重要性，衹有名正言順才能得人心，否則就會引發內內外外的種種議論和暴亂。

【四五】

澄在鴻臚寺倉居[①]，忽家信至，言兒病危，澄心甚憂悶，不能堪。

先生曰：「此時正宜用功，若此時放過，閑時講學何用？人正要在此等時磨煉。父之愛子，自是至情，然天理亦自有個中和處，過即是私意。人於此處多認做天理當憂，則一向憂苦，不知已是『有所憂患，不得其正』[②]。大抵七情所感，多隻是過，少不及者。才過便非心之本體，必須調停適中始得。就如父母之喪，人子豈不欲一哭便死，方快於心？然卻曰『毀不滅性』[③]，非聖人強制之也，天理本體自有分限，不可過也。人但要識得心體，自然增減分毫不得。」

澄在鴻臚寺倉居，忽家信至，言兒病危，澄心甚憂悶，不能堪。

「鴻臚寺」不是指和尚的寺廟，它衹是名字叫寺，其實它不是一個寺，而是管理禮儀的衙門，就是政府部門。「倉居」就是在衙捨居住，相當於官員的集體宿舍。中國在 20 世紀 80 年代、90 年代的時候，各個廳局都還有集體宿舍，領導有領導的宿舍，員工有員工的宿舍，根據級別的不同，宿舍的大小以及豪華程度還有不同。

在上卷「兩都講學」一節中，曾經提到王陽明於正德九年（1514）升任南京鴻臚寺[④]卿，這時他的得意弟子徐愛也在南京擔任工部員外郎，在徐愛的召集下，王陽明門人大增，周邊聚集了黃宗明、薛侃、馬明衡、陸澄等弟子，王陽明與眾弟子日夜講學，無有懈怠。

---

① 鴻臚寺：掌管讚導相禮的衙門。王陽明於明正德九年（1514）升任南京鴻臚寺卿。倉居：在衙舍居住。（原註）
② 《大學》：「所謂修身在正其心者……有所憂患，則不得其正。」（原註）
③ 《孝經・喪親》：「孝子之喪親也，……三日而食，教民無以死傷生。毀不滅性，此聖人之政也。」（原註）
④ 南京鴻臚寺：明成祖朱棣即位後，於永樂十九年（1421）正月初一，正式遷都北京。原明朝都城南京雖保留了一整套中央機構，但是沒有決策權。明英宗正統六年（1441），明英宗通過頒詔的形式，確定了北京的正都地位和南京的留都地位，南京各衙署加「南京」二字。因此，南京的各衙門多爲虛職。到了明朝中後期，南京的中央機構實際上已成爲養老機構，或者被貶官員的安置之地。南京鴻臚寺，設卿一人，主簿一人，司儀、司賓二署各署丞一人，鳴讚四人，序班九人。南京鴻臚寺卿品秩於北京鴻臚寺同，爲正四品。

這個時候，陸澄就跟隨他的先生暫住在鴻臚寺的衙捨。某一天，陸澄忽然收到一封家信，信中說他的兒子病危，陸澄因而苦悶不已，難以承受這個打擊。

先生曰：「此時正宜用功，若此時放過，閑時講學何用？人正要在此等時磨煉。」

這個事情被王陽明知道了。王陽明說「此時正宜用功」，這也是我們常說的「此時正是修行時」。事情來了，要怎麼做呢？「人正要在此等時磨煉。」這正是「事上磨」的時機，事情越大，越是能看出我們的定力、學力水平如何，總之這是一個檢驗我們的機會。

王陽明說的這句話是真正的儒家之言。儒家就是看你在很極端、很重大的事情上，是沉淪下去糾纏在其中，還是「下學而上達」，保持著超越、保持著覺醒、保持著反省。一個人的修學水平如何，就在此時見真工夫。絕大多數的人在大事面前手足無措，糾纏於事情之中，或者說淪陷在紅塵沼澤之中，再也回不來了。而真正的大儒就借著這個事情一下翻身上來，「下學而上達」，就是把所有的事情——既包括好事也包括壞事——尤其是壞事，作爲自己覺醒的最佳跳板，也即飛機起飛的最佳跑道。這就是儒者與普通人之間的差別。

「父之愛子，自是至情，然天理亦自有個中和處，過即是私意。人於此處多認做天理當憂，則一向憂苦，不知已是『有所憂患，不得其正』。大抵七情所感，多隻是過，少不及者。才過便非心之本體，必須調停適中始得。」

此處「中和」就是「發而皆中節謂之和」的略稱。「有所憂患，不得其正」出自《大學》：「所謂修身在正其心者，身（應爲『心』）有所忿懥（zhì），則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。」（關於《大學》此段經文的解釋，詳見拙著《〈大學〉廣義》。）

整段大意是，我們一般人都是用情過度，少有不及的。「用情過度」是什麼意思呢？就是淪陷、沉浸在自己的情緒之中，特別是淪陷在悲傷、憤怒等不良情緒之中而不能自拔、不能自已。要是用情太過了，就是私意摻雜於其中，就不符合《中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」的教導了，心也就不得其正了。因此，必須學會調節自己的情緒。

「就如父母之喪，人子豈不欲一哭便死，方快於心？然卻曰『毀不滅性』，非聖人強制之也，天理本體自有分限，不可過也。人但要識得心體，自然增減分毫不得。」

「毀不滅性」源自《孝經・喪親》：「孝子之喪親也，……三日而食，教民無以死傷生。毀不滅性，此聖人之政也。」什麼意思呢？就是如果一個孝子的父母死了，他肯定不想吃飯，不想睡覺。但是聖人教導我們，你不吃飯最多不能超過三天，三天之後不管想不想吃，你都要強行讓自己吃飯。爲什麼？因爲如果你超過三天再不吃飯就有性命危險了，就可能會餓死。如果你因爲悲傷過度，不思飲食而死去，這肯定非父母所願。儘管你的父母此時已死，但是他死後都不能心安。因爲他的死而導致他的兒女也跟著死，當父母的肯定不想看到這樣的結局。如果你是真孝敬父母，無論多麼悲傷，最多隻能三天不吃飯，三天之後必須吃飯，也就是說，你必須活著，你好好活著就是孝。如果你因此而死了，就是不孝。不要以爲因爲悲傷不吃飯而餓死了就是孝，事實上，這不但不是孝，而且是大不孝。所以「教民無以死傷生」的意思是，聖人教導民眾，不能因爲已死之人而傷害活著之人，也即不能因爲父母的死而傷害活著的兒女。「毀不滅性，此聖人之政也」：如果你因爲父母的去世，超過三天仍然不吃飯，這就叫「自毀」。自毀就違背了人性，傷害了人性，尤其是傷害了你的父母。父母是不可能樂意見到自己的孩子因爲自己的死亡而跟著死亡的。「聖人之政也」也可稱爲「聖人之教也」，這就是聖人的教導。

「『就如父母之喪，人子豈不欲一哭便死，方快於心？然卻曰「毀不滅性」』」，這裡王陽明是用《孝經》的經文來開導陸澄。「『非聖人強制之也，天理本體自有分限，不可過也。』」這點十分重要，再次強調，良知知天知地、知善知惡，不僅能知，良知裡面還有一種東西，我們稱之爲「尺度」，此即自律之「律」，也是「發而皆中節」之「中節」。就是我們心性中有一種無形的尺度，這個尺度普適於任何地方，其中就包括我們的情感。它會調節我們的情感，如果我們的情感不及，它就會增加一分；如果情感太過，它就會減去一分，讓其達到「發而皆中節」的程度。但我們常人要麼太過，要麼不及，總是拿捏不好我們的情緒，拿捏不好人情世故中的那個「度」。人情世故裡最難的就是「度」，它沒有對錯。如果非要說有對錯，就體現在那個「度」上，過了是錯，不及也是錯。

作爲一個普通人，一輩子最難處理的就是人情世故中的「尺度」二字。可以說所有的普通人，一生都十分苦惱於「尺度」的問題。但是沒有任何一個外在的文明文化、哲學體系、思想體系能夠告訴你每一件事情，特別是情感之事的尺度。你想請教別人，沒人能教，因爲那個東西無法教；你想從文明文化、法律、社會習俗中學一些過來，卻發現裡面沒有，你學不著。衹有一個辦法能夠把握「尺度」，就是讓我們的良知、心性呈現。心性呈現以後，它裡面自有尺度，那時的你就是喜怒哀樂「發而皆中節」，就能夠十分準確地把握好那個「度」。內在有了尺度，外在必然「中節」。

這個「尺度」太重要了！這個事情佛家解決不了，道家解決不了。因爲佛家、道家都是山林隱士文化，佛道的修行人不與人接觸，沒有家庭生活，沒有社會生活，不從事生產，不從事三百六十行，他們遇不到這些人情世故，不需要這方面的教導，因此佛家和道家不講這些問題。但我們作爲一個普通人，要生活在「絜矩之道」中，就有了前後左右上下的各種關係，就要面對和處理各種各樣的事務，就涉及人情世故。

什麼叫「絜矩」？字面意思就是前後左右上下。一個人生活在社會裡，就相當於一棵樹生活在森林中，前後左右上下都有樹，這就叫「絜矩」。那麼，怎樣和周圍的同胞處理好關係，就叫「絜矩之道」。佛家、道家都只是一棵樹，前後左右上下都沒有樹，因此，它沒有絜矩之道，它不需要講絜矩之道。而儒家的修行者以及生活在世俗中的人就需要講絜矩之道。實際上，絜矩之道就是共生之道，就是我們跟他人如何最大程度地和諧共生於社會上，或曰我們跟社會之間如何做到命運共同體。

如何最大限度和諧地共生？這裡面就涉及一個分分秒秒都會遇到的十分重要的問題：如何做到「發而皆中節」。過了不行，不及也不行。我們怎麼知道自己是過了還是不及呢？不知道，也沒有人告訴我們。等到有人告訴我們的時候，已經是對方忍無可忍的時候，事情已經到了非常糟糕的地步了，一切都太遲了。如何能在事情一開始乃至整個過程中，都能時刻保持最佳狀態，也就是「中節」狀態？這太難了，在人世間能做到這點的人，幾乎沒有。

只有一種人能夠做到「發而皆中節」，哪種人呢？做致良知工夫、知行合一工夫的人。衹要良知呈現出一分，他就能獲得一分「中節」的能力；呈現兩分，就能獲得兩分「中節」的能力；呈現十分，就「從心所欲不逾矩」，就圓滿自如了，無論怎麼做都是恰到好處，都是最正確的。它能正確到什麼程度呢？由於良知具有極強的前瞻性和預知性，在良知呈現并當家做主的前提下，明明我面前的這個人表面上沒有犯下多大的錯誤，但是我對他大發雷霆之怒。旁邊的人都不理解，就這麼一點兒小小的錯誤，我爲什麼要大發雷霆之怒呢？二十年以後才發現，當時我發的雷霆之怒十分正確，要是沒有二十年前的雷霆之怒，這個人此生一定會吃大虧。它就神奇到這種程度！它不僅能「中」當時的「節」，還能「中」二十年後的「節」，這就是良知的預知性。但是，當時的人未必能理解，覺得我做得太過分了，他是犯錯了，但也衹是犯了一成的錯，我卻動了十成的怒，這不匹配，那九成的怒是不該有的。這是普通人對我的誤解，甚至我自己都誤解自己，對方明明犯了一成錯，我怎麼突然之間對他發十成怒？發怒之後，連我自己都覺得不合適。二十年以後自己才恍然大悟，當

初我要是不發十成怒，他肯定會步入歧途，就是因爲我發的十成怒挽救了他。這就是良知的前瞻性和預見性，它不僅對當時的事可以「中節」，而且對十年、二十年以後的事一樣可以「中節」。

但這些通通是聖賢在隨心所欲中自然做到的。「發而皆中節」這個「皆」字太難了，十次中有三次「中節」都不得了，而聖賢居然是「皆」中節。做到這點是非常重要的。「發而皆中節」直接給我們人類提供了幸福之道、和諧之道。如果人人都能做到「發而皆中節」，那麼人間的法律就可以束之高閣了，因爲人類將幾乎沒有衝突，人類將真正進入大同世界。如此，這個問題就被儒家解決了。佛道兩家衹有極個別高僧、得道大師能做到「發而皆中節」，但那是從百萬人裡挑出一個的高僧、高道能夠做到。總體而言，佛家、道家都沒有解決「發而皆中節」的問題。佛家的和尚、道家的道士，在人世間都做不好事、說不好話，就是他們做事的能力極差，因爲他們不懂得人情世故。他不去辦事，事還能成；他一去辦事，事情越發辦不成。他們在待人接物中體現出來的素質、能力極差，差到甚至不如普通人的程度，原因就是他們不知道什麼叫「發而皆中節」，每一件事情，要麼不及，要麼太過。他們說話、辦事的那個分寸永遠拿捏不好，該這樣的時候他那樣，該那樣的時候他這樣，製造了很多不和諧之音，讓人心裡不舒服。總之，他成事不足，敗事有餘。

真正能夠在人間成就點事的，還是儒者。因此我們就感嘆，如果中華民族沒有儒家，僅靠佛家和道家，一百個中華民族都不見了，都解散了，都支離破碎了，都問題百出了。幾千年來，正是因爲有儒家、儒學作爲我們中華文化的核心，作爲我們中華民族的脊樑骨，才撐起了中華民族這一片天，才使面積如此大、人口如此多的國家，始終維繫著大一統，而且百折不撓，越挫越勇，就是因爲儒者的生生不息在支撐著我們中華民族。

這裡面有一個重要的因素，就是儒家的「發而皆中節」讓我們中華民族最大限度地處於和諧狀態，處在最佳的火候與分寸之上。至少在大部分的情況下，我們中國無論是個人、團體還是整個民族，都能夠處在最佳狀態，都能夠處在正道之上，這樣我們的民族才能夠生生不息，才能夠保有數千年的輝煌。總之，「發而皆中節」無論是於個人還是於民族來講，都無比重要。不然，我們一說話就錯，一辦事就錯：該說的話不說，不該說的話卻說了；該辦的事不辦，不該辦的事卻辦了。若是這樣，無論是個人、家庭，還是整個國家，就幾乎沒有明天了，我們的辦事效率、成功率將會處於最低，將會給個人、給社會帶來無窮的麻煩和矛盾。在家庭中，我們的夫妻、父子、兄弟等的關係處理不好，在社會上，我們的朋友、上下級等的關係處理不好，根本原因就是我們沒有拿捏住火候，沒有拿捏住分寸。太多的人一輩子就毀在把握不好火候或分寸上，所以這不是小事。太多的人一生無所成就，根本原因就是把握不住火候或分寸，換言之，就是他們的分寸感、尺度感太差了。儒者告訴我們，衹要做到「發而皆中節」，這一切問題都將迎刃而解。

王陽明說：「大抵七情所感，多隻是過，少不及者。才過便非心之本體，必須調停適中始得。就如父母之喪，人子豈不欲一哭便死，方快於心？然卻曰『毀不滅性』，非聖人強制之也，天理本體自有分限，不可過也。人但要識得心體，自然增減分毫不得。」這段話雖然簡單、直白，但是如金子般重要！

「人但要識得心體，自然增減分毫不得」，衹有處處「發而皆中節」，才能保證我們這一生做事事成，立言言成，做人人成，立功功成，齊家家成，治國國成，平天下天下成。那如果做學問，比如寫一本書，我們如何把握書是該寫得詳細一點兒，還是該寫得簡略一點兒呢？我們是講得透徹一點兒，還是講得籠統一點兒呢？具體到每一句話應該怎麼寫、書名應該怎麼起等等，所有這些問題都十分重要，但是在外又永遠找不到答案。我們想通過問別人找到答案，但是沒有任何人能夠回答我們。最後還是來自生命深處的先天本有的尺度告訴我們：寫到哪裡就不要再寫了，再寫就纍贅了；又寫到哪裡，必須補上幾筆才夠完美。每寫一句話，下一句是該停，還是該接著再寫，都會有一個聲音告訴我。這樣，我們就能夠讓這本書，乃至書裡的每一句話，都能達到恰到好處。這就是很多經典之所以百讀不厭，比一般的書讀起來要舒服的原因。很多經典都是

增一分嫌肥，減一分嫌瘦。爲什麼會這樣？因爲作者已經找到了他的尺度。嚴格來講，有了那個尺度才能寫書；如果沒有找到內在的那個尺度，最好不要寫書，不要立言。你立出來的那個言，一入別人的耳朵裡，就會讓人不舒服，要麼是囉哩囉嗦，要麼是一知半解，要麼是沒頭沒腦，總之就是問題百出。

衹有良知呈現，伴隨著良知而來的「發而皆中節」也跟著呈現，也即你達到了「和」的境界、「和」的水平的時候，無論你怎麼說都是對的。說得短，自有短的精妙；說得長，自有長的好處：總之長短皆適宜。若沒有達到「和」的境界、「和」的水平，你無論怎麼做都是錯的，就是你無論怎麼做都會讓人感覺不舒服，都會讓人非常彆扭。這是很微妙的，也是很重要的。但現在的人不管這些，只在功利的驅動下寫書、發言。不管自己的水平如何，一旦有機會，他就要發言。在沒有找到內在尺度的前提下，他就免不了問題百出。

【四六】

「不可謂『未發之中』常人俱有。蓋『體用一源』[①]，有是體即有是用。有『未發之中』，即有『發而皆中節之和』。今人未能有『發而皆中節之和』，須知是他『未發之中』亦未能全得。」

「體用一源」語出程頤《易傳・序》：「至微者，理也；至著者，象也。體用一源，顯微無間。」此處的「著」就是顯著之意，與「微」相對應。這句話的意思是，「顯」與「微」之間沒有阻斷，沒有間隔。

「未發之中」語出《中庸》，原句爲「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」，簡稱爲「未發之中」和「已發之和」，或者叫「中和」。「中」是體，「和」爲用。凡是發出來的都叫「用」，沒有發出來的都叫「體」，因此「中」與「和」是體用關係。

這段話的意思是對的，但用詞是錯的。具體來說，「不可謂『未發之中』，常人俱有」這句話用詞是錯的。因爲人人皆有佛性，人人皆有德性，人人皆有良知。「未發之中」的「中」，就是良知，就是心性，就是德性，人人皆有。怎麼能說「不可謂『未發之中』，常人俱有」呢？因爲原文比較繞口，我們姑且拋開原文，將其翻譯成現在的大白話。

王陽明這段話是什麼意思呢？他的意思是，我們之所以沒有做到「發而皆中節」，原因在於我們沒有彰顯心性，沒有打開心性，沒有打開德性，沒有與心性、德性打成一片，沒有做好致良知工夫。要想做到「發而皆中節」，就不要在「發而皆中節」上下工夫，在那上面下工夫是沒有效果的，而應該在體上也即「喜怒哀樂未發」上下工夫。在體上下工夫，就是扎扎實實地做知行合一工夫。知行合一工夫做好了，自然就會達到「發而皆中節」。

【四七】

「《易》之辭是『初九，潛龍勿用』[②]六字；《易》之像是初畫；《易》之變是值其畫；《易》之佔是用其辭。」[③]

爲了便於大家理解這段話，我們先對《周易》的一些內容做個簡單解釋。

---

① 「體用一源」，語出程頤《易傳・序》：「至微者，理也；至著者，象也。體用一源，顯微無間。」（原註）

② 初九，潛龍勿用：《易經・乾卦》之爻辭，象徵潛伏的龍，不能發揮作用。初九，指乾卦從下數第一爻，亦稱初畫。《易經》中用「九」代表陽爻，用「六」代表陰爻。（原註）

③ 《周易・系辭上》：「《易》有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其佔。」（黃壽祺、張善文：《周易譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 517 頁。）

所謂「八卦」，即乾（☰）、坤（☷）、震（☳）、巽（xùn）（☴）、坎（☵）、離（☲）、艮（gèn）（☶）、兌（duì）（☱）。可以看出，八卦的卦符是由橫線組成的，其中乾卦的卦符是由三條不間斷的橫線組成（☰），坤卦的卦符是由三條間斷的橫線組成（☷）。不間斷的橫線叫「陽爻（yáo）（⚊）」，間斷的橫線叫「陰爻（⚋）」。八卦的卦符就是由陽爻和陰爻組合而成，而且是三爻。

到了商朝，周文王把八卦兩兩重疊，形成六十四卦。相應地，卦符由原來的三爻變爲六爻。以乾卦爲例，乾卦和乾卦相疊依然爲乾卦（䷀），和坤卦相疊爲否（pǐ）卦（䷋），和震卦相疊爲無妄卦（䷘），和巽卦相疊爲姤（gòu）卦（䷫），和兌卦相疊爲履卦（䷉），和艮卦相疊爲遁卦（䷠），和離卦相疊爲同人卦（䷌），和坎卦相疊爲訟卦（䷅）。這樣每一卦都和自己以及另外七卦兩兩相疊，就成了六十四卦。

六十四卦的每一卦都有六爻，六爻從下往上，依次爲初爻、二爻、三爻、四爻、五爻、六爻。爲了區分每一爻的陰陽屬性，《易經》用「九」代表「陽爻」，用「六」代表「陰爻」（上卷對此有舉例說明）。周文王不僅對六十四卦的每一個卦進行瞭解釋，此解釋稱爲「卦辭」，而且對六十四卦中每一卦的每一爻都進行瞭解釋，這個解釋就叫「爻辭」。每一卦的卦辭和爻辭加在一起，就是此卦的全部內涵。

後來，到了周公和孔子，他們再對六十四卦所有的爻進行了一個總結，這就是「十翼」。「十翼」俗稱《易傳》，包括《彖（tuàn）》上下篇、《象》上下篇、《文言》、《系辭》上下篇、《說卦》、《序卦》《雜卦》，共七種十篇。

關於《周易》就做這些介紹，不做進一步展開。若是展開來講，需要把整個《周易》全部講完。它就像機器的齒輪，犬牙交錯，你要轉動一個齒輪，所有的齒輪都要帶著轉動。《周易》就有這個特點，要想解釋一個，就必須把整個《周易》全解釋清楚，才能把這一個解釋清楚。在王陽明的整個《傳習錄》中，涉及易學的語錄不多。這條語錄是正式涉及易學，並對易學的一個評價。

什麼叫「易」？按照儒家的觀點，「易」就是「中」，就是「一」。有人把「易」解釋成陰陽，因爲「易」這個字在甲骨文中，上面是「日」，下面是「月」。「日」代表陽，「月」代表陰，所以從字面上來看，「易」是陰陽的意思（見許慎《說文解字》）。但是從聖人對「易」這個字的定義上來看，「易」不是指陰陽，而是指「喜怒哀樂之未發，謂之中」的「中」，也就是心性的別名。儘管「易」是心性，但它是從宇宙論角度來談心性，而不是從本體論角度來談心性。正因爲它是從宇宙論的角度來談心性，故有「易」分陰陽之說。陰陽有總陰陽和分陰陽，「分陰陽」即所謂的「事事有陰陽」。

什麼是陰陽呢？陰陽的本意就是一分爲二，也即二元性。因此「易」的陰陽性或二元性就體現在，它既包括存在主義真理，也包括形構主義真理，主要落腳點是存在主義真理。但是它至少要在理論上含著形構主義真理，也就是必須涉及現象世界。一點兒也不涉及現象世界是不可能的，若是不涉及，它就無法對現象世界的事物給予解釋、指導和啟發，也就是占卜就不可能靈驗。因爲占卜的对象都是現象世界的事物，如我的婚姻怎麼樣、我的疾病怎麼樣、我的家庭怎麼樣等等。那麼《周易》要想在占卜上有一定的準確性，就必須涉及現象世界，否則，占卜就不可能靈驗。《周易》最早的用途就是占卜，衹是後來的聖人對占卜爲什麼能佔准進行了理論上的推導，這樣才推出了一個易學的體系和架構，也就是說從現象推到了本體。

《周易》的「易」有三層含義：第一，不易；第二，簡易；第三，變易。整部《周易》，無論是從卦象上還是從理論上都是圍繞著這三易展開的。下面分別介紹何謂「不易」「簡易」「變易」。

第一，不易。不易就是不變易，其實就是心性的如如不動之定力、永遠是其自己之特性。心性永遠是它自己，心性裡面的諸般理、諸般性是不變的。諸般理、諸般性之不變性就是不易。《周易》就是想通過各種方式來揭示、指示、開示心性之不易性。

第二，簡易。無論是現象世界還是本體世界，用盡可能簡單的方式把錯綜複雜的事物表達出來，以便於人們理解，這就是所謂的「深入淺出」。「深入淺出」就是《周易》的第二個宗旨和追求——簡易。宇宙太複雜了，必須用深入淺出、化繁爲簡的方式來表達，大家才能夠理解它。爲了達到這一目的，《周易》用了很多種辦法，其中最主要的辦法就是用了陰陽二爻，通過簡單的陰陽二爻的組合來反映錯綜複雜的問題和世界的結構。這就叫「簡易」。

第三，變易。《周易》反映出事事物物變化的規律與法則，既指本體世界（存在世界）事物的結構、屬性和變化規律，也指現象世界（形構世界）事物的結構、屬性、變化規律，但主要是指本體世界（存在世界），其次纔是現象世界（形構世界）。這就叫「變易」。變易就是揭示事物運動變化的規律與法則。

《周易》主要是通過不易、簡易、變易這三個角度、核心來構建其義理架構。

孔子、荀子等大儒有「善易者不卜」之說，「卜」就是指占卜。真正懂得易學精髓的人，是不會去迷戀和熱衷占卜的。衹有沒做到「發而皆中節」的普通人才會去占卜；已經達到聖賢水平、「發而皆中節」的人是不需要占卜的，他也瞧不起占卜，占卜對他來講是畫蛇添足。因爲他從內到外的每一件事情、每一個起心動念、每一個言談舉止都處在最佳狀態。有最佳狀態的因，必然獲得最佳狀態的果，此即因果法則。由於他深通因果，他把所有的因都做到最好，所以能獲得最好的果，因而不需要占卜，所以說「善易者不卜」。

反之，衹有不善易者才整天去找算命先生：「看看我姻緣如何？我能不能找一個俊俏老公？」「看看我的手相、面相、出生的八字好不好？」出生的八字好不好，你不應該問算命先生，你應該問良知！良知會讓好變得更好，還會讓不好變好，因爲良知有這種大而化之的能力。所以說你不應該問算命先生，你問算命先生有什麼用呢？在馬路邊上算命的都是《周易》之末流、末技或曰彫蟲小技，根本不是《周易》之本旨、正道。《周易》是聖學，起源於聖人，它的真正目的是指引我們如何成爲聖人，所以《周易》是造就聖人的，而不是造就算命先生的。

我們現代人，尤其是普通人，一提到《周易》，馬上就想到看面相、看手相，算命、測八字，看陰宅陽宅，看爸爸媽媽、爺爺奶奶的墳墓好不好。那如果他們的骨灰撒到大海里去了呢，你還得看大海好不好？大海怎麼看？大海太大了，人得站在雲彩上，或者比雲彩更高的地方——月亮上，才能看清大海好不好。如果太平洋不好，得撒到印度洋裡；若是印度洋不好，還得撒在北冰洋裡。豈不荒唐可笑！這些都是易學的末流。

《周易》的初級階段是告訴我們：有如是之因必有如是之果。因此，我們要種善因，這樣我們纔能夠逐漸改變人生中的種種惡果。這是《周易》最初級的啟迪和開示。它是如何啟示我們的呢？就是通過占卜算命。占卜算命之所以能算準一個人哪一年出什麼事，哪一年會怎麼樣，就是因爲《周易》把握住了因果的「因」，對其進行一番研究和瞭解，再根據「有如是因必有如是果」，推測出這個人不久將會怎麼樣。

我們現在不研究它的準確率，只研究它能不能算準。衹要有百分之一能算准，就說明因果律是成立的、因果律是真理。既然因果律是真理，那麼如何改變不良的果？立即就會得出結論——要種良因。怎麼種良因？爲善去惡。這是《周易》給我們最初級的啟示。

那麼，《周易》給我們的終極啟示是什麼呢？它的每一句話都是對本體世界的揭示，不管是八卦還是六十四卦，還是每一卦中的每一爻，都是對本體世界、存在世界的某個角度、某個層面的揭示。整部《周易》就是存在主義義理體系。中國文化中的存在主義義理體系不是西方的存在主義哲學。西方的存在主義哲學還處於剛剛入門的十分粗糙膚淺的階段，衹有小學一年級的水平；而東方的存在主義哲學已經是博導水平，兩者完全沒有辦法相提並論。所以真正的存在主義哲學（義理體系）在東方，儒家、佛家、道家、《周易》都是存在主義義理體系。

儒家一直把《周易》看作「六經」之首，或曰「五經」之首，或曰「群經之首」「百經之源」。因爲中華文明的源頭就在《周易》中，我們若是不懂《周易》，則永遠不會懂中華文明。包括儒學在內的整個中華文化、諸子百家，全部都可以追溯到《周易》中去，只不過各家從不同的角度取《周易》的一枝一葉，在本流派中再對其豐富、拓展與發揮，而真正能夠傳《周易》之正脈、得其全體大義者，乃儒家也。其他家也從《周易》中取得一鱗半爪，但是不能得其全體大意，不能得其正統精髓。唯有儒者能夠始終把握《周易》之精髓、之正統、之正宗，傳承至今。

【四八】

「『夜氣』[①]是就常人說。學者能用功，則日間有事無事，皆是此氣翕聚發生處。聖人則不消說『夜氣』。」

關於「夜氣」，原腳註解釋如下：

《孟子・告子上》:「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」夜氣，即晚間靜思所得的良知善念。

上面的解釋談不上正確也談不上錯誤。那麼，什麼叫「夜氣」呢？「夜氣」是一個比喻，白天紛紛擾擾，人的心很亂，到了晚上的時候，沒有了紛紛擾擾，人的心就處在清澈明淨之中，那個清澈明淨的狀態就叫「夜氣」。即整個身心，特別是心、精神處在清澈、明淨、安靜、清淨的狀態。這個清澈明淨裡面還含著一種對白天、對世俗的超越和反省。所以「夜氣」不是氣，不是說晚上有一股子氣，不能從字面上這麼理解它。「夜氣」這個詞起源於孟子，也終於孟子。估計後儒覺得這個詞特別容易產生歧義，讓人望文生義，產生誤會，所以後來再也沒有人用了。

孟子這句話意思是說，白天紛紛擾擾，讓普通凡夫處在清明寧靜的狀態是不可能的。到了晚上，沒有了白天的這些紛擾，偶爾心中有一些清澈明淨，對白天所做之事的好壞對錯開始了了分明。處在白天紛擾狀態的時候，是分不清楚是非、對錯、善惡的，那就是一筆糊塗賬，這樣就跟禽獸沒有什麼分別。處在「夜氣」狀態的時候，是非、對錯、善惡開始有點兒清晰、明白了。

有一個人曾經向我講過他的人生經驗，他說:「我有一個小秘訣，越重要的事情，我越是不當場給結論，我會告訴對方，今天就談到這裡，明天再給結論。爲什麼？當我晚上回去，躺在床上，沒有了白天的紛紛擾擾，心中就變得清澈明淨，這個清澈明淨就會給我提供最佳答案，這個答案就是我第二天答覆對方的結果。」他總結出來的這個秘訣，無意間用到了孟子的「夜氣」之說。

但是王陽明說，這些都是凡夫所爲。真正學而有成的學者，動也定，靜也定，二十四小時都在定中，時時刻刻都處在清明寧靜的狀態中。聖人根本不需要什麼「夜氣」「晝氣」，因爲聖人時時刻刻都可以做到「發而皆中節」，他還需要等到夜間嗎？聖人早晨在「夜氣」中，中午在「夜氣」中，傍晚也在「夜氣」中，夜裡更是在「夜氣」中，所以「聖人則不消說夜氣」。

【四九】

澄問「操存捨亡」[②]章。

---

① 《孟子・告子上》:「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」夜氣，即晚間靜思所得的良知善念。（原註）

② 《孟子・告子上》:「孔子曰:『操則存，捨則亡，出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂歟？」操，操持。捨，擯棄。鄉，方向。意爲把握住就存在，放棄就失去，出入沒有一定的時候，也不知道它去向何方。（原註）

曰：「『出入無時，莫知其鄉。』此雖就常人心說，學者亦須是知得心之本體亦元是如此，則操存功夫始沒病痛。不可便謂出爲亡，入爲存。若論本體，元是無出無入的。若論出入，則其思慮運用是出。然主宰常昭昭在此，何出之有？既無所出，何入之有？程子所謂『腔子』[①]，亦祇是天理而已。雖終日應酬而不出天理，即是在腔子裡。若出天理，斯謂之放，斯謂之亡。」

又曰：「出入亦祇是動靜，動靜無端，豈有鄉邪？」

關於「操存捨亡」，原腳註解釋如下：

《孟子・告子上》：「孔子曰：『操則存，捨則亡，出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂歟？」操，操持。捨，擯棄。鄉，方向。意爲把握住就存在，放棄就失去，出入沒有一定的時候，也不知道它去向何方。

「操則存，捨則亡，出入無時，莫知其鄉」這句話挺順口，但意思很難理解。它是什麼意思呢？原腳註解釋成「意爲把握住就存在，放棄就失去，出入沒有一定的時候，也不知道它去向何方」。但把握什麼呢？放棄就失去什麼呢？這個原腳註沒有解釋清楚。

這句話指的是時時不忘良知、心性、知行合一等這些儒家的核心教導，此即「操則存」，如果忘記了，就是「捨則亡」。凡夫、常人終生處於「捨則亡」的狀態。而一個真正的儒者、大儒，則是時刻處在「操則存」狀態，始終不忘聖賢之教導，始終不忘儒家基本之理念和宗旨，也就是王陽明說的「心中始終有個大頭腦」，即心中始終有一個大宗旨、大方向。這就是陸澄所謂「操存捨亡」，陸澄拿此問題問陽明先生，那麼陽明先生是如何回答的呢？

「曰：『「出入無時，莫知其鄉。」此雖就常人心說，學者亦須是知得心之本體亦元是如此，則操存功夫始沒病痛。』」陽明先生說，「出入無時，莫知其鄉」這句話雖然是對普通凡夫說的，但學者（前文講過，過去的「學者」既做學問也做工夫）也要明白這是就著工夫說本體，或者就著本體說工夫。表面上看，它是在講工夫，其實，就本體而言，我們的心性也是如此：你注意它了，它就在；不注意它，它就消失了。如果這麼理解「操存捨亡」就沒有什麼問題。

「『不可便謂出爲亡，入爲存。若論本體，元是無出無入的。若論出入，則其思慮運用是出。然主宰常昭昭在此，何出之有？既無所出，何入之有？』」心性不存在出與入的問題，我們講所謂的出與入，是從我們常人角度來講的，常人是有出入的。但就心性本體或曰心性自己來說，沒有什麼出也沒有什麼入。

「『程子所謂「腔子」，亦祇是天理而已。』」「腔子」即指胸腔，出自《河南程氏遺書》：「心要在腔子裡。」這是一種比喻，意思是我們要時刻保持覺知。

「『雖終日應酬而不出天理，即是在腔子裡。』」從我們現在的角度而言，這句話說得不夠清楚。但在當時，陽明身邊的弟子們，比如陸澄這樣的人，私塾先生的水平都很高，儒學底子從小打得非常好，個個學富五車，後來遇到了陽明，開始向陽明請教，陽明祇需揀重點提一提就行了。因爲那些基礎知識，陽明的弟子們從兩三歲開始就天天沉浸於其中，早都爛熟於胸了。所以陽明所講，他們一聽就能明白。就像這句話，如果對方底子好，一聽就明白。但時隔五百年以後的我們，猛一聽這句話就會發蒙，不知道是什麼意思，很難理解。所以陽明比我幸福，陽明帶的弟子都是學富五車的人。我的弟子是連《傳習錄》一遍都沒有讀過的人，「四書五經」半遍都沒有讀過的人，所以，我就得一句一句地解釋，要講很多。而陽明先生不需要那麼囉嗦，祇需幾句話略微解釋一下，弟子們一聽就明白了。

「『若出天理，斯謂之放，斯謂之亡。』」「放」語出《孟子》，「放」就是「亡」，指拋棄、捨棄的意思。「斯謂之放」也就是「斯謂之亡」「斯謂之拋棄」「斯謂之捨棄」。

---

① 《河南程氏遺書》：「心要在腔子裡。」腔子即指胸腔。（原註）

「又曰：『出入亦祇是動靜，動靜無端，豈有鄉邪？』」「動靜」是指日常生活。「鄉」指方向。「邪」音yé。此句意爲，出入也祇是日常生活，由於日常生活是無窮無盡的，因此叫「無端」，它哪有什麼具體的去向呢？

這段說的主要是讓我們時時保持覺醒心、覺知心、超越心，不忘聖賢的教導。

【五〇】

王嘉秀[①]問：「佛以出離生死誘人入道，僊以長生久視誘人入道，其心亦不是要人做不好。究其極至，亦是見得聖人上一截[②]，然非入道正路。如今仕者，有由科、有由貢、有由傳奉，一般做到大官，畢竟非入仕正路，君子不由也。僊佛到極處，與儒者略同。但有了上一截，遺了下一截，終不似聖人之全。然其上一截同者，不可誣也。後世儒者又只得聖人下一截，分裂失真，流而爲記誦、詞章、功利、訓詁，亦卒不免爲異端。是四家者，終身勞苦，於身心無分毫益，視彼僊佛之徒清心寡慾、超然於世累之外者，反若有所不及矣。今學者不必先排僊佛，且當篤志爲聖人之學。聖人之學明，則僊佛自泯。不然，則此之所學，恐彼或有不屑，而反欲其俯就，不亦難乎？鄙見如此，先生以爲何如？」

先生曰：「所論大略亦是。但謂上一截、下一截，亦是人見偏了如此。若論聖人大中至正之道，徹上徹下，祇是一貫，更有甚上一截、下一截？『一陰一陽之謂道』，但『仁者見之便謂之仁，知者見之便謂之智，百姓又日用而不知，故君子之道鮮矣』[③]，仁智豈可不謂之道？但見得偏了，便有弊病。」

王嘉秀問：「佛以出離生死誘人入道，僊以長生久視誘人入道，其心亦不是要人做不好。究其極至，亦是見得聖人上一截，然非入道正路。如今仕者，有由科、有由貢、有由傳奉，一般做到大官，畢竟非入仕正路，君子不由也。僊佛到極處，與儒者略同。但有了上一截，遺了下一截，終不似聖人之全。然其上一截同者，不可誣也。後世儒者又只得聖人下一截，分裂失真，流而爲記誦、詞章、功利、訓詁，亦卒不免爲異端。是四家者，終身勞苦，於身心無分毫益，視彼僊佛之徒清心寡慾、超然於世累之外者，反若有所不及矣。今學者不必先排僊佛，且當篤志爲聖人之學。聖人之學明，則僊佛自泯。不然，則此之所學，恐彼或有不屑，而反欲其俯就，不亦難乎？鄙見如此，先生以爲何如？」

王嘉秀是陽明先生的弟子，素來喜歡談論佛道，因此他就向陽明先生請教佛道問題。如何請教呢？他先向陽明先生匯報了他對佛道的理解：「佛以出離生死誘人入道，僊以長生久視誘人入道，其心亦不是要人做不好。」王嘉秀對佛家的理解完全正確，因爲佛家的根本宗旨就是讓人了生脫死，了生脫死就是出離生死。再看他對道家的理解，涉及「長生久視」的概念，什麼叫「長生」？「長生」等於「久視」。什麼叫「久視」？「久視」等於「長生」，就是久存的意思。我們不要望字生義，「視」在此處就是「存」，「長生久視」即長生久存。「長」指沒有盡頭，「長生」就是沒有盡頭的生，就是永生，就是不死不生。所以，僊家追求的不死不生與佛家追求的出離生死是一個意思。「其心亦不是要人做不好」，「其心」就是其最初的發心，即佛家、道家最初的動機、最初的發心，本意也是爲了讓人好好做人。

「『究其極至，亦是見得聖人上一截，然非入道正路。』」「聖人上一截」是指上達性天。「見得聖人上一截」就是見到了性天。此句意爲，究竟而言，佛道兩家也是可以見到性天的，但終歸并非入道正路。

---

① 王嘉秀，字實夫，湖南辰州人，王陽明的學生，喜歡談論佛道。正德九年（1514），王陽明在南都（南京）講學，徐愛等眾弟子聚在王陽明身邊，日夜請益，王嘉秀就是眾弟子之一。

② 上一截：「上達」功夫。（原註）

③ 以上兩句均出自《周易・系辭上》，原文爲：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」（黃壽祺、張善文：《周易譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 503 頁。）

「『如今仕者，有由科、有由貢、有由傳奉，一般做到大官，畢竟非入仕正路，君子不由也。』」「仕」：特指仕途、官場。「科」：科舉制，通過考試而獲得官位。「貢」：察舉制，古代朝廷選拔人才的一種方式，由各級政府在當地考察賢人，進而推薦給朝廷。朝廷作爲儲備人才登記在冊，如果哪個官職恰好有了空缺，就讓儲備的某一個人接任。「傳奉」[①]：明代的一種官吏選拔制度，指不經吏部考核而由太監視其進呈奇珍異寶的多寡，以諭旨直接任命官吏的做法。全句意爲：即使經由科舉、察舉、傳奉三種途徑可以做到大官，但在我看來，這些並非進入仕途正路。君子想要進入仕途，是不會這麼做的。

「僊佛到極處，與儒者略同。」類似這樣的話是沒有意義的，必須說清楚它們之間是怎麼個略、怎麼個同，也即說清楚它們之間的差異在哪裡，才有意義。如果說不清楚，衹是朦朦朧朧地說都差不多，就類似於說「天下人都長著鼻子，所以天下人都差不多」一樣。人與人之間的差異是極大的，不能因爲所有人都有一個鼻子，就說人與人都差不多，這是不可以的。就相當於說「我研究了三十年才發現，中國人都是黃皮膚」一樣，這個話來頭挺大——都研究了三十年！其實結論是沒有意義的。哪個中國人不是黃皮膚？中國人都是黃皮膚。王嘉秀在這裡就是說了類似的話，但這等於沒說。

「『但有了上一截，遺了下一截，終不似聖人之全。』」這裡的「聖人」特指以孔孟爲代表的儒家聖人。儒家的聖人既有下學也有上達，所以他們是全的。而佛道兩家衹有心性，就是衹有佛性、道性，沒有人性，因此佛道是不全的。佛道兩家都「有了上一截」，也就是佛道都能呈現心性、彰顯心性，都能成佛或成僊，但是佛道都「遺了下一截」，就是這兩家都沒有「下學」、沒有入世這一部分，即沒有五倫、人道、人文、人性、人本這一部分，因此這兩家是「不全」的。

「『然其上一截同者，不可誣也。』」儘管佛道兩家不像儒家那樣全面，但它們對心性也是有很好的認識的，這一點，我們不可否認。

「『後世儒者又只得聖人下一截，分裂失真，流而爲記誦、詞章、功利、訓詁，亦卒不免爲異端。』」王嘉秀首先批判佛道兩家，之後接著批判儒家：我們也別光說佛道兩家的不好，其實我們儒家也有相當一批人不怎麼樣。這些人衹是學到了「下學」這一面，並沒有學到儒家聖人的一整套，使聖人之學淪落爲記誦之學、詞章（辭章）之學、功利之學、訓詁之學。

什麼叫「訓詁」呢？就是註疏每一個字的意思，相當於編寫字典。在傳統儒家，訓詁學叫「文字學」，就是一個字在甲骨文中什麼意思，在先秦時期什麼意思，在漢唐時期什麼意思，在明朝什麼意思，在新中國以後又是什麼意思，全部說得清清楚楚。實際上，訓詁不衹是解釋字義，也解釋詞義。比如，什麼叫「夜氣」？對於「夜氣」，孟子是怎麼說的，王充是怎麼說的，鄭玄是怎麼說的，二程是怎麼說的，王陽明又是怎麼說的，……這通通屬於訓詁範疇。訓詁學古已有之，但是在清朝達到了鼎盛期。

訓詁學再擴大一點兒講，叫「版本學」。比如，關於《大學》的版本，有朱熹的新本《大學》，有陽明的古本《大學》，新舊版本之間又有怎樣的差異，這些都要研究明白。再比如《紅樓夢》，有的人說《紅樓夢》有後四十回，有的人說沒有。那麼到底有還是沒有？這就要進行各種考據。這就叫「版本學」。這個研究起來特別複雜。

除了訓詁學、版本學，還有校勘學。因爲古今的字不同，有的寫著寫著就會漏掉一個字，或漏掉一句話。除了缺字漏字，還有錯句。在這個版本裡面某句話在前面，在另外一個版本裡面這句話又在後面。在古代經典中，別的書出現這些問題相對少一點兒，問題最多的就是《道德經》。《道德經》是目前爭議最大、最值得校勘的一部書。它從書名開始就有爭論，有的說應該叫《德道經》，有的說應該叫《道德經》，誰也不知道哪

① 傳奉：明英宗天順八年（1464）二月十七日，也就是憲宗即位的第二十六天，司禮監太監牛玉「傳奉聖旨」：升工匠姚旺爲文思院副使。這是明代第一位既不由吏部選任、亦不經大臣舉薦、也不是皇帝簡選，而是通過宦官「傳奉聖旨」的方式任命的官員。「傳奉官」之名即由此而來，這一方式也被稱爲「傳奉升授」，簡稱「傳奉」或「傳升」。（趙中男主編《明代宮廷政治史》上，故宮出版社 2015 年版，第 482—483 頁。）

個版本是最正確的。直到現在，《道德經》也沒有一個定本。到底用哪個版本？這個很隨機，完全憑個人所好，有的人喜歡這個版本，有的人喜歡另外一個版本。這個就屬於校勘學，它是編輯工作的一部分。

校勘學、版本學、訓詁學合在一起，統稱「小學」[①]。從漢朝開始就有「小學」，但是不太流行，當時流行的是義理學。漢末流行的是道家義理學（玄學）。到了隋唐時期，流行的是佛家義理學。北宋時期，因「北宋五子」出現，義理學的內容有了一個巨大扭轉，佛道逐漸邊緣化，儒家振興，所以，北宋流行的是儒家義理學，也即「宋明理學」，一直持續到陽明時期。陽明之後有一個「反動」。什麼「反動」呢？明末清初，有一大批學者達成共識，大家都不談陽明心學，不談義理學，倡導返回到「小學」上，把每一個字研究清楚。爲什麼會出現這個「反動」呢？追根溯源，原因不是陽明心學不好，原因出在朱熹把儒家的每一個詞全部用全新的意思來解釋，後來，王陽明又不是用朱熹的解釋，而是恢復了傳統儒家的解釋，這一番操作，讓天下學者無所適從。到底誰的解釋正確？這些學者最終決定，既不盲從於朱熹的解釋，也不盲從於王陽明的解釋，來一個正本溯源，將每一個字的意思考證清楚，這又回到了「小學」上。把每一個字從古代的青銅器、石刻碑碣等的銘文（金文）開始考證（到了晚清，發現了甲骨文，又從甲骨文開始考證），看看它到底是什麼意思。這樣就形成了一個重視考據、訓詁的學派，此學派在乾隆、嘉慶時期達到鼎盛，因此叫「乾嘉學派」[②]。

實際上，乾嘉學派從明末就已經開始，從明末到清朝的嘉慶朝，一共持續了近兩百年，在此期間，他們把考據學稱爲「朴學」。他們對陽明的義理學、心學已經不感興趣了，開始去做最原始的工作，從銘文（金文）開始考證每一個字，一路考據下來。當時有一個基本理念叫「朴學明，則義理明」，或者叫「考據明，則義理明」。他們的最終目的還是爲了明白義理。明白什麼義理？程朱理學與陸王心學。程朱理學跟陸王心學無限糾纏，無限複雜，相互交叉，相互纏繞，當時的學者們實在是梳理不清。爲了梳理清楚兩者錯綜複雜的關係，他們選擇從朴學下手，認爲衹要把考據、字義、版本這些東西弄清楚，陸王心學、程朱理學自然就粲然於天下。但事實上，他們並沒有達到預期目的。這個理念本身就是錯誤的，朴學就是朴學，義理就是義理，朴學明並不代表義理明。那麼，朴學本身有沒有價值？當然有！但朴學的價值也衹是朴學的價值，它不能取代義理的價值。朴學是明瞭，義理仍然沒有明，一直到現在都沒有明。從沒有達到預期這個角度來看，他們總體方向走錯了。但是，乾嘉學派開創了一個新的學術風氣——字義考據風，這個學術風氣一直延續到現在。

現在的學者，擅長的還是考據學，而不擅長義理學。在近現代，真正明白義理的人物屈指可數。整個清朝到現在，都是在考據學方面發展和努力，清朝時期考據學還取得了不少成就。1959 年，全國高校重新劃分院系，大學裡面出了一些考據學大師，他們能把一個字考據出一本書來。一本書，就考據一個字、幾個字或者幾句話，這種現象在當代是非常普遍的。現在有相當一部分人，還在信奉甚至迷戀「考據明，則義理明」這句話。其實這句話早就被證明是錯誤的。

我曾經遇到一個很好學的學者，他就是信奉「考據明，則義理明」的一個典型代表。他跟我說，他正在研究《道德經》，他對「道」字的考據一直追溯到甲骨文時期，不僅如此，他還發現楔（xiē）形文字裡面也有「道」字。在對話期間，他一再跟我強調：不懂考古學，就不懂《道德經》。他的這個考古學既包括地下考古，也包括地上考古。我說，照這麼發展下去，你不會成爲《道德經》研究專家，而是考古學家了。我就想盡一切辦法說服他：懂不懂《道德經》，與你是否進金字塔找到楔形文字，半點兒關係都沒有。關鍵在於你內在的無相光明是否彰顯，若是無相光明不呈現，你永遠不知道什麼叫道；無相光明一旦呈現，你會立即知道什麼叫道。但是最終，我以失敗告終，並沒有說服他，他繼續從事他的考據事業。這不是他個人的問題，而是有

---

① 小學，通常包括文字學、音韻學、訓詁學三個部分。相傳周代貴族子弟八歲上小學，主要學習「六書」和識字。所以後來就把研究「六書」和有關識字的學問稱爲「小學」。（王紹增、張天柱主編《醫古文 千題解析、文白對譯》，黑龍江科學技術出版社 1997 年版，第 95 頁。）

② 乾嘉學派：清朝中期主流學術流派，又稱清代漢學、朴學、考據學，因在乾隆、嘉慶兩朝達到鼎盛，故以此命名。（程皓月：《儒魂 當代儒家的新古詩》，人民東方出版傳媒有限公司 2021 年版，第 267 頁。）

歷史淵源的，淵源就是清朝的朴學。朴學的價值觀和理念，不僅籠罩整個清朝兩百多年，而且一直延續到現在。

現在研究《道德經》的學者們還是以考據爲主，他們講不了義理。在過去的百年裡，能講點義理的，也就熊十力、梁漱溟、馬一浮及熊十力的三大弟子等幾個人。隨著這些先生們的陸續去世，目前活著的人當中，能夠談幾句義理的，能在義理上多少有點兒發揮的，估計也就是我了。所以在當今中國，能講義理的可以說是寥寥無幾，少之又少。

我從十七八歲就出來拜師訪友，主要是尋找能講幾句義理的人，不管是佛家義理、道家義理還是儒家義理。幾十年來，我尋遍大江南北、長城內外，最後發現能講義理的人幾乎沒有，至少在我接觸的人當中，沒有一個人能夠完整地把佛家義理、道家義理、儒家義理講個大概。亂說儒佛道的人到處都是，但都是不著邊際地信口胡說。你衹要仔細聽幾句他們說的話，看一眼他們的文章，就會發現他們還沒有入門。爲什麼？因爲他們沒有接上儒家的學統和道統，尤其是沒有接上王陽明。因爲王陽明是最後一個大儒，王陽明之後再無大儒，如果接不上王陽明，你有什麼資格談儒？沒有接上最後一個大儒，就是沒有接通儒家的管道，儒家智慧就流不過來，流不過來就是被什麼東西隔著了，此時的講就是隔岸亂講，或隔靴搔癢地講。現在這樣的人有很多。

真正接上王陽明以後的講，就是「照著講」，先把「照著講」講好，再「接著說」。近代以來，真正能夠接續得上儒家的管道，能夠進入儒家的義理世界、義理之門的人就是熊十力，故熊十力是中國思想史上繞不開的一代大儒。其次是他的弟子，主要以牟宗三爲代表。而我又自稱是牟宗三的私淑傳人，我從精神上接通牟宗三，牟宗三接通其師熊十力，熊十力接通王陽明，王陽明接通孔孟，如此整個學統、道統一貫而下，就傳到我這裡。我現在傳授陽明學，就是把這個學統和道統接續到你們這裡來，這纔叫真正的講義理。這纔叫「吾道一以貫之」的「一以貫之」，這才叫講陽明，這才叫講儒。不著邊際、東鱗西爪地胡說一通是沒用的，學問不是在東鱗西爪上較真，而是看你有沒有貫通義理法脈，有沒有貫通文脈道統。

現在有很多人自稱是學者，卻連學者的使命、責任和義務在哪裡、要點在哪裡都沒有搞清楚，怎麼好意思稱自己是學者？你以爲東抓一句西抓一句，從甲骨文考到楔形文字，你就是學者了？尤其想成爲儒家這種學統、道統下的學者，如果沒有接通歷代大儒的生命，縱使你追到法老的金字塔那裡都沒用。做學問不是在考據上做文章，而是看你的良知呈現了沒有，良知一旦呈現，就與千古聖人的生命貫通、妙合天成。你沒有與聖人達到這種心心相印的程度，就無法談儒，你開口就錯。反過來說，一旦與陽明相應，與孔孟相應，就會「發而皆中節」，無論怎麼說都是正確的。所以，不是說你在記誦之學上，比別人多記了一些知識，比別人多讀了幾本書，你就是學者了，它不是這樣的。這是由訓詁學引申出來的話題，下面我們再回到《傳習錄》正文上。

「『後世儒者又只得聖人下一截，分裂失真，流而爲記誦、詞章、功利、訓詁，亦卒不免爲異端』」，後世儒者已經是異端了，但是他們自己還不知道。如果按照這個標準，當代談儒的人無一不是異端。這句話是王陽明的弟子王嘉秀所說。

「『是四家者，終身勞苦，於身心無分毫益』」，「四家」即記誦、詞章、功利、訓詁之學。這四家終其一生，都非常辛苦，但「不免爲異端」。我們現在幹的都是訓詁這樣的事，而衹要訓詁就是異端！「終身勞苦，於身心無分毫益」這個評價是很悲涼的，辛苦了一輩子，卻於現實身心沒有一分一毫的利益，聖學還是聖學，你還是你，你跟聖學隔岸相望、人天相隔！

「『視彼僊佛之徒清心寡慾、超然於世累之外者，反若有所不及矣。今學者不必先排僊佛，且當篤志爲聖人之學。』」這樣的庸俗世儒，汲汲於功名，膠著、淪陷於紅塵之中，還不如去學佛學道呢。學道學佛即使沒

有學到別的本事，但要是學好的話，至少能做到清心寡慾，不爲俗世所累，這也是一個收穫。世儒們還不如那些學佛學道的。

「『聖人之學明，則僊佛自泯。』」「泯」即消失，隱沒不見謂之泯。這句話是錯誤的。「聖人之學明」，只代表聖人之學明，不代表聖人之學明瞭以後，僊、佛就自行消失了。那是不可能的！聖學都明瞭這麼多年了，僊佛不是還在嗎？並沒有消失。所以這句話與事實、與歷史都是不符的。

「『不然，則此之所學，恐彼或有不屑，而反欲其俯就，不亦難乎？鄙見如此，先生以爲何如？』」就是王嘉秀問陽明先生，他的這番見解如何。

先生曰：「所論大略亦是。」

「先生曰：『此論大略亦是。』」意爲你講得有點兒道理。王陽明、王嘉秀這師徒兩人對僊、佛都沒有理解，就在那裡一唱一和，盲人摸象，瞎說一通。弟子不是一個好弟子，先生在這個地方也沒有做到慎思、明辨，就跟著弟子一起反對僊、佛。大家有沒有發現，王陽明師徒有一個特點，衹要一涉及佛道兩家，始終沒有把佛道說清楚，衹是在那裡籠籠統統地說一些帶有情緒和自以爲是的話。

這是儒家學人的共性，不僅王陽明師徒如此，整個儒家都是如此。再廣義一點兒講，整個佛道儒都是這樣。儒家天天教導我們要「毋意、毋必、毋固、毋我」，但是一涉及佛老的時候，他的「意必固我」一個也不少，而且一點兒也不比普通人輕，情緒很重，偏見很重，有色眼鏡很重。可見，聖人很多時候也難逃「意必固我」。

不僅儒家有「意必固我」，佛道的「意必固我」更盛。相對而言，儒者還忠厚一些，儘管儒家批評、排斥、嘲笑、揶揄佛老，但是用詞還不是太激烈。而佛教徒、道教徒一談起儒者，那情緒、有色眼鏡比儒者要深得多。從這個角度來講，儒者的「意必固我」還算比較輕的，套用陽明的話說，就是「大略亦是。」

「但謂上一截、下一截，亦是人見偏了如此。若論聖人大中至正之道，徹上徹下，衹是一貫，更有甚上一截、下一截？『一陰一陽之謂道』，但『仁者見之便謂之仁，知者見之便謂之智，百姓又日用而不知，故君子之道鮮矣』，仁智豈可不謂之道？但見得偏了，便有弊病。」

對於這一段內容，我不做評論，因爲我不知道王陽明這一大段想要表達什麼。儒佛道之間的問題是很多的，不是分個上一截、下一截那麼簡單。它們各自路數不同，很多地方沒有可比性。但是王陽明非要拉在一起比一比，所以就滋生了很多枝節。

若是站在儒家的角度，批評佛道兩家沒有下一截（指沒有「下學」，沒有入世之學），這是沒有問題的。但是站在佛道自己的角度來看，沒有下一截，不僅不是缺點，反而是最大的優點。如果有下一截，那就永遠成不了僊，永遠成不了佛。就是因爲避免了下一截之拖累，他們才能夠在山林中迅速地成僊成佛。

站在不同的立場、不同的角度，對同一個事物會有不同的理解。而這裡，王陽明是站在儒者的角度來批評佛道兩家沒有下一截，意思就是佛道兩家不成家，沒有家庭，沒有世間的責任和義務。如果我是佛家弟子或是道家弟子，我就會反問：沒有下一截怎麼了？我高興不行嗎？我高興沒有世間義務，這就是我們的傳統。佛道兩家各有自己的一套價值觀、一套理由，這一套價值觀和理由也是能夠成立的。這是各自的差異，是沒有可比性的。儒佛道在很多方面都存在著差異，差異就是差異，差異不等於優劣。非要把儒家跟佛道之間的差異轉換成此優彼劣，這是儒者的「意必固我」在作怪。

【五一】

「蓍固是《易》，龜亦是《易》。」

蓍（shī），即蓍草，一種多年生草本植物，古代常用其莖來占卜。還有另外一種占卜方式，就是把龜殼放在火上燒，燒到一定程度，龜殼就會裂開，然後根據龜殼的裂紋來判斷事情的吉凶。總之，蓍卜與龜卜是占卜的兩種方式，這兩種方式現在都不用了。

夏商週三代，以及三代之前，龜卜特別流行，佔第一位，蓍卜則佔第二位。從孔子開始，一直到唐朝之前這一段時間，基本上衹有蓍卜。到了唐朝以後，就開始用銅錢來取代蓍草占卜。直到現在，占卜絕大多數時候用的是銅錢，用六個銅錢隨便扔，銅錢的正面算陽爻，反面算陰爻。扔六次獲得一卦，然後查看卦辭。

占卜有一個原則，叫有事才佔。必須是真有事情才占卜，不能鬧著玩。比如說你明年能不能娶到一個如意媳婦，這是一個真實的事。怎麼卜呢？有一種最簡單也是最有效的辦法：心裡面默想著要預測的事情，手裡面拿著《周易》隨便翻。因爲書的每一頁內容也是很多的，到底相信哪一句話呢？自己要預先設定一個原則。比如無論翻到哪一頁，從上往下數第十行，是你要的結果。確定以後就開始翻書，翻到某一頁，從上往下數到第十行，這一行的內容就是你的占卜結果。這個方法比銅錢占卜法還要簡單有效，根本不用找算命先生，自己就可以算了。

然而這種還是低級行爲，高級的行爲是「不卜」，正所謂「善易者不卜」，即真正善易的人是不占卜的。孔子非常好易，但是孔子不隨便占卜。總之善易者是不卜的，比如王陽明，肯定不會整天拿個卦沒事搖一搖，看看江西剿匪能否打贏，根本不是這樣。因爲占卜還要找個龜殼或是蓍草或是什麼的，還挺費時費力的，他要是有這個時間，寧願去做民間調查。

在夏商周的時候，由於占卜非常頻繁，上到帝王天子、王公大臣，下到平民百姓，人人都佔，這樣下來，烏龜殼的需求量太大。要是等待烏龜自然死亡來獲得龜殼，那就太慢了，因爲烏龜壽命特別長，占卜的人死了，它還沒死。龜殼的另外一個用處是刻字，即龜甲文，當時也是把文字刻在龜殼上。占卜需要大量烏龜殼，刻字也需要大量的烏龜殼，於是就催生了一個職業，叫「殺龜人」，專門殺烏龜以獲取龜殼。具體怎麼做呢？殺龜人先用一隻腳踩在烏龜殼上，烏龜就沒法爬了，手裡拿一根繩子，繩子一頭有一個活扣，等烏龜的頭伸出來的時候套在烏龜頭上，拉緊繩子，就這樣手用力拉，腳用力踩，硬生生地把烏龜的肉和殼分離出來，這就叫「生龜脫殼」。所以說當中國的烏龜，是最最不幸的。

現在回頭看，把烏龜殼放在火裡燒半天，然後看它的裂紋，這種方法十分愚蠢。那個裂紋能說明什麼呢？什麼都說明不了。那完全是一種隨機的裂痕，用這種完全隨機的裂痕來占卜，是一種非常原始、非常低級的行爲，它衹能出現在中國文化的上古初期，不可能出現在孔子以後。因爲孔子是集大成者，是讓古代的文化發生質變、實現飛躍的人。孔子之後，中國的文明就已經上升到了一個極高、極成熟的程度，此後我們整個文明一直在極高、極成熟的層面上運作，至少運作到「五四」時期，所以中國才被稱爲「文明古國」，這個名稱就是由此而來。中國文明在「五四」以後又跌下來了。但那不是我們自己跌下來的，而是西方文化取代了我們的傳統文化，使我們被迫跌下來的。

所以，燒烏龜殼肯定是在文明古國正式誕生之前的史前時期才會存在。當文明程度上升到一定高度，我們肯定不會用這麼低級的方式來占卜。一個烏龜殼能說明什麼問題？人世間如此複雜，怎麼能夠僅憑一個烏龜殼上的裂痕來斷定是非對錯善惡呢？其實最好的「烏龜殼」就是良知，它是最準確的。當我們內在的良知呈現出來，它知天知地、知善知惡，它有極強的前瞻性、預知性，用現在的話說叫「智慧的洞察」。用智慧洞察事物、預測事物是最佳的，比龜甲、蓍草不知道管用多少倍！這就是「善易者不卜」，因爲善易者有智慧，他用智慧去洞察一切，而不是把自己的命運交給一個烏龜殼，那太荒誕、太可笑了！

【五二】

問：「孔子謂武王未盡善[①]，恐亦有不滿意？」

先生曰：「在武王自合如此。」

曰：「使文王未沒，畢竟如何？」

曰：「文王在時，天下三分已有其二[②]。若到武王伐商之時，文王若在，或者不致興兵，必然這一分亦來歸了。文王只善處紂，使不得縱惡而已。」

「武王」：指周武王姬發（？—約前 1043）。周武王是周文王（姬昌，前 1152—前 1056）的兒子，周文王還沒有完全統一天下就去世了，他的兒子周武王繼承他的遺志，成功推翻了殷商，建立了周朝（前 1046—前 256）。據史家觀點，周武王是周朝第一位國君，周武王追認其父周文王爲周朝第一任天子，於是，他自己就成了周朝第二任天子。周武王去世以後，他的兒子姬誦（？—前 1021）繼位，即後來的周成王（前 1042—前 1021 在位）。剛剛繼位的周成王才十來歲，因年少而無法處理政事，從他繼位之日起到他長大成人能夠獨立處理政事，中間大約有六七年時間。周武王臨終前委託周公（姬旦，生卒年不詳）處理朝政，並教導自己的兒子。當時天下初定，周公擔心眾多諸侯趁周成王年幼發動叛亂，於是親自攝政監國。[③]在攝政期間，周公盡心竭力輔佐他這個侄子。《尚書大傳》[④]記載了周公輔政期間的歷史功績：「周公攝政，一年救亂，二年克殷（誅管、蔡及祿父等也），三年踐奄，四年建侯衛，五年營成周，六年制禮作樂，七年致政（成王）。」[⑤]到了周成王十八歲以後，周公還政於周成王，也即周成王開始親政。在周公盡心盡力的輔佐下，周成王也成長爲一位英明偉大的天子，他之所以英明偉大，就是因爲他叔叔周公的教導。

有一點需要注意，周公一直不是國王，衹是因爲他侄子年幼纔不得不出來擔任輔政，所以正式的國王就是周文王、周武王、周成王。周公爲什麼叫「周公」呢？因爲他並不是王。這條《傳習錄》說的就是關於周武王的事情。

「問：『孔子謂武王未盡善，恐亦有不滿意？』」這句下面有個腳註，我們先介紹腳註：

《論語・八佾》:「子謂《韶》:『盡美矣，又盡善也。』謂《武》:『盡美矣，未盡善也。』」《韶》和《武》均是古代的樂舞，前者歌頌虞舜，後者歌頌周武王。

《論語・八佾》記載有孔子對《韶》《武》的評價，孔子對《韶》的評價是「盡美矣，又盡善也」，《韶》是大禹的樂曲，故孔子是說大舜的樂曲達到了盡善盡美的程度；對《武》的評價是「盡美矣，未盡善也」，《武》

---

① 《論語・八佾》：「子謂《韶》：『盡美矣，又盡善也。』謂《武》：『盡美矣，未盡善也。』」《韶》和《武》均是古代的樂舞，前者歌頌虞舜，後者歌頌周武王。（原註）

② 《論語・泰伯》：「三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。」意爲三分之二的諸侯國已歸順周，而文王依舊恪守臣節，尊奉殷商。（原註）

③ 《史記》：「成王少，周初定天下，周公恐諸侯畔（通『叛』）周，公乃攝行政當國。」（〔漢〕司馬遷：《史記》卷四《周本紀》，中華書局 1959 年版，第 132 頁。）

④ 《尚書大傳》三卷，《四庫全書總目》作四卷，補遺一卷。舊題西漢伏生撰。伏生又作伏勝，濟南（今山東章丘）人，曾任秦博士，據《史記・儒林列傳》記載，漢文帝時，派晁錯向他學《尚書》，因其爲西漢今文《尚書》的最早傳授者，故西漢的《尚書》學者，多出於他的門下，今本今文《尚書》二十八篇，即由他傳授而存。此書雖題爲伏氏所譔，實際上卻可能出自其弟子，即張生和歐陽生諸人之手，伏生歿後，其同郡弟子張生又傳千乘歐陽生，諸傳弟子遂雜錄所聞，加以己意，別作章句，纂輯而成。因其特撰大義，因經釋文，故名爲「大傳」。全書除卷三《洪範五行傳》首尾還算完備外，其餘各卷皆僅存佚文。其於經文之外，多搜采遺文，並且還推衍旁義，不與經文相比附，《四庫全書總目》評其：「或說《尚書》，或不說《尚書》，大抵如《詩外傳》《春秋繁露》與經義在離合之間」。有時甚至衹是以經做引子，馳騁和經文毫不相干的事物，反映了漢代今文經學的空虛繁瑣，並開漢代緯候之說的先河。雖然如此，但書中亦保存了較多古訓舊典，對研究經學歷史仍具有較高的參考價值。書成後，《漢書・藝文誌》著錄爲四十一篇，《隋書・經籍誌》《新唐書・藝文誌》《崇文總目》《郡齋讀書誌》並著錄三卷，並《新唐書・藝文誌》別出《暢訓》一卷。到了宋代，逐漸散亡，故葉夢得以其爲首尾不倫，言不雅馴，多爲劉向《五行傳》，夏侯氏災異之說，而失孔子本意益遠。《四庫全書》收載時，又增《略說》一卷，故稱四卷，其間雜有鄭玄之注。陳壽祺所輯三卷本中，亦有鄭玄注，並附《序錄》《辨偽》各一篇。傳本較多，各本卷數、所附內容亦不一致，但正文內容卻少有出入，除《四庫全書》本外，尚有《皇清經解續編》本、《叢書集成初編》本、《四部叢刊》本及清抱經堂刻本等。《十三經註疏》本。（參見「中國哲學書電子化計劃」，http：//www.guoxue123.com/new/0002/ljwx/1225.htm，訪問日期：2023 年 9 月 15 日。）

⑤ 《尚書大傳》，「中國哲學書電子化計劃」，https：//ctext.org/library.pl?if=gb&file=85061&page=45#，訪問日期：2023 年 9 月 15 日。

是周武王的樂曲，孔子說它衹是達到了「盡美」的程度，但還沒有達到「盡善」的地步。在過去，樂和舞都是連在一起的。所以，說《韶》《武》樂，也就是說《韶》《武》舞。

「孔子爲何會對武王有如此評價呢？恐怕是孔子對周武王伐紂的行爲有所不滿意吧？」陸澄就拿這個問題來問陽明先生。

「先生曰：『在武王自合如此。』」陽明先生說，就周武王而言，他自然應當這麼做。

「曰：『使文王未沒，畢竟如何？』」陸澄又問，假如周文王沒有那麼早去世，情況會怎樣呢？

「曰：『文王在時，天下三分已有其二。若到武王伐商之時，文王若在，或者不致興兵，必然這一分亦來歸了。文王只善處紂，使不得縱惡而已。』」這是陽明先生的回答。這句話的意思是，周文王十分善於使用德化，要不是他死得早，剩下的未征服的三分之一天下，也會自然前來歸順文王。這樣文王就無須動用一兵一卒而實現天下一統。但很可惜，文王去世得太早了，他的兒子武王即位，繼承他統一天下的遺志。儘管武王的品德也不錯，但是與他的父親文王相比，就差遠了。所以，他必須興兵才能把剩下三分之一的天下打下來，而不是用德化把天下感召過來。因此，歌頌武王的這個叫作《武》的樂舞，它所表現的就是武王如何英勇善戰，一舉定天下。

在孔子看來，縱使你武王再善戰，但畢竟是通過戰爭的方式奪取天下，衹要有戰爭，就會生靈塗炭，就會有人死去。爲什麼不學一學你的父親文王，加強你的道德修養、人格修養，然後用你高超的人格，把剩下三分之一的人感化過來呢？因此，孔子評價樂舞《武》曰：「盡美矣，未盡善也」。「善」指德行，「未盡善」指德行不夠，或者德行有所欠缺。「盡美矣，未盡善也」的意思是，樂舞《武》本身很美，但它背後的含義不美，也即德行不夠。孔子就擔心一代一代地興兵討伐對方，慢慢地就會讓天下養成一種好戰而非好德的風氣。不要給人產生一種好戰的印象，而要讓天下人知道你很好德，這纔是一位真正的聖王該做的事情，而文王就做到了這一點。文王讓天下人都覺得他很好德，而武王給人的感覺是他很好戰。

【五三】

問孟子言「執中無權猶執一」[①]。

先生曰：「中衹是天理，衹是易。隨時變易，如何執得？須是因時制宜，難預先定一個規矩在。如後世儒者要將道理一一說得無罅（xià）漏，立定個格式，此正是執一。」

問孟子言「執中無權猶執一」。

關於「執中無權猶執一」，出自《孟子・盡心上》：「子莫執中。執中爲近之。執中無權，猶執一也。」「子莫」：趙岐注曰「魯之賢人也」[②]。「執中」：持守中道。「權」：並非指權力的權，而是指變通，與「經權」之「權」意同，用現在的話說，就是與時俱進，因事制宜，「制宜」就是權。「無權」：不通權變。「執一」：見下文解釋。此句意爲：子莫主張持守中道。持守中道基本是正確的。但如果一個人只會持守中道，而不善於變通，這樣是不好的，因爲這樣就成了固執不變。我們既要善於守經（持守中道不變），更要善於權變，這纔是一個君子或聖賢該有的智慧。有人拿孟子「執中無權猶執一」這句話來問陽明先生，我們看看陽明先生是如何回答的。

先生曰：「中衹是天理，衹是易。」

① 《孟子・盡心上》：「子莫執中。執中爲近之。執中無權，猶執一也。」（楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 313 頁。）
② 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 313 頁。

王陽明此處說得非常清楚，「中」和「天理」「易」是同義詞，「中」就是天理，「中」就是易。

「隨時變易，如何執得？須是因時制宜，難預先定一個規矩在。如後世儒者要將道理一一說得無罅（xià）漏，立定個格式，此正是執一。」

先重點介紹兩個詞：「罅」和「執一」。

「罅」字較爲生僻，它的全稱叫「罅隙」，意爲縫隙。在我們安徽老家，「罅」讀作平聲（俗稱「一聲」）「xiā」。其實，我們老家方言的發音是錯的，它正確的聲調是去聲（俗稱「四聲」），讀作「xià」。

「罅」是什麼東西呢？我記得很清楚，我們小的時候，家裡用的都是木桶。木桶是用一片一片的木板拼合而成，兩塊木板之間以竹釘相連，最後用鐵絲箍（gū）起來（有時也用竹子箍起來）。木桶一般都很沉，不像現在的塑料桶那麼方便。因爲那個時候，我們國家的科技水平還比較低，還造不出塑料桶。即使可以製造出來，也無法大面積推廣。所以，我們只好找木匠做一個木桶。夏天的時候，這個木桶如果在太陽底下暴曬一天，就無法使用了。爲什麼？因爲經過暴曬的木桶，各個木板之間的縫隙就會變得很寬，到處漏水。我不知道浙江或其他省份叫什麼，反正我們安徽當地的方言叫「曬罅掉了」，意思是木桶被曬得有縫隙了，用不成了。遇到這種情況怎麼辦？就是把曬罅的木桶一直泡在水裡，不要提出來。經過浸泡，木桶的縫隙沒有了，就可以繼續使用了。如果家裡的房屋是土牆，牆中間會有一些裂縫，那個裂縫我們當地也稱作「罅縫」。「看，你們家牆上有條罅縫！」意思是，你們家牆壁有裂縫、有縫隙了。因此，此處「無罅漏」的意思是沒有縫隙，就是很周全。

「執一」也是儒家的專用術語，翻譯成我們現在的語言，就是死腦筋、一根筋，不會變通。「執一」的「一」即一根筋。我們現在不用「執一」了，它是古代儒家的傳統術語，現在的儒家也不用這樣的術語了，因爲乍一使用這樣的術語，大家都不太理解。但是在王陽明的時代及王陽明之前，「執一」是當時讀書人的常用語。一提起「執一」，大家就知道，這是在罵他死腦筋。但放到現在，如果你說對方「執一」，他聽了一臉茫然——「你說啥？啥執一？」他是聽不懂的。

王陽明這一段話其實說的是，真正切實做過知行合一的大儒，根本無須提前用一堆道理來武裝自己的頭腦，也不需要死死地守著這樣或那樣的一堆概念，祇需放開身心，迎接所有的變遷，物來而順應，無時而不中（zhòng）節。你越是緊張，越是離道漸遠，離心性漸遠，你就進入一個惡性循環。你越緊張，你就離心性越遠；離心性越遠，你就越需要一堆後天的概念來武裝你的頭腦，指導你的言行。不用說，它指導的一定很差。因爲生活、身心的變化是無窮的，任何學說、任何理論都是沒有辦法勝任所謂的指導的。因此，如果你用後天學來的一堆方法、概念來應對瞬息萬變的生活，包括應對自己的精神，一定會陷入捉襟見肘（zhǒu）、顧此失彼、手足無措的狀態；反過來，這些狀態又會進一步地讓你緊張、焦慮，而緊張和焦慮又會進一步地讓你遠離心性、遠離良知。又因爲你進一步地遠離心性、遠離良知，你就越處理不好生活中的種種問題。也就是說，你把自己導入了惡性循環之中。這也是爲什麼我們現在的人自覺不自覺地陷入方法萬能論或迷戀方法之所在。因爲遠離聖學，特別是遠離儒學以後，我們越來越發現自己沒有能力處理好身心內外的一切問題；越是處理不好，我們就越迷戀方法。

王陽明在這裡把儒家的竅門給我們指示了出來。王陽明說，不是說你學習了多少方法，就能夠應付生活和人生了，所有的方法都不好使，所有的方法都是臨時的。可能剛剛學會的時候它有點兒用，但是你指望用這點方法來應付錯綜複雜的生活，那是斷然不可能的，這是刻舟求劍[①]，甚至是南轅北轍。儒家的竅門是什麼

① 刻舟求劍：在船上刻上記號，以便尋找落水的劍。比喻辦事拘泥，不懂得根據實際情況處理問題。據《呂氏春秋・察今》：「楚人有涉江者，其劍自舟中墜於水，遽（jù）刻其舟，曰：『是吾劍之所從墜。』舟止，從其所刻者入水求之。舟已行矣，而劍不行，求劍若此，不亦惑乎。」楚國一人過江，其隨身攜帶的佩劍不小心掉到水中，他立即在船上刻了一個記號，說道：「我的劍就是從這裡掉下去的。等到舟靠岸後，丟劍的人從他所刻的記號對應

呢？是要學會放鬆，學會走近聖賢，學會做省察克治工夫，尤其是學會覺醒、覺知和超越。如果你在很小的年齡就學會並嫻熟地掌握這些，你的人生就會導向良性循環，你的身心就會越來越放鬆；身心越來越放鬆，良知就越來越容易呈現；良知越呈現，越會做到「發而皆中節」。爲什麼會這樣？因爲良知裡面天然地含著「發而皆中節」這種能力，這種能力叫「良能」。

其實孟子是先講良能，後講良知。原話是怎麼說的呢？「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」[①]（《孟子・盡心上》）什麼叫「良能」？不學而能的就叫良能，必須經過學習以後才能的，那叫「劣能」，不叫「良能」。「良」意爲「優」，與優相對的就叫「劣」。很不幸，我們所有的人都驗證了孟子的說法，人生剛一起步就被導入劣能的軌道上，而不是導入良能的軌道上。我們一輩子都在疲於應付、疲於奔波、疲於手足無措，所有人都感覺到自己活得很累。我們的知識並沒有少學，技能也沒少掌握，但爲什麼越活越累？根本原因就是我們在很小的年紀就不幸被導入劣能的軌道中，也就是不斷地向外學習生存、生活的能力，而丟失了自己先天具備的，比從外在學來的不知道要好上多少倍——你說一百倍可以，說一萬倍也可以——的能力。

這是什麼意思呢？我們用宗教化的語言來說，就是上帝在造我們的時候，就已經賦予我們應付一切極其艱難的事務的能力，但是我們卻棄之不用，我們放著現成的良能不要，而去找劣能。我們學了一堆劣能，還以爲自己的本事有多大：「看！我學習了好多知識、好多技能。」其實，我們學的這些能力都有一個共性——劣，所以學再多的能力也沒用。我們學了一堆劣能，當然處理不好自己的生活和人生了，很多時候不僅處理不好，反而倍感艱辛、疲倦和麻煩。這就叫「分明衣藏無價珠，奈何乞討效貧兒」。我們在出生的時候，就已經把那個類似於上帝般的能力，即不學而能的能力——良能，給拋棄了，我們被父母、老師和整個社會所誤導，踏上了劣能的軌道，一生都在劣能的軌道上疲於奔命，把衣服中的無價珠（良能）閑置在那裡不用。

這就是我們反對方法萬能論的原因。我們根本不需要方法，我們有一個比所有方法都高明一萬倍的東西，它叫良能。方法都是需要學習的，但是，我們的良能根本不需要學習，生下來就會。衹要你別阻礙它，別把它鎖在地下室裡，讓它釋放出來就行了。但問題是我們不釋放它，我們就是不相信自己的衣服裡有無價珠，就是不相信被我們關在地下室裡的良能有堪比上帝般的能力，等於我們先把自己否定掉，不相信自己有上帝般的能力，把自己與生俱來的良能去掉了。我們既不相信良能，也不相信良知，我們只相信自己的聰明才智，覺得良能和良知不靠譜，認爲自己學來的開飛機、開汽車這些技術比較靠譜。開飛機、開汽車的技術叫技能，不叫良能。我們寧願相信技能、相信方法，也不相信良能和良知，連相信都談不上，更談不上去釋放它、彰顯它、培育它、成熟它了。因此，我們這一代人活得特別累。我們明明有上帝般的尊嚴，卻把自己活得累成了狗。這就是「分明衣藏無價珠，奈何乞討效貧兒」。佛家是這麼說的，王陽明也是這麼說的，王陽明說「拋卻自家無盡藏，沿門持缽效貧兒」，所有的聖賢都異口同聲地告訴我們這個真相，但是我們沒聽見，或者不聽。所以，現在還有人在問學儒有什麼用。

前段時間，我在新聞上看到一個人問：「我們現在還需要陽明心學嗎？」如果讓我來回答，我會跟他說：「太需要了，光是沖著這個良知、良能，你就特別需要學陽明心學。不然，你明明有上帝般的尊嚴，卻硬是把自己活成了狗。從王陽明那裡，你能學到什麼叫『良知』、什麼叫『良能』。一旦學好良知、良能，你就可以做到『發而皆中節』，不需要用一堆後天的、機械的、教條的所謂待人接物的方法，去應對你的人生和生活。」

也就是說，應對人生和生活有兩種辦法：一種是東方文化的辦法，我們採用的是彰顯先驗智慧來達到「發而皆中節」，達到隨心所欲，從而輕鬆地應對自己生活和人生中的一切。除此之外，還有一種是從西方傳來的辦法，這種辦法完全是外在的他律道德、他律方法，即從後天學來一堆所謂的待人接物的方法、人生技巧，

的位置，下水去尋找他墜落的佩劍。船都開走好遠了，但是劍不會跟著船走，想依靠這種方法尋得自己墜落的佩劍，這不是昏了頭嗎？」

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 307 頁。

以應對我們的生活和人生。這對我們的古人來說，是個笑掉大牙的事，人生就是過日子唄，這裡面還有技巧？！但西方人就是有一堆所謂的讓你過好一生的技巧和技術，還要逼著你學，聲稱衹要你學了這些技巧和技術，就能讓你的人生變得幸福，讓你的生活變得美滿。所以你學了一堆技巧和技術，但人生和生活卻越來越差。這就相當於現在的雞湯文一樣，西方的雞湯文都是這麼聲稱的，但實踐證明，我們已經學了二三十年的雞湯文，一點兒也沒有他們所聲稱的，衹要學會了他們這一套雞湯文，我們就會如何如何幸福。與之完全相反，我們的小日子過得是越來越艱難，人生走得是越來越曲折，生活處理得是越來越糟糕。根本原因就是我們太過依戀方法，完全丟了先天本有的上帝般的能力和智慧，這種能力叫良能，這種智慧叫良知。我們著了西方人的圈套了，西方人沒有過好人生，也把他們過不好人生的方法傳給了我們。在他們的努力教導下，我們的人生終於沒有過好，終於把日子過得像西方人一樣糟糕。

本來我們儒家已經完全吃透、悟透了生活的真諦和人生的真相，並將其凝聚在「四書五經」裡，但我們不學習。因爲不學習，所以我們丟失了先天的良知和良能，反倒去學習西方人的劣知與劣能。學了一堆劣知與劣能，我們的生活質量不往下降才怪呢，不往下降都天理難容。西方人並沒有生活幸福的密碼，也沒有人生覺醒和昇華的密碼，他們衹是假裝自己有，其實他們沒有。

而我們的古聖先賢孔子、孟子，早在兩千五百年前就已經把生活和人生幸福的密碼和盤托出，毫無遺留地或盡最大可能地用深入淺出的語言凝聚在「四書五經」裡，傳給了我們。我們非但不學習，反而給這麼好的東西貼了很多惡毒的標籤，說它們是封建餘毒，成了「破四舊」的打擊对象，把它們丟到了垃圾堆中。我們就像不願多看垃圾一眼那樣地不願多看一眼「四書五經」。這就導致在當今中國十四億人中，很難找出一個哪怕真正讀過一遍「四書五經」的人。若是不信，我們可以做個調查，如今活著的人當中有幾人完整地讀過「四書五經」？哪怕粗略地讀過一遍，都沒有幾個。我們還要追求所謂的幸福，我們根本就不知道幸福在哪裡，怎麼追求？

言歸正傳，「執中無權猶執一」這句話本身的含義是，追求心性或者說致良知也要有悟性，不能一根筋，否則我們也不會實現自己的願望。翻譯成現在的話說，就是無論我們學什麼，包括學致良知、知行合一在內，都要講究悟性、講究變通、講究與自己的現實處境相結合。也就是說，要修出你的個性來。

每個人都和別人有著這樣那樣的差異，這叫「個體差異」。聖人的教導衹能給大家說一個大概。那麼，學習了這個大概的教導，我們就要有一個能力，這個能力就是把聖賢教給我們的普適於四海的真理，跟我們當下的處境與狀態結合起來。衹有這樣，我們才能更好地與這個普適於四海的真理打成一片，才能更好地消化它、踐行它、實現它。跟我們的現實處境相結合，實際上就是跟我們的個性或曰個體差異相結合。至於結合得是否成功、是否徹底，則取決於我們的悟性。

一個悟性高的人就能活學活用，把聖賢教導給我們的道理與自己的現實處境迅速地結合起來。沒有悟性的人就在那裡生搬硬套、刻舟求劍。但生搬硬套以後，道理還是道理，他還是他，不能把道理跟他現實中的身心有機地融爲一體、混合爲一。所以他就學了一肚子道理，道理都是對的，但對他現實中的生活沒有多少裨（bì）益，沒有多少現實的指導與啟迪。由於沒有現實的指導與啟迪，導致現實的生活該怎麼樣還是怎麼樣，沒有多少改善，沒有多少昇華。這就叫孟子意義上的「執一」，就是指一個人死腦筋，不善於學習。

儒家一再提倡善學，也即要舉一反三、聞一知十、通權達變，要善於理解和消化。不僅儒家如此，其實廣義一點兒講，儒佛道都是這樣。各家都在教導我們，不要學死了，而要學活了。爲什麼孔子一再讚美他的弟子聞一知十、舉一反三？這就是學活了的表現。如果你把聖賢的經典學死了，聖賢也救不了你，上帝也救不了你，誰都救不了你。衹有一個辦法，那就是你自己轉變過來，把學死的再學活。孟子有一句話叫「盡信

《書》，不如無《書》」[①]。爲什麼這樣說？這就是把書學死了，把道理學死了，跟自己的現實身心無法貼合，無法配合，不能相應。也就是生活是生活，道理是道理，道理停留在書本中，生活停留在糟糕中，各自停留在各自的世界中，沒有發生交集和相應。

孟子「執中無權猶執一」這句原話指的是學中道、學心性，不要學死了，但是陽明先生說的這句「如後世儒者要將道理一一說得無罅漏，立定個格式，此正是執一」，就把孟子的意思多少改變了一點兒。王陽明把孟子的意思引用到後儒身上來，說後儒的問題就出在學死書、死學書、學書死上，就是把孟子的學中道、學心性不要學死，改成了學聖賢、學聖學不要學死。雖然意思多少有一點兒改變，但大體上含義是一樣的。總之一句話，我們不要讀死書、讀書死、死讀書，這樣是不可以的，這樣的人誰都救不了。孔子有三千弟子，賢者七十二，那爲什麼不是所有的人都是賢者呢？爲什麼賢者衹有七十二個呢？因爲剩下的兩千九百多人都學廢了。這個學廢的比例是極高的，它比我們現在的比例還要高得多，換言之，我們現在成才的比例都要比孔子當時的要高。爲什麼兩千九百多人都沒有學出來呢？根本原因在於他們沒有把悟性加進去，衹是一味地讀死書、死讀書，把聖賢學死了。由此可見，要是沒有悟性，縱使聖人都救不了你。這三千弟子是整天跟著孔子學習，被孔子耳提面命，那不是間接教導，是提著耳朵親自教導的。儘管如此，兩千九百多人都學失敗了。孔子被稱爲萬世師表，連他教的弟子失敗率都那麼高，等而下之的失敗率豈不是更高嗎？由此可見，一旦沒有悟性，聖人也救不了你，老天爺也救不了你，你必須把你自己的悟性提上來。

【五四】

唐詡[②]（xǔ）問：「立志是常存個善念，要爲善去惡否？」

曰：「善念存時，即是天理。此念即善，更思何善？此念非惡，更去何惡？此念如樹之根芽，立志者長立此善念而已。『從心所欲不逾矩』[③]，衹是志到熟處。」

唐詡是什麼人？根據腳註的解釋，只知道他是王陽明的學生，來自江西。至於他的生卒年等信息一概不知。「唐詡問：『立志是常存個善念，要爲善去惡否？』」看到這裡，先別急著看陽明先生的回答，先問自己：假如你身邊有個人拿這個問題問你，你會怎麼回答？先問問自己會怎麼回答，檢查一下我們對王陽明的思想把握得如何，消化得如何，理解得如何。

「唐詡問：『立志是常存個善念，要爲善去惡否？』」首先，我們先理解第一句話「立志是常存個善念」，看這句話說得對不對。「立志」是什麼意思？「常存個善念」我們簡稱「存善念」，那麼「存善念」又是什麼意思？「立志」跟「存善念」是一回事，還是兩回事？

先說什麼叫「立志」。爲了表達方便，我們姑且將「立志」分爲外立志和內立志。

外立志是指我以孔孟爲外在的模仿对象，這輩子立志要成爲孔孟，就是發誓要成爲孔孟那樣的聖人。因爲孔孟都是我之外的歷史上的聖人，所以叫「外立志」，就是指外在的模仿。不管別人想不想成爲，我這輩子就是發誓要成爲孔孟那樣的人；至於最終能不能成先不管，反正我就是立定此志，往這個方向去奮鬥。

---

① 孟子曰：「盡信《書》，不如無《書》。吾於《武成》，取二三策而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？」孟子說：「完全相信《尚書》，那不如沒有《尚書》。我對於《武成》一篇，所取的不過兩三頁罷了。仁人在天下沒有敵手，憑周武王這極爲仁道的人來討伐商紂這極爲不仁的人，怎麼會使血留得（那麼多，甚至）讓搗米用的杨木槌都飄起來了呢？」（參見楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 325 頁。）

② 唐詡，江西人，王陽明的學生，其餘事蹟不詳。正德四年（1509）年底，王陽明在江西廬陵（今江西吉安）主政僅六七個月，其間大力宣傳心學思想，廣收弟子，唐詡即其中之一。

③ 《論語・爲政》：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。」（原註）

內立志是指我一生奮鬥的目標就是獲得「明明德」「親民」「止於至善」。我要做到「明明德」，不斷地明、不斷地明……我要做到「親民」，不斷地親、不斷地親……最後，把「明明德」和「親民」都做到極致，就叫「至善」。這就叫「內立志」。兩個合在一起，就叫立志。其實外立志、內立志是一回事。

「立志」立定了，就是孔子「三十而立」的那種立，偶爾立一下是不行的。爲什麼不行？因爲那就證明這個「志」沒有立穩，沒有立定。所謂「立」，即不可移易、鐵板釘釘的意思。志向要像鐵板釘釘一樣，永不可移，分分秒秒都不可移。若衹是無意間看到孔子，腦子裡偶爾冒出一個念頭：「咦，這傢伙挺好，哎呀，明天我也當個孔子。」但是這個念頭維持不了三五分鐘，過了一會兒，你再問他：「你還想不想當孔子了？」他說：「沒意思，不當了。」這衹能叫「臨時性衝動」，不叫「立志」。立志跟衝動不是一回事。立志就是死亡來了，或者說天王老子來了都威脅不了我，都改變不了我的志向，也就是任何人、任何事都改變不了我的志向，這纔叫立志。

立志就是見地，一個見地到了的人，一定會立志。反過來說，一個真立志的人，一定是見地到了。那麼見地又從哪裡來呢？從深讀聖賢書中來，從深讀「四書五經」中來。深讀「四書五經」後，我們就對「明明德」「親民」「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」「中也者，天下之大本也」等等，確實生起了嚮往之心，而且這個嚮往之心越來越強烈、越來越強烈。強烈到最後，就下定決心把這幾句話作爲我們一生的志向。

第一，我們要明白什麼叫「天命之謂性」，就是天到底給心性賦予了什麼。我們把它參透，這就叫參悟「天命之謂性」。

第二，我們要明白什麼叫「率性之謂道」，在理明法透基礎上，這一生都要做到「率性而爲」。所謂「率性」，是指用德性（良知）來指導我們的生活和人生，不用獸性（生物性）來指導，少用人性來指導。儒家不是反人性的，而是提倡人性的。在儒家看來，人性也是德性，但衹是德性的初級階段，衹是德性的一個有機組成部分，不是德性的全部。如果人性是德性的全部，我們爲什麼還要有一個德性呢？因爲人性已經是德性的全部了，那就沒有必要再起「德性」這個名稱了。之所以起「德性」這個名字，就是因爲人性不能包含德性之全部。所以，我們擁有人性之後，還要再往上躍一層，躍到德性上。總之，我們以人性和德性作爲自己人生的根本指南、根本標準、根本宗旨，用人性和德性來指導我們的生活和人生，這就叫「率性之謂道」。「率性」也可以理解成以人性和德性爲目標、主宰。我們這一生就是率性而爲的，而且率的就是人性和德性這兩個性。

我們現在把「率性」完全理解錯了，把它理解成了「任性」，認爲小姑娘在那裡任性耍脾氣就叫「率性」。不是這樣的。「率性」的「率」是統率、領導的意思。我們要被誰領導？這個問題要搞清楚。絕大多數人是被生物性（獸性）領導，他們這些人也是率性的人，只不過他們率的是生物性（獸性），或者反過來說，他們被生物性（獸性）統率，他們所有的起心動念、言談舉止都被生物性（獸性）支配著、主宰著，生物性（獸性）是他們的主人。

那麼一個儒者被什麼性統率著？人性和德性。衹要被這兩個性統率著，就叫「率性之謂道」。這是很奧妙的。按照我們生命科學的話來說，這是「倒果爲因修行法」。「率性」，主要是指率德性，即我們所有的起心動念、言談舉止都被德性也即良知所率。如果我們一時半會兒沒有辦法呈現良知而讓良知當家，那麼還有一個替代的辦法：讓聖賢的思想、言行和教導統率我們。因爲聖賢所有的思想、言行和教導都是良知的外化，我們被聖賢的思想、言行和教導統率著，就是被良知統率著，這樣統率著、統率著，慢慢地就由外變成內，我們內在的良知就會呈現，就不需要或少需要外面的孔孟教導、「四書五經」的教導了。如此，「四書五經」在我們生活和人生中的重要性慢慢地降低，內在的良知、德性就慢慢地加強，就是有一個替換過程，最後，良知、德性就徹底替換了孔孟之道。也就是說，此時包括孔孟之道的一切外在的名詞教導都可以不要了，完全

讓我們內在的良知當家做主即可。因爲孔孟的所有教導、「四書五經」的所有教導皆我良知之註腳，就是我的良知都包含著這些教導。我的良知不僅包含著這些教導，而且內容要比「四書五經」豐富得多。「四書五經」衹是我內在的心之理和性之理的百萬分之一，以至於千萬分之一。我得其母就可以棄其子，或者說得其根就可以棄其葉了。「四書五經」衹是我心之理、性之理的樹上長出來的幾片樹葉而已，這些葉可要可不要，要了也沒有什麼，不要也沒有什麼。這就是內在逐漸代替外在的過程。

一般儒者的成長次第，一定是先嚴格遵守孔孟的教導來做，遵守的過程就是知行合一的過程，就是致良知的過程。這樣遵守久了，我們的良知就越來越成熟，越來越呈現，慢慢地就可以當我們的主人。當它成爲我們的主人的時候，外在的「四書五經」就可要可不要了。即使要，它也僅僅是我們的註解，被我們所用，而不是我們被它所用，換言之，是它成爲我們的工具，而不是我們成爲它的工具。因爲心性是「無盡藏」，「四書五經」是有盡的，而心性是無盡的，所以叫「無盡藏」。心性含著無盡的妙理，那個妙理就叫「心即理」，也叫「性即理」，那個無盡的妙理要遠比「四書五經」豐富得多。這不光是儒家的觀點，而是儒佛道的一個共同觀點。

那麼，「常存個善念」衹是一種修行。立志是立志，「常存個善念」是「常存個善念」，這是兩回事。所以，「立志是常存個善念」這個說法是錯誤的！「立志」不完全是「常存個善念」。「立志」是把所有的聖賢的教導時刻在自己的身心言行中體會出來、反映出來。它裡面包括「常存個善念」，但不僅僅是指「常存個善念」。爲了便於理解，我們用天空和西瓜來說明。「立志」比作天空，「常存個善念」比作西瓜。唐詡的這句話就相當於問「天空跟西瓜一樣大嗎」？當然不一樣。不能說天空等於西瓜，因爲天空要比西瓜大得多。他現在把天空、西瓜畫上等號，說天空就是西瓜，這明顯是錯誤的。天空是天空，西瓜是西瓜，說天空裡面包含著西瓜是可以的。所以，應該說「立志」包含「常存個善念」。

唐詡又進一步地追問，既然我已經「常存個善念」了，那麼我是否還「要爲善去惡否」？從這個問題可以看出，這個人有點兒顛三倒四。既然你已經「存個善念」了，你爲什麼還要再追問一句「要爲善去惡否」？這不是一回事嗎？他這麼問，等於把「存個善念」「爲善去惡」當成了兩件事，所以他一邊做著第一件事——「常存個善念」，一邊還問他用不用做第二件事——「爲善去惡」。陽明先生是怎麼說的呢？

「曰：『善念存時，即是天理。此念即善，更思何善？此念非惡，更去何惡？此念如樹之根芽，立志者長立此善念而已。「從心所欲不逾矩」，衹是志到熟處。』」陽明先生說，孔子七十歲時「從心所欲不逾矩」也衹是立志立到熟處而已。意思就是，我天天立志、天天立志，一直立到這個志成熟了，就達到了一種境界，這種境界就叫「從心所欲不逾矩」，也就是所謂的孔子境界。這個回答本身就是否定了唐詡的說法，也就是說，你既然已經「存善念」了，就不需要再「爲善去惡」了，如果一邊「存善念」，一邊「爲善去惡」，那是頭上安頭、畫蛇添足，沒有必要，衹需一直「存善念」即可。

【五五】

「精神、道德、言動，大率收斂爲主，發散是不得已。天、地、人、物皆然。」

這句話完全是經驗之談。這條教導完全是在沒有任何人提問的情況下，王陽明自己主動說出來的。這是王陽明對自己一輩子的學問、修養、人生的一個感悟。這個感悟就是：「精神、道德、言動，大率收斂爲主，發散是不得已。天、地、人、物皆然。」此處的「收斂」是指靜定工夫，意爲向內收、向內斂，不向外擴散。向內收、向內斂的過程就叫「存養」，簡稱爲「養」。

孟子有一句著名的話，叫「我善養吾浩然之氣」[①]。什麼叫「浩然之氣」？「浩然之氣」是由集義而來（前文已經詳細介紹過「集義」的內涵）。「集義」就是盡最大的可能把一切聖賢的思想、品德彙集到我這裡來並理解之，彙集後還要守得住。持守即存養。所謂「存養」就是不斷地消化之，使之不斷地與自己的身心言行打成一片。存養的過程還要有一個不斷地充實和擴大的環節，也就是要把我們學來的那些義理在自己的存在和生命中不斷地充實和擴大，最後擴大到天地之間，也即把義理充塞於天地之間，充塞於我們個人世界的每一個地方。內內外外、徹上徹下、徹頭徹尾、徹天徹地，總之每一個地方——其大無外其小無內，全部充滿著聖賢的義理，這就叫「我善養吾浩然之氣」。「浩然」就是浩浩蕩蕩、通天貫地的意思。

「我善養吾浩然之氣」的「養」是指「充養」，即一邊充實一邊養育，一邊養育一邊充實。「養」這個詞很難理解。「養」就是不即不離，把所有的時間和精力都給到它。如果換成「養孩子」這個詞，也是好理解的。只不過我們現在不是養孩子，而是養聖賢的義理、養我們的心性。但是養義理、養心性的方法和養孩子很類似：養孩子時，要心心唸唸都在孩子身上，要把所有的情感、精力、心血都灌注到你所養的這個孩子身上，你不能三心二意、心猿意馬，三心二意、心猿意馬是養不好孩子的，要把全副精力投入進去，而且尤其要有耐心。孩子不是一開始就懂事的，他天天都會在吃飯穿衣時調皮搗蛋，而且經常性地生病，這就需要你有足夠的耐心引導他、教導他、培養他。因爲一個孩子動輒都需要一二十年才能長大，在這一二十年當中，你要操盡心，哪一點操心不到，哪一點可能就是他的人格缺陷，就是他整個人生和生活的缺陷。

同理，我們養義理、養心性也是如此，也要像養一個孩子一樣，方方面面、內內外外的每一個細節都要充分灌注，充分灌注就是把心血灌注進去。既要關注，也要灌注，還要有足夠的耐心。這個義理、心性，不是一開始就能上路的，就像孩子不是一開始就懂事一樣，需要很耐心地去關照它、引導它、培養它，久而久之，成熟到一定時候，就會達到「從心所欲不逾矩」的境地。整個過程就是存養（簡稱「養」）的過程。

因此，整個儒家的修爲工夫，就落在了一個「存養」（或「養」）上。善存養者，就是善學習者。反過來說，善學習者就是善存養其義理者、善存養其心性者、善存養其良知者。其實，佛道兩家也是把重心放在存養上，只不過它們沒有「存養」這個詞。比如，佛家就用「安處在心性上」的說法，其實「安處在心性上」和儒家所說的「存養心性」完全同義，只不過用詞不同。佛家叫「安處」，儒家叫「存養」或簡稱爲「養」。「養」出個光明正大來，「養」出個溫良恭儉來，總之這一切都是要靠「養」出來的，而且是急不得、慢不得地「養」出來。會「養」者，就證明你會做儒家工夫，就叫善學；不會「養」者，就證明你不會做儒家工夫，就叫不善學。那麼，「養」的前提是內斂。內斂本身不是「養」，但它是「養」的前提。一個不善於內斂的人，你連「養」的前提都做不到，就更談不上「養」了。我們現在先不談「養」，只談「養」的前提——內斂。所謂「內斂」，就是把精神、道德、言動等等全部往內收。

這就是爲什麼我們中國人的性格是內斂型性格之所在。但祇是之前是，現在不是了。自從西學東漸以後，我們中國人的性格就改變了。西方人的性格是向外擴散、張揚的性格。當年在印度遊學時，我有機會接觸、結交過一些外國人，我和他們談不上是多麼好的朋友，但至少算是普通朋友。我也請他們到自己的住處，一起吃飯，一起聊天，一起喝酒，反正就是做朋友該做的事。他們喜歡吃中餐，我就做中餐給他們吃，而且有幾個菜因爲做多了就成了我的拿手絕活，這幾道菜五星級飯店的大廚的水平都未必如我。這是在印度。在別的地方，我也結交過一些外國人。我曾經仔細觀察過他們，凡是我結交的外國人都有一個共同特點，無論男女老少，沒有一個人能夠安安靜靜地坐五分鐘，就是他們坐不住，靜不下來，非得幹點什麼。他們每天祇要一睡醒就必須動，這樣動那樣動，一直動到晚上睡覺爲止。睡著了當然就不動了。第二天睡醒之後，又繼續動。他們爲什麼會這樣？這就是西方文化養成的結果。

---

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 62 頁。

西方文化裡沒有「靜」這個概念，西方人的信條是生命在於運動，他們要不斷地運動、不斷地運動才可以。他們平時衹有兩件事，要麼做事，要麼說話。一旦做起事來，他們就不怎麼說話了。一旦不做事了，他們就必須找一個人說話。哪怕無話可說，也要找點閑話說，總之，他們不能停也不能靜下來。你若是問他：「咱們就消停五分鐘，好不好？」「不好！必須說話。」站在我們中國人的角度看，所有的西方人都叫「侃爺」，意思是他們衹要說起話，就永遠停不下來。他們一定要不停地說，最後終於把你說死。國外的人都是侃爺。他們不能停下來，他們一旦停下來，就痛苦不堪，無法忍受。我就觀察過他們的表情、眼神，對他們來講，安安靜靜地待五分鐘簡直比坐牢還要難受。他們必須打破沉默，變成一個侃爺，就在那裡侃，一直說、一直說，一直說到他們該做事的時候才停下來去做該做的事。等事情做完後，他們又在那裡說。這不是一兩個人是這樣，而是所有的西方人都這樣。我們這麼多年受西方文化的影響，也越來越這樣了。我們做不到與自己獨處五分鐘，而且也不願意這麼做，因爲我們無法忍受獨處。我們寧願看手機、打遊戲、在 QQ 或微信上聊天，也不願獨處……總之，我們必須做點什麼，要讓事情、語言塞滿我們的每一分、每一秒，換言之，我們不能有一分一秒的空白。這個習慣不是我們中國固有的傳統，完全是受到了西方的影響。

「五四」之前，西方文化還沒有傳過來的時候，我們中國人是非常寧靜、內斂的，無論是男是女，特別是女人，都是坐在那裡一聲不吭。你一回頭才發現她，說：「你怎麼還在這裡，我都把你忘了，這大半天你都在這兒坐著？」她說：「是啊，我一直都在這兒。」這就是我們中國人，沒有話就不說；有話了纔說，說完之後，就靜靜地坐在那裡。這就叫「內斂」「靜定」。這是我們中國的風氣、中國的傳統、中國的文化。由於儒家文化之前普及到了中國所有的地方，因此人們都具備了儒家那種內斂的氣質，尤其是女人。現在是反過來了，最鬧騰的就是女人，你要是能讓她的嘴巴閉上五分鐘，簡直都是奇跡，不信你試試。衹有一種情況能讓她閉嘴五分鐘，告訴她：給你個選擇，要麼你繼續說下去，要麼你拿走這一百萬，條件是五分鐘內不准說話。她肯定選擇拿走一百萬，然後強行逼著自己五分鐘不說話，堅持五分零一秒都不行。五分鐘一到，她又開始呱呱地說話了。我們爲什麼不能安靜一下呢？這完全是受了西方文化的影響。

我們現在學習儒家，還要再重新學習儒家的這個傳統。其實也不光是儒家，佛家、道家也強調把精神、心、情緒盡可能地往內收。在不得已的情況下，才往外放。能收則收，因爲收是存養的前提，往內習慣性地收，收多了、收久了，你自然就進入了存養狀態。所以不是刻意地去創造一個存養狀態，而是做好內斂工夫，就自然進入了存養狀態。一個沒有養成處處內斂的習慣的人，是不可能進入存養工夫階段的；一個沒有存養工夫的人，是不可能真正地踏上道德覺醒之路的；沒有踏上道德覺醒之路，就永無生命覺醒之路可言。因爲道德覺醒就是生命覺醒，它是環環相扣的。

其實學佛也好，學道也好，真正上道的人都是很安靜、很安寧的，根本不是那種整天鬧騰、喧嘩，連五分鍾都坐不住或不說話就能死的人。如果一個人連內斂工夫都沒有做好，那麼他的聖學之道、覺醒之道還沒有開始。是否開始就看他有沒有做好內斂，有沒有處處內斂。

【五六】

問：「文中子是如何人？」

先生曰：「文中子庶幾『具體而微』[①]，惜其蚤（zǎo）死。」

問：「如何卻有續經之非？」

---

① 《孟子・公孫丑上》：「子夏、子游、子張，皆有聖人之一體；冉牛、閔子、顏淵，則具體而微。敢問所安？」具體而微，指具備聖人的才智而略有所遜。（原註）
——「具體而微」的解釋有誤。（編者注）

曰：「續經亦未可盡非。」

請問。良久，曰：「更覺『良工心獨苦』[①]。」

問：「文中子是如何人？」

先生曰：「文中子庶幾『具體而微』，惜其蚤（zǎo）死。」

陸澄問陽明先生：「文中子（王通）是個怎樣的人？」在之前的第十一條語錄中，徐愛曾經問過王陽明，文中子和韓退之是怎樣的人，王陽明給出了回答，現在陸澄又拿這個問題問一遍王陽明。王陽明這次是怎麼說的呢？「先生曰：『文中子庶幾「具體而微」，惜其蚤死。』」

「庶幾」用現在的話說，就是大概、差不多、好像、接近了的意思。「具體而微」，原腳註的解釋是：「《孟子・公孫丑上》：『子夏、子游、子張，皆有聖人之一體；冉牛、閔子、顏淵，則具體而微。敢問所安？』具體而微，指具備聖人的才智而略有所遜。」這句解釋是有問題的。「具體而微」的「具體」不是「具備」的意思，而是切實的意思。「體」指體悟、體證；「具體」指有了切切實實的證悟，即他的體悟是真實不虛的；「微」是對心性的一種描述，此處作奧妙講。所以，「具體而微」的意思是，他已經具體地證悟、體悟到了心性的無窮奧妙和真相。不能望文生義，將其理解成「具備了聖人的才智而略有所遜」。

故王陽明的意思是，文中子這個人差不多達到了具體而微的境界。所謂「具體而微」的境界就是明心見性，也就是說，文中子的水平差不多接近王陽明的龍場悟道了，這是很難得的。很可惜，他過早地去世了。「惜其蚤死」的「蚤」通「早」，「蚤死」即過早地去世，不長壽。

問：「如何卻有續經之非？」

曰：「續經亦未可盡非。」

請問。良久，曰：「更覺『良工心獨苦』。」

陸澄又問王陽明：「既然文中子是一個明心見性的人，爲何還會出現『續經之非』這種事情？」王陽明回答：「（文中子）的續經未必都是錯的。」關於文中子（王通）「續經」的問題，第十一條語錄已經討論過，在此不再贅述。陸澄不明白，又繼續追問。王陽明沉默了很久才說道：「我更加能體會『良工心獨苦』的意蘊了。」關於「良工心獨苦」，原腳註的解釋是：「杜甫《題李尊師松樹障子歌》：『已知僊客意相親，更覺良工心獨苦。』形容優秀藝術家的作品，在創作過程中都費盡心思。」

古代有句話叫「詩窮而後工」[②]或「文章憎命達」[③]，「達」意爲「達官顯貴」，意思是好文章、好詩句大多出自苦命人之手，如果一個人的命太好，生在大富大貴之家，這樣的人不能當詩人，即使當了詩人，他也寫不出好詩來。好詩句討厭好命的人，它只青睞那些命差的人，衹有那些命運多舛（chuǎn）的人，當他的不幸積纍到一定時候，他就能寫出好詩句來。「良工心獨苦」和「詩窮而後工」「文章憎命達」的意思是一樣的，都是指命不好的人，才有可能寫出好的詩詞文章或思想來。

我推測，可能是文中子的遭遇觸發了王陽明對自己心學命運的一種聯想。因爲他在世的時候，他的心學就受到很多誹謗和排擠，受到各種打壓與嘲笑，他也被相當多的人視爲一個離經叛道、立異好奇之人，也就是被視爲異端。正好此時他的弟子來提問，說文中子的「續經」也是標新立異。他就從文中子身上看到了自

① 杜甫《題李尊師松樹障子歌》：「已知僊客意相親，更覺良工心獨苦。」形容優秀藝術家的作品，在創作過程中都費盡心思。（原註）

② 語出歐陽修《梅聖俞詩集序》：「予聞世謂詩人少達而多窮，夫豈然哉！蓋世所傳詩者，多出於古窮人之辭也。凡士之蘊其所有而不得施於世者，多喜自放於山巔水涯，外見蟲魚草木風雲鳥獸之狀類，往往探其奇怪；內有憂思感憤之鬱積，其興於怨刺，以道羈臣寡婦之所嘆，而寫人情之難言，蓋愈窮則愈工。然則非詩之能窮人，殆窮者而後工也。」（郭超主編《四庫全書精華・集部》第一卷，中國文史出版社 1998 年版，第 184 頁。）

③ 語出杜甫《天末懷李白》：「涼風起天末，君子意如何。鴻雁幾時到，江湖秋水多。文章憎命達，魑魅喜人過。應共冤魂語，投詩贈汨（mì）羅。」（周振甫主編《唐詩宋詞元曲全集・全唐詩》第四冊，黃山書社 1999 年版，第 1626 頁。）

己的命運，「良久」不說話。這個「良久」裡面就有那種打翻了五味瓶的心情，好像說什麼都不合適，因此他就「良久」，半天沉默不語，之後才說了一句「更覺良工心獨苦」。

意思是，我們光從表面上看到李白的詩、杜甫的詩如何如何好，但是我們知道李白、杜甫遭遇了什麼嗎？知道他們背後經歷了多少起伏跌宕嗎？尤其是杜甫，我們知道杜甫一生是怎麼過的呢？光看到他那幾句詩好，詩後面的血淚，我們能體會幾何呢？同樣，我們只看到了王陽明的思想有多麼美麗、多麼深刻，智慧有多麼通透，但是我們可知在如此美麗深刻的思想、如此通透的智慧的背後，王陽明每天都經歷了什麼？他經歷了多少苦難？他經歷了多少難以向外人言說的遭遇？他遭遇了多少難以向外人訴說的坎坷？我們能經歷多少、體會多少？

大儒都是有狂狷之氣的人，即我們後人所說的「任俠精神」「豪俠之氣」，沒有豪俠之氣成不了大儒，只能成爲世儒。其實不僅儒家如此，佛家、道家都是這樣。真正的道士、僊人、真人身上都是有狂狷之氣或豪俠之氣的。什麼叫「狂狷之氣」？簡單地講，就是不與世俗相和諧、不向世俗低頭、不被世俗同化的這樣一股氣節。儒佛道三家都有狂狷之氣（豪俠之氣），若是沒有就成不了儒佛道的聖賢。

由於王陽明身上有狂狷之氣（豪俠之氣），因此他不可能婆婆媽媽，不可能抹著眼淚說：「你們不知道我最近受了多少苦，你們不知道我在龍場過的什麼日子。」他只會「良久」，沉默很久，最後不得已來一句「良工心獨苦」。這是具備豪俠之氣的人所能說的最軟弱的話，最多只能軟到這種程度，不會到哭鼻子的地步。孔子困於陳、蔡之間，都快餓死了也沒有掉眼淚，而且依然在那裡彈琴，更可貴的是他的琴音不亂。琴音不亂就代表聖心不亂。孔子沒有像普通人那樣怨天尤人——「他媽的，我這過的是什麼日子啊？我又不是爲了我自己，我都是爲了天下人，爲什麼天下人不理解我？還要把我餓死，我不幹了！」孔子不會這樣，孟子也不會這樣，王陽明更不會這樣。大儒都有狂狷之氣，他們很少說軟話。

「良工心獨苦」，這句話可能是王陽明這一生說過的最溫柔的一句話。就是思前想後，說什麼呢？哎呀，不說了，咱們就是這個命，爲了聖學，爲了天下蒼生的幸福，爲了百代之後的幸福，男子漢大丈夫，吃這些苦，吃也就吃了，有什麼好說的？不說了。就是這樣一種心態。所以這是他一生說過的最溫柔的一句話，溫柔不代表軟弱，平時他都是錚錚（zhēng）鐵漢，唯有在這個時候說了一句軟一點兒的話，或溫柔一點兒的話。但也衹是溫柔到這種程度，再讓他溫柔一點兒，那就不可能了。因爲這些人都是硬骨頭，是絕不向生活、絕不向人生低頭的人，是永遠不會被生活打敗的人，是永遠不會被人生打敗的人，是永遠不會被世俗打敗的人。他們是撐起民族的天空的人，若是他們的骨頭軟了，怎麼可能撐得起來？

我們現代人和古代聖賢們對「學者」這個概念的理解是完全不同的。現在的學者骨頭軟得很，我平生看到太多太多的讀書人在權貴面前奴顏婢（bì）膝，他們的骨頭比普通老百姓的還軟。我打心眼裡鄙視他們的奴顏婢膝。但在古代，像王陽明這樣擁有一副硬骨頭精神、擁有豪俠之氣的大儒，是非常多的。而現在，即使拿著放大鏡在十四億人裡面都找不到幾個硬骨頭的人。可惜啊，我們中國人的氣節和風骨丟失了。這個損失是不可以用金錢衡量的。一個民族沒有了氣節，一個民族沒有了風骨，是很可怕的。氣節、風骨就是從儒家的狂狷之氣中養出來的，是從孟子的浩然之氣和集義中養出來的。但是現在，我們不養浩然之氣了、不集義了，再也沒有狂狷之氣了，所以我們的骨頭變得比麵條還軟。堂堂中華民族沒有幾個硬骨頭把這一片天撐起來，怎麼能行？這是不可以的！

所以，時代呼喚硬骨頭精神。那麼硬骨頭精神從哪裡來？從儒家來。再廣義一點兒講，從儒佛道中來。儒佛道都能夠培養出真正的硬骨頭，尤其是儒家，它有一套義理，能夠很快地幫我們培養出剛正不阿的狂狷之氣（豪俠之氣）。

【五七】

「許魯齋[①]謂『儒者以治生爲先』之說，亦誤人。」

許魯齋（1209—1281），原腳註解釋曰：「許魯齋，名衡，字仲平，號魯齋，懷州河內（今河南沁陽）人。元代思想家，提倡程朱理學，爲理學在北方傳播做出重要貢獻。他曾說：『爲學者治生最爲先務。』」「治生」：謀生，搞好生活。許魯齋（許衡）認爲，一個儒者的第一要務是謀生，找一份好工作，當一個好官。其實這是典型的世儒觀念。世儒就是這樣，他學孔孟不是爲了成聖，而是爲了謀一份好差事，拿一份好俸祿，娶一個好媳婦，安一個好家，總之都是一些世俗目的，這就是爲什麼他們被稱爲「世儒」的根本所在。許魯齋（許衡）堪稱世儒中的佼佼者、代表者，但是他在儒學歷史上又是個很有影響力的人，據史料記載，大德元年（1297），朝廷賜謚「文正」，皇慶二年（1313），朝廷下詔，准予從祀孔廟。[②]所以王陽明要糾正他的觀點。

那麼，王陽明認爲，許魯齋「『儒者以治生爲先』之說，亦誤人」。「誤人」指貽害於人。許魯齋這個理念當然誤人了，他誤人之處具體表現在哪裡呢？一個真正的儒者是要「下學而上達」並「學達性天」的，但是在許魯齋這裡，只有下一截，沒有上一截；衹有「下學」，沒有「上達」；只提倡追求眼前的功名利祿，而不去追求「學達性天」。本來我們學儒是要「學達性天」的，但他是「學達官場」「學達財物」，反正都是要達到世俗的目的。

我們現在這個時代，很多學佛、學道、學儒的人，尤其是大學裡研究儒佛道的學者，都跟許魯齋的目的是一樣的。我們都是以治生爲先，都是先搞好生活，先發財、致富、當官，以實現各種世俗生活之目的，沒有一個人是爲了「學達性天」，沒有一個人志在孔孟之道，沒有一個人是爲了實現「明明德」「親民」「止於至善」，也沒有一個人是爲了究明「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。他們的目的都是世俗目的，因此叫「世儒」。世儒的最大問題是，不是我向孔孟看齊，而是孔孟向我看齊；不是我爲孔孟之學服務，而是孔孟之學爲我服務；不是我去追隨孔孟，而是讓孔孟來支持我。他們把雙方的關係完全弄顛倒了。

【五八】

問僊家元氣、元神、元精。

先生曰：「衹是一件，流行爲氣，凝聚爲精，妙用爲神。」

「問僊家元氣、元神、元精」的「僊家」是指道家，道家的核心就是修精、氣、神。陽明先生說：「衹是一件，流行爲氣，凝聚爲精，妙用爲神。」這個回答完全正確，但是他說得太過簡略，沒有說清楚。我們再詳細解釋如下。

精、氣、神皆有先天、後天之分。先看後天的精、氣、神。

後天之精，是指人體中的精華物質。通過解剖就可以看到它們，如骨髓、血液、腦髓以及各種分泌物，尤其是內分泌等，這些通通屬於後天之精。

後天之氣，是能量、功能、動力的合稱。中醫所說的很多氣就屬於後天之氣，如營衛之氣、五行之氣等。

---

① 許魯齋，名衡，字仲平，號魯齋，懷州河內（今河南沁陽）人。元代思想家，提倡程朱理學，爲理學在北方傳播做出重要貢獻。他曾說：「爲學者治生最爲先務。」（原註）

② 《元史・卷一百五十八・列傳第四十五・許衡傳》：「大德元年，贈榮祿大夫、司徒，謚文正。……皇慶二年，詔從祀孔子廟廷。」（〔明〕宋濂等撰：《元史》，中華書局 1976 年版，第 3729 頁。）

營衛之氣是營氣、衛氣的統稱。何謂「營氣」「衛氣」？《黃帝內經》曰：「五藏者，所以藏精神魂魄者也。六府者，所以受水谷而行化物者也。其氣內幹五藏，而外絡肢節。其浮氣之不循經者，爲衛氣；其精氣之行於經者，爲營氣。」[①]

衛氣一般運行於皮膚腠（còu）理之間，就像盔甲一樣保護人體，防止自然界的邪氣通過肌膚侵入人體。它起到的是保護作用，故稱「衛」。如果衛氣不足，我們很容易被外邪入侵。外邪主要指風、寒、暑、濕、燥、火六種外感病邪。比如說，有一些人很容易感冒。「感冒」是現在的叫法，過去叫「傷風」，指受了風寒了。比如說突然來了一股冷風，尤其是從沒有太陽的巷子裡吹來了一股冷風，若是你的衣服穿得少，那股冷風吹得你直打哆嗦，你回到家就病倒了，在中醫裡這就叫「受了風寒」。你們一行幾個人走的是同樣的路，爲什麼唯獨你受了風寒，而其他人卻沒什麼事呢？因爲你衛氣不足，其餘人衛氣充足，因此風寒不能入侵其餘人，而唯獨侵害了你，所以你感冒了，別人沒感冒。

營氣指五臟六腑之氣。「營」就是運營、經營，這樣說很抽像、很籠統。具體來說，心髒、肝髒、腸胃等臟腑的工作、運營，都需要一種能量來推動，這種能量就叫「營氣」。如果我們營氣不足，包括心、肝、脾、肺、腎等在內的五臟六腑都會很弱，從而導致百病叢生。中醫裡就有很多補氣的中藥，能夠補肝氣、腎氣、胃氣等等，實際上補的都是營氣。一旦補足了肝氣、胃氣、腎氣等營氣，那麼臟腑的各項功能就恢復正常了。

除了上述的營衛之氣，還有五行之氣。按照中醫理論，心屬火、脾屬土、肺屬金、腎屬水、肝屬木，與之對應，心臟裡的氣是火氣，脾臟裡的氣是土氣，肺臟裡的氣是金氣，腎臟裡的氣是水氣，肝臟裡的氣是木氣。這就是「五行之氣」。

綜上，在古人那裡，氣的概念或含義是什麼呢？能量、功能、動力這幾個意思合在一起，就是古人所說的「氣」的含義。衛氣、營氣、五行之氣等通通屬於後天之氣。

後天之神，就是感性思維與知性思維的統稱。

以上是對後天的精、氣、神的介紹。接下來我們再學習先天的精、氣、神。

先天的精、氣、神叫元精、元氣、元神。「元」指先天，故元精、元氣、元神指先天之精、先天之氣、先天之神。「先天之精」「先天之氣」「先天之神」都是心性之別名。

何謂「元精」或「先天之精」？心性裡有一種功能——凝聚性，這種功能在《周易》裡是用坤卦來表示。「坤」是什麼意思呢？「坤」是凝聚義、如如不動義。因爲凝聚，所以不動；因爲不動，所以凝聚。心性裡還有一種功能——創生性，這種功能在《周易》裡是用乾卦來表示。「乾」是什麼意思呢？「乾」是創生義、生生不息義。因爲創生，所以生生不息；因爲生生不息，所以創生。因爲心性有凝聚性，這樣創生出來的萬物才能夠持續一段時間。不然，乾卦創生出來的事物若是沒有坤卦來凝聚，在創生完的那一瞬間，事物就消失了。爲什麼會消失？因爲保持不住，持續不住。這個「持續」指的是什麼？相當於英語單詞 hold 的意思。是什麼東西 hold 住乾卦的生生不息的？是坤卦。坤卦就是 hold 卦。正是有了坤卦時時刻刻的 hold，這樣乾卦創生的事物才能夠存留一段時間。

事物存留的這一段時間就叫「命」。那麼事物存留的一段時間到底是多久？這具體到每個事物那裡是不一樣的，有的衹有幾秒鍾，有的是幾分鍾，有的是幾年，有的是百年。比如說我們人的持續時間，也就是人的身體的持續時間爲百年，這就叫「人生不過百年」。那麼，這個百年的時間段，就是人的命。命就是持續的時間，持續多久就是多久的命。我們的身體持續了一百年，就是一百年的命。那如果是太陽呢？太陽持續一百億年，這就是太陽的命。那麼銀河系呢？據科學家測算，大約是一百三十六億年，所以，銀河系的命大概是一百三十六億年。一言以蔽之，任何事物都有它的命。

① 傅景華等點校：《中醫四部經典》，中醫古籍出版社 1996 年版，第 170 頁。

這個命是由誰決定的呢？生與不生，也就是創生或不創生是由乾卦決定的；事物被創生以後，其命長或命短則是由坤卦決定的。乾卦只負責從無到有的創生，事物創生完之後它就不管了，坤卦負責事物的持續時間。也就是說，乾卦負責性，坤卦負責命。所以，「天命之謂性」的「天命」就是「乾命」，乾負責給你本性、屬性，這就叫「天命之謂性」。而坤卦負責給你壽命，讓你活一段時間，在它給定的這個命中，坤卦就負責讓你這個軀體、這個存在不死去、不散架。就像我們這個身體一直都聚得好好的一樣，爲什麼一直聚得好好的？爲什麼心肝脾肺腎不散架？這個「不散架」就是坤卦的作用，坤卦的特點就是聚，它給出一個凝聚力，讓心肝脾肺腎凝聚在一起不散架。如果散架，我們不就死了嗎？所以，不能讓身體散架，而是讓身體緊緊地抱成一體，等抱足一百年以後才散架，這就是坤卦的作用。

那麼坤卦是什麼意思呢？八卦說的都是心性，作爲八卦之一的坤卦說的當然也是心性。坤卦其實就是心性中凝聚的力量，這個力量作用在具體的事物中就是凝聚。但是，它不會讓你永遠凝聚，只會讓你凝聚一段時間，這就叫「命」。所有看得見、摸得著的具體事物都有命。也就是說，所有的具體事物都會凝聚一段時間，但不可能永遠凝聚，而且也做不到永遠凝聚，哪怕再長也有一個終結的時間。這個凝聚的功能是本來就有的，是心性中自含的，因此叫「元精」，也就是先天之精。所謂「先天之精」或「元精」，即心性中本有的凝聚之力。

何謂「元氣」或「先天之氣」？「元氣」是道家的叫法，其實道家的元氣就是儒家八卦中的乾卦，指心性中的生生不息、運行不止、大化流行。

何謂「元神」或「先天之神」？「元神」就是良知，就是先驗智慧，就是本覺，或者叫自覺、自明。「覺」和「明」略有差別，「明」是對內，「覺」是對外。但是這個內、外是虛說，不是實說。爲什麼？因爲在心性之中無內無外。自明是心性對它自己的理解和認識，自覺就是心性對萬物的理解和認識。但萬物又是從心性中出生，所以說它沒有內外。「自明」和「自覺」合在一起，就叫先驗智慧。這個先驗智慧，佛家稱之爲「般若智慧」，道家稱之爲「玄覽智慧」，基督教稱之爲「上帝的神智」「上帝的智慧」，我們儒家稱之爲「良知」。不慮而知謂之「良知」。因爲心性中的自明與自覺是先天本有的，不是經後天的思維、思慮、推導、邏輯、演繹等訓練而來的，換言之，它不需要後天的思維、思慮、推導、邏輯、演繹等這些東西。這就是我們之前所說的，上帝不需要自然科學，他想認識一個事物，直接就認識了。這個事物內內外外所有的奧秘全部呈現在他的心中。所以上帝不需要用望遠鏡、顯微鏡來瞭解事物，不需要通過解剖學來瞭解事物。上帝的智慧就是良知，它不慮而知、不學而能。良知、良能就是「元神」或曰「先天之神」。

那麼，現在有一個人就拿道家的元氣、元神、元精來請教王陽明。王陽明說：「祇是一件，流行爲氣，凝聚爲精，妙用爲神。」他的回答完全正確，但沒有表述清楚。我們現在就把它說清楚，這句話的意思是，元精、元氣、元神皆是心性、道心、良知之別名，良知流行之功能「元氣」，良知凝聚之功能爲「元精」，良知自明、自覺之功能爲「元神」。這樣說就更加清晰準確了。

張靖傑譯註的《傳習錄》把這句翻譯爲：「這三者祇是同一個事物，流動的時候就是氣，凝聚起來就是精，發揮奇妙的作用就是神。」他的譯文有問題，因爲良知（心性、道心）是同時具備流動、凝聚、妙用三種功能，而不是流動的時候爲氣，凝聚的時候爲精，發揮奇妙作用的時候爲神。心含萬理，流動算一個理，凝聚算一個理，妙用算一個理，這三個理是同時含在心性中的。心性是同時含著這些理，不是先後含著這些理，張靖傑把它解釋成先後的概念了。這都是沒有做心性工夫的緣故。

【五九】

「喜怒哀樂，本體自是中和的，才自家著些意思，便過不及，便是私。」

「喜怒哀樂，本體自是中和的」是在探討《中庸》裡的「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」。「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」完全是在自動、自發、自如、自願下實現的。如果我們在這上面頭上安頭，再添加一點兒後天人爲的東西，「便是私」。這樣就會擾亂「中和」的狀態，要麼是擾亂「中」，要麼是擾亂「和」。一旦擾亂，就變成過或者不及的狀態。但「中和」狀態的前提是，我們得致好良知，得讓良知處在高度成熟狀態，這樣我們纔能把整個身心言行交給良知，如此從良知裡發出來的一切「皆中節」。

但是在良知呈現之前，我們還是以聖賢的標準爲標準，還是需要「著些意思」的。這裡「著」的不是個人私意，不是自作聰明，而是嚴格地按照聖賢的教導與開示來指引我們的日常生活。也就是說，處在初級階段、有爲階段的時候，我們還是需要「著些意思」的。但當進入孔子那種「從心所欲不逾矩」的境界時，再人爲地「著些意思」就是畫蛇添足、頭上安頭了。此時衹需把身心內外的一切完全交給良知即可，良知所做的會好得超出我們的想像。因爲它是「良知」，我們後天的知是「劣知」。

【六〇】

問「哭則不歌」[①]。

先生曰：「聖人心體自然如此。」

「哭則不歌」是一個典故，出自《論語・述而》：「子於是日哭，則不歌。」意思是，如果孔子今天因爲某一件傷心的事情哭了，那麼，他今天一定不會再唱歌。王陽明的弟子拿這個問題來請教：孔子這麼做是何原因？

「先生曰：『聖人心體自然如此。』」意思是，聖人不是一個喜怒無常的人。如果他剛剛哭完，就哈哈大笑，那他成什麼人了？這樣不就成了喜怒無常之人了？前提是孔子不輕易哭。孔子衹有在顏迴和子路死的時候才哭了。孔子從來不爲他個人的生活苦難而哭。就像前文說的，孔子困於陳蔡之間，就算差點兒就餓死了，也絕不哭。這是個人的苦難、不幸遭遇。孔子面對個人的不幸遭遇時永不哭，因爲他是一個極其堅強、極其超越的人。這樣的人是永遠不會被生活打垮，永遠不會被困難嚇倒的。即使碰見威脅到生死的困難，他照樣琴音不亂，大不了就是一死，又能怎麼的？

後來，孟子對孔子的一生做了一個總結：「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」。所謂「夭壽不貳」，就是哪怕只活到明天就夭折了，或者哪怕還能再活一百年，對於一個求道的人來說都是一樣的。「一樣的」是什麼意思呢？哪怕我是個短命的人，明天就要死去，但是今天應該守住聖賢之志的，我照樣守住聖賢之志；哪怕我知道自己還能再活一百年，我照樣守住聖賢之志。也就是說，我守住聖賢之志與我能活多久沒有關係。無論是活一分鐘，還是活一百年，我都會守住聖賢之志。「修身以俟之」的「俟」是等待的意思，此處作「陪伴」講，意思是我用修身工夫也即覺醒道德的踐行工夫來陪伴聖賢之道：我活一天就做一天的工夫，活一輩子就做一輩子的工夫。

回到正文，孔子一旦哭了，那就證明一定是有極度悲傷的大事發生了。比如顏回死的時候，孔子就哭了。你想想，如此悲傷的事情，他剛哭完，一回頭就開始嬉笑打鬧，這怎麼可能？不可能的事！因此「是日哭，則不歌」，這是一定的，這是人之常情。

---

① 《論語・述而》：「子於是日哭，則不歌。」意爲如果孔子在這一天哭過了，就不會再唱歌。（原註）

其實不光聖人如此，凡人也是如此。如果我們今天因爲一件非常悲傷的事情而痛哭不止，哭完之後，一轉眼就去嬉笑打鬧，那證明我們的哭不是真哭。如果我們今天是真悲傷、真哭，那麼，悲傷的情緒會延續一段時間，至少會延續到今天晚上，這是最低限度。在今天晚上之前，我們是不會唱歌的，這個很好理解。因此，陽明先生的回答也很簡單，「聖人心體自然如此」，其實凡人心體也自然如此，所以這裡面並沒有什麼高深的道理可學，就是一個普通的道理而已。

【六一】

「克己須要掃除廓清，一毫不存方是。有一毫在，則眾惡相引而來。」

「眾惡相引而來」即惡性循環，你衹要心裡面存一個惡念，那麼它就會產生惡性循環，一個惡念引來兩個惡念，兩個惡念引來四個惡念，四個惡念引來八個惡念，從此以後，你就進入了惡性循環。那麼，要想不進入惡性循環，衹是進入良性循環，我們就要從惡的源頭——第一個惡念入手，不要讓它出現，不要讓它誕生。

這都是經驗之談呀。我們太多的人放縱自己的小惡，覺得這點兒小惡沒有什麼大不了的，馬馬虎虎就放過去了。他不知道這些小惡會引來大惡，大惡會引來更大的惡，就這樣，他的惡像滾雪球一樣越滾越多。此即「溫水煮青蛙」，等自己發現不對勁的時候，一切都太遲了。當初的一念放鬆、一念放縱，引發了後來的無力回天。在我們生活中，這樣的例子可以說太多太多了，簡直就是車載斗量。無論聖賢、智者們怎麼苦口婆心勸誡我們，不要放縱小惡，不要放縱第一個惡念，不管第一個惡念是如何的小，都不要輕易放過它，但是再講多少遍也沒有用。

因此佛家有一句話叫「眾生畏果，菩薩畏因」。眾生是不畏因的。他在因地的時候，無論你怎麼警告他，他都不聽，他只會不耐煩地給你來一句：「哎呀，不就是這點小錯、小過嗎？這沒什麼的。」他總是放縱自己，總是無原則地原諒自己，於是就進入了惡性循環，他的過錯就像滾雪球一樣，越滾越大。最後，等到自己難以承受的惡果誕生時，他才開始害怕了，這個時候他是真的怕了、真的畏懼了。但是這個時候怕還有用嗎？沒有用了，已經無力回天了，這就叫「眾生畏果」。那麼真正的智者也就是菩薩，會怎麼做呢？真正的智者是畏因，他不允許任何一個不良的因被輕易地放過，他把最大的畏懼感放在因位上、起點上，不允許任何一個不良的因存在。那麼無不良之因，自然就無不良之果了，這就是智者。佛家是這麼說的。

同樣的道理、同樣的意思，到了儒家就變成王陽明這句話了：「克己須要掃除廓清，一毫不存方是。有一毫在，則眾惡相引而來。」這是儒家版的「菩薩畏因」。因爲儒家沒有「菩薩」這個概念，所以我們就叫「儒者」，佛家的那句話就成了「儒者畏因，常人畏果」。衹有像王陽明這樣的大儒，才會說出「畏因」這樣的話，凡人是說不出來的。凡人不但說不出來，還會反過來勸你、誤導你：「哎呀，別那麼太在意，那一點點惡沒什麼啦。」「儒者畏因，凡夫畏果」這句話的字面意思好理解，但人生的意思難理解，也就是知好知，行難行。很少有人在這點上能「知行合一」的，能做到這一點的人，這一生都不會差。

人生說複雜也確實複雜，但是說簡單也確實簡單。如果從簡單這一面來看人生，這輩子衹需守住幾個要點即可，你衹要守住了，這一生絕對不會差到哪裡去。其中一個要點就是這句話：「儒者畏因，常人畏果」。你就把這句話像刻在骨頭裡一樣地刻進你的心裡，這是要真正做到的，不只是嘴上談談而已。也就是真正「知行合一」了，你這一生無論怎麼過都不會太差。即使有磨難，你都會以最快的速度過去：別人十年才能過去，你一年就可以。並不是說有了這句話，你就不會經歷磨難，不是這個意思。而是你經歷磨難時，會遠比別人更快地跨過去，別人甚至一生都處在起伏跌宕中，而你很快就會踏上人生正軌。

我們的人生之所以問題百出，就是因爲人生總是上不了正軌。因此我們活得很累，活得是那麼焦頭爛額、捉襟見肘、顧得了頭顧不上尾、顧得了尾顧不上頭。人生上了軌道後斷然不會這樣，而是越活越輕鬆，越活越自在，越活越昇華。

【六二】

問《律呂新書》[①]。

先生曰：「學者當務爲急，算得此數熟亦恐未有用，必須心中先具禮樂之本方可。且如其書說，多用管以候氣[②]，然至冬至那一刻時，管灰之飛或有先後，須臾之間，焉知那管正值冬至之刻？須自心中先曉得冬至之刻始得。此便有不通處。學者須先從禮樂本原上用功。」

《律呂新書》是南宋蔡元定（1135—1198）的著作，該書分上下兩卷，上卷《律呂本原》，下卷《律呂辯證》，是一本古代關於音律的著作。也就是說，《律呂新書》是一本音樂理論書。

有學人請教有關《律呂新書》的問題。陽明先生的這一段回答，有一個概念叫「候氣」。什麼叫「候氣」？原腳註的解釋是：「古代以蘆草薄膜之灰置於律管，以確定氣候。律管由十二個管組成，其由右至左爲黃鍾、大呂、泰簇（cù）、夾鍾、姑洗（xiǎn）、仲（zhòng）呂、蕤（ruí）賓、林鍾、夷則、南呂、無射（yì）、應鍾，分別對應不同氣候。比如冬至這一節氣對應律管中的黃鍾，那麼冬至這一天，律管中黃鍾這一節內的蘆灰便會被吹動。」這確實是個非常神奇的現象，是我們中國人發現的。

律管的十二個管其實就是十二根竹子，將竹子的中間打通，給裡面放一些蘆草薄膜的灰。到了哪一個節氣，其對應管子裡的灰就像煙一樣自動地冒出來。當你看到某個管子裡的灰像煙一樣地冒出來，就知道與之對應的某個節氣來了。這是很神奇的，直到現在，我們也找不到什麼根據來解釋其中的原因。用我們現在常掛在嘴邊的話來講，就叫「科學無法解釋」。我們中國人很早的時候就發現這個現象了，很早就使用律管來觀測節氣，只不過那個時候的律管比較粗糙。後來工藝水平越來越高，到了元朝的時候，就達到了登峰造極的程度。在全世界，衹有我們中國有二十四節氣，別的國家都沒有。早在夏曆，也就是夏朝的曆法中，就可見到節氣的記載，西漢的《太初歷》首次完整記載了二十四節氣。在國際氣象界，二十四節氣被譽爲「中國的第五大發明」。那麼，我們是怎麼發現二十四節氣的？當肉眼看見管子裡的灰像煙（雖然很微弱，但肉眼可以看見）一樣往外冒出來，就知道又一個新節氣到來。二十四節氣就是這樣被一一發現的（其實律管吹灰衹是中國古人觀測節氣的一種方法，這種方法比較複雜，難以掌握。比之更古老且更容易掌握的方法是「揆影測氣」法，即通過觀測一年中日出日落時太陽位置的變化來確定節氣[③]），一直沿用至今。

二十四節氣最實用的功能是什麼呢？是指導農業生產，主要是指導種莊稼和收莊稼：什麼時候該種黃豆？什麼時候該種芝麻？什麼時候該種小麥？什麼時候該種大麥、玉米？什麼時候該收割？這一切都是以二十四節氣爲根據進行的。如果沒有二十四節氣，我們中國就無法很好地從事農業生產。那這個問題就太大了，因爲中國是個農業大國。所以二十四節氣是有現實意義的。

後來，道家發現二十四節氣對應著人體的二十四個穴位，而且這些穴位都在後背的脊柱上。道家認爲，不同的節氣要意守不同的穴位，這樣做對養生非常有好處。現在，人們都不用這種養生方法了。在過去，道

① 《律呂新書》：南宋蔡元定所著，上卷《律呂本原》，下卷《律呂辯證》，一本古代關於音律的著作。（原註）

② 候氣：古代以蘆草薄膜之灰置於律管，以確定氣候。律管由十二個管組成，其由右至左爲黃鍾、大呂、泰簇、夾鍾、姑洗、仲呂、蕤賓、林鍾、夷則、南呂、無射、應鍾，分別對應不同氣候。比如冬至這一節氣對應律管中的黃鍾，那麼冬至這一天，律管中黃鍾這一節內的蘆灰便會被吹動。（原註）

③ 中國古人以律候氣的歷史非常悠久。考古資料顯示，河南舞陽賈湖新石器時代墓葬已經出土當時人們用丹頂鶴腿骨製成的骨律，時間約爲距今八千年。〔馮時：《律管吹灰與揆影定氣——有關氣的知識體系與時令傳統》，載《裝飾》雜誌社編《裝飾文叢 14（特別策劃）》，遼寧美術出版社 2017 年版，第 238 頁。〕

家用這種方式來養生，叫「二十四節氣養生法」，據說效果很好。這種養生法守的就是人體脊柱上的二十四個穴位，什麼節氣就守什麼穴位，這一年下來，二十四個穴位全部守完。如此整個身體就處在最佳狀態，這是道家的一個著名養生術。目前幾乎沒有人知道這個養生術了，但是它的價值並沒有消失，如果現在誰要是願意開發一下，還是很有前景的。此處不再細說，否則需要詳細解釋其中的原理，這樣就很複雜了。

我們接著說《律呂新書》。一個學人問《律呂新書》，實際上是問節氣。可能讀者會有疑問，《律呂新書》不是談音樂的書嗎？怎麼談著談著談到了二十四節氣？二十四節氣是個農業的概念，這音樂怎麼變成了農業？不是的。是因爲古代的音樂是講五行、講節氣的，在不同的節氣要彈不同的音樂。

中國古代的音樂非常複雜，不像現在西方的音樂這麼簡單，西方的音樂就是音樂，只談旋律，不談其他，衹要旋律美就好了，我們只聽你的旋律。中國古代的音樂裡含著養生、含著禮制，也即含著濃濃的生命科學，過去是用音樂來悟道、傳理、表達義理、表達良知……總之，在過去，音樂裡包含的內容特別多。其中，用音樂傳達義理、傳達心性、傳達良知，是中國音樂獨有的內涵，其實印度的音樂裡也有這方面的內涵，但西方的音樂是沒有的。我們中國的古人和印度的古人都發現了這個奧妙，即可以通過音樂來傳達很多語言文字難以傳達的東西。一段音樂下來，就讓我們對「什麼是理」「什麼是義理」「什麼是良知」的領悟有一個質的飛躍、巨大的飛躍，這樣的音樂才有價值。在以儒家爲代表的中國傳統文化裡，用音樂傳義理、傳心性、彰顯天道、感悟生命、感悟道德，是音樂最主要的功能。最後，才是欣賞它的旋律之美。在西方，自始至終都是欣賞它的旋律之美。這是中國音樂跟西方音樂的差異。

自「五四」以後，由於西方的音樂傳過來了，我們自己的音樂傳統也丟了，這就導致我們幾代人一直到現在，全都不知道音樂還能夠覺醒生命、覺醒道德、覺醒良知，不知道音樂能夠傳遞那些難以言傳的東西，以實現心心相印。其實音樂就是「釋迦拈花，迦葉微笑」的「花」，只不過現在不拈花了，現在是彈弦。彈弦所能達到的就是「拈花微笑」的作用，就是聖賢之間「以心傳心」的作用：在彈者與聽者之間，以音樂爲媒介、中介，實現心心相印、生命相通，把那個難以表達的感悟與證量傳遞過去。儒家用很多種方式來以心傳心，音樂是其中的一個重要手段。因此，在儒家的傳統中，音樂始終是一個儒者的必備修養。

自古以來，沒有大儒不是偉大的音樂家、演奏家的。從孔子開始，一直到王陽明，兩千年間所有的大儒都是偉大的演奏家，無論是吹笛子，還是彈古箏、古琴，總之，你要會演奏至少一種多則幾種樂器。而且這種演奏還不是泛泛的通，而是擅長、精通，這是儒者的基本素養之一。那麼儒家爲什麼這麼強調音樂？因爲儒家是用音樂傳情、傳心、傳神、傳道。儒家將音樂的功能發揮到了極致，與此相應，樂器也被儒者利用了到極限。我要是那把琴，肯定會抗議：「我就那麼幾根小弦，卻被你們賦予了這麼多的內涵，既要幹這個，又要幹那個，累死我了，我不幹了，我罷工。」但這就是儒家傳統。我們什麼時候能夠再把這種傳統恢復回來呢？

一些難以言說的或者說不清的情感，可以通過音樂表達出來，這就是用音樂傳情，用音樂傳禮、傳義（義理）、傳心、傳道，也是同樣的道理。音樂到了傳道層面，那就很厲害了。其實，這跟我們中國的禪茶或茶道是一個道理，都是借物傳心，借物傳道。佛家是借茶傳佛，儒家是借琴傳仁，大方向都是一樣的。各家都發現，我們可以借助日常生活中的東西，無論是茶還是琴等這些形而下的器，來傳遞那個難以傳遞的形而上的道。

王陽明在這裡的基本觀念是，不管是氣候節氣還是音樂，總之，在心性上下工夫纔是根本。所以禮樂之本是心性，禮樂之本是良知，這是儒家的基本觀念。其實不僅禮樂如此，在儒家看來一切的根本都是心性、良知。整個人類的文明文化、一切行爲的根本都是心性、良知。源於心性、源於良知方爲正確，離卻心性、離卻良知皆爲不善，此處「善」的概念取的是最廣義的概念。發展到現在，我們是取其狹義的意思。

儒家的善、惡是取其最廣義的意思。什麼是善？什麼是惡？不符合心性以及心之理、性之理者，皆爲惡；合乎心性以及心之理、性之理者，皆爲善：這就是儒家的善惡觀。衹要對心性無益的即爲惡。先不說有害，只說無益，無益未必就一定有害。但是，在儒家看來，你就哪怕無益都不行，更不要說有害了。無益就是有害，就是惡。衹要對心性無益，也就是包括服裝、音樂在內的所有事情，衹要不能促進我們進一步地認識心性、重視心性、走進心性、成爲心性的，就不好，就爲惡。因此，陽明先生一再強調，要讓音樂合乎心性，這是第六十二條語錄的基本理念。不止王陽明是這個觀點，整個儒家、整個中國文化都是持此觀點。

【六三】

曰仁云：「心猶鏡也，聖人心如明鏡，常人心如昏鏡。近世格物之說，如以鏡照物，照上用功，不知鏡尚昏在，何能照？先生之格物，如磨鏡而使之明，磨上用功，明瞭後亦未嘗廢照。」

「曰仁」：指徐愛。「近世格物之說」：指朱熹的格物之說。「曰仁云：『心猶鏡也，聖人心如明鏡，常人心如昏鏡。近世格物之說，如以鏡照物，照上用功，不知鏡尚昏在，何能照？』」徐愛說：心就像鏡子一樣能照徹萬物，聖人的心猶如明亮整潔的鏡子，普通人的心如同昏暗無光的鏡子。朱熹的格物學說，如同使用昏暗無光的鏡子照事物，只在照上下工夫，問題是鏡子上面都是灰塵，怎麼能照見事物呢？也就是說，心不清淨是無法照物的。這是包括儒佛道在內的整個東方文化的一個共同理念。我們之所以不認識自己、不認識萬物，也不認識生命、心性的內涵，歸根結底，是因爲心處於昏瞶顛倒的狀態。那麼，我們就要讓心再重新清澈或清淨起來。讓心清澈的辦法有很多條：佛家有八萬四千法門，道家有三千六百道門，儒家也有相當多的德目。德目、道門、法門、辦法都是一個意思，衹是各家叫法有別而已。所有這些辦法都是一個目的，讓心重新清淨起來。

要想讓心重新清淨起來，就必須長期做靜定工夫，因此儒佛道都強調禪修、靜定。比如儒家的《大學》就有「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安」的成長次第，這些都是靜定工夫。靜定的前提就是把心往內收。如果我們的整個身心和感官都是往外發散的，那麼它就是一種消耗型的生活，因此儒佛道都提倡我們要盡最大可能把身心往內收，把精神往內收。衹有往內收了，才能達到下一步的存養、靜定，存養就是靜定，靜定就是存養，兩者衹是用詞不同，含義一樣。

我們一再強調，儒家所有的詞都是一個意思，佛家所有的詞都是一個意思。注意我的用詞，我說的是「所有的詞」意思都一樣，而不是「某幾個詞」意思一樣。那麼道家所有的詞也是同一個意思，乍一看，又是「精」，又是「氣」，又是「神」，好像不一樣，但前文中王陽明說得非常清楚，它們「衹是一件，流行爲氣，凝聚爲精，妙用爲神」，心性的流動創造功能叫氣，心性的凝聚功能叫精，心性的自明自覺功能叫神，所以它們都是一回事，都是心性不同方面、不同側面的一種功能而已。不僅精、氣、神是一個意思，儒家、道家、佛家所有的詞，到了最後其實都是一個意思，都是從不同的角度來闡述這個心性而已（佛家的名詞術語是最多的，《佛學大辭典》就將這些名詞術語收錄到了一起，仔細看會發現，最後這些詞語都是一個意思）。

此處先不講佛家、道家，只講儒家。那麼此處的「心猶鏡也」其實就是指心性的自明性和自覺性。但自明性和自覺性必須彰顯出來，如果不彰顯出來，我們便處在人心階段。人心就是人欲，人欲就是人心。那麼處在人心階段就是處在人欲階段，處在人欲階段就會出現孟子所說的「蔽於物」[①]的情況。「蔽」指遮擋，「蔽於物」是指被物所遮擋。「蔽於物」也叫「蔽於欲」，指被欲所遮擋。有一個詞叫「利慾熏心」，意思是利慾多

① 《孟子・告子上》：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。」（楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 270 頁。）

了，把心熏了，心終日處於昏沉、顛倒的狀態，相當於鏡子蒙上了灰塵。這是一種比喻。需要想辦法把鏡子擦乾淨，讓心清靜下來；要想讓心清靜下來就得做靜定工夫。所以，儒佛道無論理論講得多麼玄妙，最後轉回來，都得落到實實在在地下工夫上，就是做靜定工夫。若是不做靜定工夫，所有的理論都是胡扯，都是高級雞湯。

如果我們不切切實實地像王陽明那樣做一番身心工夫，衹是學了一些空道理，那麼這些空道理不僅無用，反而有害，它們橫梗在我們胸中，還把我們塑造成了一個偽君子：滿嘴的仁義道德，一旦做起事來，都是慾望功利之徒。這樣的人，比一個普通人更令人噁心、討厭，還不如一個普通的老農或手藝人可愛。老農或手藝人雖然談不上有多少知識和文化，但是他們至少還有一個美德——朴素、實在。如果我們學了一肚子的聖賢之學，但是每一句話都做不到，且我們做到的都是與聖賢教導的完全相反的那一面，這樣就讓人十分噁心、十分討厭，還不如不學。

那麼怎樣才能夠把聖賢的這些教導做到知行合一？必須落在行上。具體又怎麼做？就是做靜定（禪修）工夫，持續一生地做，一直做到死爲止。靜定（禪修）工夫不存在什麼時候做好了這一說。就像呼吸一樣，我們不能說今天呼吸好了，明天就可以不呼吸了，不存在這種說法。今天的呼吸只能算今天的，明天的呼吸是明天的，後天的呼吸是後天的，總之，活一天就得呼吸一天，靜定工夫也是如此，衹要活一天就得做一天的靜定（禪修）工夫，慢慢地，靜定工夫就成爲生活的有機組成部分。就像吃飯、睡覺、呼吸是生活的必備品一樣，靜定工夫也是生活的必備品，無論活多久，我們每天都要拿出相當的時間來踐行。衹是儒家不叫禪修工夫，而是叫靜定工夫，或者直接省稱爲「工夫」。這樣一來，我們學的這些理論才能夠在靜定中慢慢地與身心融爲一體。衹有它們與身心融爲一體了，我們學的這些道理才開始在身心中體現出來，而發揮實際作用。

【六四】

問道之精粗。

先生曰：「道無精粗，人之所見有精粗。如這一間房，人初進來，只見一個大規模如此。處久，便柱壁之類，一一看得明白。再久，如柱上有些文藻，細細都看出來。然衹是一間房。」

有學人請教「道之精粗」，陽明先生說「道無精粗」。這個「道」可以理解成心性，也可以理解成良知，如前文所說，儒家所有的詞都是一個意思，可以相互套用。「道」就是心性，心性就是良知，良知就是本心，本心就是本性，本性就是道心，道心就是道，道就是天，天就是本體，本體就是仁……以後，衹要看到其中一個概念，腦海里儒家那些詞就要一起浮現出來。「道是什麼」其實就是「心性是什麼」，或者叫「心是什麼」，或者叫「良知是什麼」。陽明先生說得很清楚：「良知沒有精粗。」良知衹有一個，不存在精良知、粗良知、高良知、低良知這些差別。良知就是良知，沒有精粗高低之分。

「『人之所見有精粗』」，「見有精粗」理解成「見有深淺」更好。良知本身沒有精粗之分，但是我們對良知的理解、洞見是有深淺的，既可以談淺，也可以談深。比如，可以談某些人致良知的工夫淺，某些人致良知的工夫深。也就是說，良知本身沒有什麼好壞對錯，良知永遠就是它自己，但見有深淺。

接下來的話是比喻。「『如這一間房，人初進來，只見一個大規模如此。』」這是粗略的見、淺顯的見。「『處久，便柱壁之類，一一看得明白。』」這是較爲細微、較爲深入的見。「『再久，如柱上有些文藻，細細都看出來。』」這是更爲細微、更爲深入的見。比如說，剛開始接觸儒學或曰陽明學的讀者，他們對陽明學衹是有個大概的理解。此後，由於天天讀《傳習錄》，終日沉浸在陽明心學中，讀的時間久了，慢慢地對陽明學的很多細節和精微處就有了更好的瞭解。這樣的過程是普遍存在的。

【六五】

先生曰：「諸公近見時少疑問，何也？人不用功，莫不自以爲已知，爲學只循而行之是矣。殊不知私慾日生，如地上塵，一日不掃便又有一層。著實用功，便見道無終窮，愈探愈深，必使精白無一毫不徹方可。」

「先生曰：『諸公近見時少疑問，何也？』」「諸公」是一種尊稱。有一天，陽明先生環視一圈，問道：在座的諸位，近來怎麼不見你們提問題了？好像你們都懂了似的，但是你們真的懂了嗎？

「『人不用功，莫不自以爲己知，爲學只循而行之是矣。』」意思是，你們以爲自己都知道了嗎？其實不是，那是因爲你們沒有好好用功。當你們好好用功了，就發現你們這也不懂，那也不懂。

「『殊不知私慾日生，如地上塵，一日不掃便又有一層。著實用功，便見道無終窮，愈探愈深，必使精白無一毫不徹方可。』」大意是，人越不用功，越發現不了問題，尤其是發現不了自己的問題。人越用功，越能發現自己的問題層出不窮：解決了一層問題，又冒出一層問題；再解決了一層問題，又冒出一層問題。也就是說，一個踏上求學之路的人，如果他的問題層出不窮，就證明這個人用了功。反之，如果一個人半天沒有發現什麼問題，就證明他沒有好好用功。但凡好好用功的人，沒有不發現一系列問題的，而且這些問題是層出不窮，一層接一層、一層接一層，衹有這樣才證明你好好用功了。他是督促自己的弟子們要好好用功，因爲他發現弟子們最近好像不怎麼向他提問了，他就給予了一番教導：「問題少了，並不是因爲你們都懂了、真懂了，而是因爲你們最近不用功，所以沒有發現自己更加深層的問題。」

包括王陽明的《傳習錄》在內，整個儒家、佛家、道家都是這樣，你如果泛泛讀去，就會發現自己這也懂那也懂，等到你切實用功時才發現，其實裡面的每一句話你都不懂。

以佛家爲例，任何一個地攤上介紹佛教入門的書，一般而言，一定是在講因果，因爲佛家的基本理念就是講因果。你看上幾頁就會明白佛家是講因果的。實際上這種明白毫無意義，你根本不知道「因果」是什麼，你衹是認識了「因果」這兩個字而已，「因」字外面是一個「口」，「口」裡面是個「大」字，「果」字就是水果的「果」，合在一起叫「因果」。除此之外，你對什麼叫「因」，什麼叫「果」一無所知……真正懂因果的衹有一種人，那就是佛。連菩薩都不懂因果，或者說懂得不徹底，徹徹底底懂因果的人就是成佛之人，比如釋迦牟尼。連大菩薩都不敢說自己精通因果，作爲一個凡夫，連羅漢、小菩薩都不是，你有什麼資格、有什麼自信，敢說你自己懂因果了？你只是認識了這兩個字而已，小學生都認識這兩個字，但是真懂何其難呀！

儒家也是如此，別看我們整天談良知、談道德覺醒，好像都懂了，但那都是字面上的懂，你真正一用功就會發現，其實你一點兒都不懂，連邊都沒摸著呢。我們整天講「道德覺醒」，好像你的道德覺醒了，其實你覺醒的只是「道德覺醒」這句話，你根本就沒有「道德覺醒」，你衹是對「道德覺醒」這四個字似乎更加明白了點，但這種明白衹是字面上的明白。

我早年的時候就曾經拜訪過一些佛家、道家或者儒家的大師，他們都異口同聲地說過一個觀點：人如果不下夠大半輩子，乃至一輩子的工夫，具體點講就是人沒有到五十歲，連所讀經論的第一章都不理解。如果你走的是儒家路線，又是一個十分勤奮的人，假設你從十幾歲就開始讀儒家的書，拚命用功、拚命學習，一直讀到五十歲，你纔真正明白《論語》第一章的第一句話「學而時習之，不亦樂（yuè）乎？」[①]的含義。之前你根本就不明白。如果你走的是佛家路線，諸如《心經》《金剛經》這些常用的經典，你要是從十幾歲開始，每天早晚把它作爲一個功課來讀，不斷地讀、不斷地讀，而且不光是讀，你每天還要再學習其他經典，聽佛

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 1 頁。

家大師的開示，並切實地做禪修工夫，等等，那麼你也要努力到五十歲，才能理解《心經》第一句話「觀自在菩薩」的含義。而且這種理解衹是略有理解，還不是真正的理解。真正理解「觀自在菩薩」的衹有一種人，就是如釋迦牟尼這樣的佛。我們談理解都叫狂妄無知，無知者狂妄。連十地菩薩都不理解「觀自在菩薩」這句話，衹有比十地菩薩更高一級的菩薩——妙覺菩薩，也就是佛，比如釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、東方阿閦（chù）佛（不動如來）等才能真正理解「觀自在菩薩」這句話。

說這些話，就是讓大家明白，不要以爲自己理解了，不要像現在的一些教授、博士那樣無知，才學習了幾天，才翻閱了幾本經典，就以爲自己這也懂，那也懂了。真懂是極其困難的，非常非常困難，困難到你用盡這一生的努力，能把一句經文弄懂就算不錯了。

我們現在學習《傳習錄》也如此，字面上的意思，我們好像都懂，但其實想真懂根本不可能，你不經王陽明龍場那一番水裡火裡的歷練，不做一番長期的靜定工夫，不做一番長期的「事上磨」，不來幾次大死大活，你是根本不會理解的。所以我們不要像現在的博士和教授那樣淺薄，最好還是別盲目自信，不到五十歲不要談懂。到了五十歲還衹是初步懂。中國文化就是這麼精深，不經過一輩子的摸爬滾打，沒有一輩子的人生閱歷，你是不會懂的。

【六六】

問：「知至然後可以言誠意，今天理、人欲知之未盡，如何用得克己工夫？」

先生曰：「人若真實切己用功不已，則於此心天理之精微，日見一日，私慾之細微，亦日見一日。若不用克己工夫，終日衹是說話而已，天理終不自見，私慾亦終不自見。如人走路一般，走得一段方認得一段；走到歧路處，有疑便問；問了又走，方漸能到得欲到之處。今人於已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，且只管愁不能盡知，只管閑講，何益之有？且待克得自己無私可克，方愁不能盡知，亦未遲在。」

其實這段話無須解釋，它的意思就是字面意思，還是那句老話：「切實用功。」儒家、佛家、道家都在強調切實用功，禁止閑談，少逞口舌之利、口舌之能。現在的人正好反過來，都在逞口舌之利，沒有人切實用功。這恰好就是佛陀所擔憂的，也是王陽明所擔憂的。佛陀一生最擔憂別人不用功，衹是逞口舌之能，亂談一氣，王陽明此處也是同樣的觀點。

我年輕的時候也是喜歡談論，少用功，後來發現胡亂談論的確貽害無窮。所以，我中間有一二十年幾乎不說話，幾乎不談論，總是在身心中默默用功。儘管包括佛陀、王陽明在內的聖人們用盡種種辦法，希望我們少談論、多用功，但是，以我個人的成長之路而言，即使講上一萬遍都不會有用，我們還是會四處逞能，亂談一氣，這種毛病改變不了，稍微學一點兒東西，就四處吧啦吧啦地說，一定會是這樣的。衹有遇到了幾次致命式的人生打擊後，才發現自己之前教導別人的所有東西，你全都違背了。那個時候，你纔會乖乖地把嘴閉上。所以，讓一個人閉嘴是非常困難的，儘管佛陀、王陽明一再讓人閉嘴，要多用功少說話，我也是這麼強調的，但是，包括我本人在內都是這樣，不遇到幾次致命的打擊，嘴巴是閉不上的，肯定會逞能，見人就說你這也懂那也懂，這也明白那也明白。衹有遭遇過幾次打擊以後，你纔發現自己什麼都不明白，簡直就是一白癡。不僅我是如此，我身邊的不少人也是這樣，他們跟我當年成長的經歷都很類似，也是稍微懂一點兒，見人就說。衹有在經歷了幾次大的人生打擊以後，我們才十分慚愧、羞愧地閉上了嘴，就再也不說話，最後都找一個小山洞，躲在裡面好好地打坐用功去了。

我們用自己的成長經歷說明了一個問題，儘管王陽明勸我們少說話多用功，但是，現在有幾人在用功？還不是在那兒一個勁兒地說，到處逞能？你去茶樓、電梯、公交車裡都看看，從大學教授到社會名流，再到

普通百姓，所有的人都在那裡喋喋不休，都以爲自己是生活真理的掌控者、人生真理的發現者，都逞能去教別人「你應該這樣」「你應該那樣」，都在傳授人生的真理、生活的真諦。其實，他們的話狗屁不通，就像我們當年那樣到處逞能，教別人你要這樣要那樣，最後才發現，其實最不懂的就是我們，最應該學習的就是我們，最應該用心的就是我們。這樣，我們就把嘴閉上了。我們現在的學生也是，絕大多數人的嘴還是沒有閉上，等他什麼時候經歷了一些事，他的嘴才會真正自然地閉上。

【六七】

問：「道一而已，古人論道往往不同，求之亦有要乎？」

先生曰：「道無方體[①]，不可執著，卻拘滯於文義上求道，遠矣。如今人只說天，其實何嘗見天？謂日、月、風、雷即天，不可；謂人、物、草、木不是天，亦不可。道即是天。若識得時，何莫而非道？人但各以其一隅之見，認定以爲道止如此，所以不同。若解向裡尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道，亙古亙今，無終無始，更有甚同異？心即道，道即天，知心則知道、知天。」

又曰：「諸君要實見此道，須從自己心上體認，不假外求，始得。」

問：「道一而已，古人論道往往不同，求之亦有要乎？」

學人請教陽明先生：「道只不過就是一個東西，古人論道卻往往各有不同，若是求道，其中可有什麼關要嗎？」

先生曰：「道無方體，不可執著，卻拘滯於文義上求道，遠矣。」

關於「道無方體」，原腳註解釋爲：「《易經・系辭上》：『故神無方而易無體。』意爲易的運動變化神妙莫測，無法切實地把握。」這個解釋十分牽強、勉強。「神」：指道家所說的「元神」，也即心性之別名。「方」：指方向、方位。「體」：指體形、形體。「神無方」：指神是沒有方向、沒有方位的。「易無體」：指易是無形無相、沒有具體存在的。注意，「神」就是「易」，「易」就是「神」。「神無方而易無體」的意思是，「神」「易」沒有方向也沒有形狀，即心性是沒有方向也沒有形狀的。

我們再回到正文。陽明先生說：「道無方體，不可執著，卻拘滯於文義上求道，遠矣。」很多人都有一個誤會，以爲只有佛家強調「不可執著」和「放下」，好像儒家、道家不提倡「放下執著」，不是的。其實儒佛道各家都強調不能執著。「不可執著，卻拘滯於文義上求道，遠矣」既是儒家的觀點，也是儒佛道各家的共同觀點，所有的聖學都要求「不可拘滯於文義上求道」，也就是禪宗所說的「不可死於句下」。此處，所有的聖學不僅是指儒家聖學，也包括佛家、道家、基督教等在內。

「如今人只說天，其實何嘗見天？謂日、月、風、雷即天，不可；謂人、物、草、木不是天，亦不可。道即是天。」

此處的「天」需要著重闡述。在古人那裡，尤其是在儒家那裡，「天」這個詞要根據上下文來理解，不能脫離了上下文單獨談它。儒家的「天」有幾重含義：第一，指天地萬物，用現在的話來說即自然界的萬物；第二，指天空、天氣；第三，指最高神，古人稱之爲天帝、上帝；第四，指本體之天，也就是心性之別名。一言以蔽之，「天」有四重含義，至於它具體是哪一重意思，得根據上下文來確定。

① 《易經・系辭上》：「故神無方而易無體。」意爲易的運動變化神妙莫測，無法切實地把握。（原註）

那麼，這裡的「日、月、風、雷」取「天」的第二重含義，指天氣之天、天空之天；「人、物、草、木」取「天」的第一重含義，指自然界的萬物；「道即是天」取「天」的第四重含義，即本體之天、心性之天。也就是說，王陽明一口氣說了三個「天」：第一個是天氣、天空之天，第二個天是萬物之天，第三個是本體之天，也就是天道。

「若識得時，何莫而非道？人但各以其一隅之見，認定以爲道止如此，所以不同。若解向裡尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道，亙古亙今，無終無始，更有甚同異？心即道，道即天，知心則知道、知天。」

王陽明在這個地方把三個「天」搞混了，總想用本體之天去代替、解釋其他兩個「天」。他說的最後一句「心即道，道即天，知心則知道、知天」雖然沒有錯，但是，此句的「天」是指本體之天、天道之天，不是指天空之天，也不是指萬物之天，這點務必明辨。天空之天、萬物之天是自然科學家才能知道的，而陽明心學屬於聖賢之道，是不知道這兩重天的。

之所以出現這樣的混亂，還是因爲王陽明不理解朱熹在幹什麼。爲什麼不理解？因爲連朱熹自己都不理解他自己在幹什麼，別人怎麼能理解他？朱熹不理解自己在幹什麼，王陽明也不知道朱熹在幹什麼，我們全中國的人都誤解了朱熹，都不知道朱熹在幹什麼。儘管他對自己幹的事情不是很清晰，但是他又隱隱約約地知道了（注意措辭，他是「隱隱約約」地知道，並不是很清晰地知道）：用現在的話來說，聖人的智慧是不能瞭解山是由細胞或分子構成的，聖人的智慧不能知道日月運行的規律，換言之，聖人的智慧不能知道自然科學這一套如何運作。正因爲古聖先賢都不知道這些，所以朱熹就想辦法知道。於是他就將「心即理」（此「理」爲存在之理）改造成「心與理爲二」，並把「理」推出去變成了事事物物之理，也即外在之理，再用內在的心去認識外在之理，這樣心與理就一分爲二。這就是他的根本動機。但是，朱熹這一切工作都沒有做成功，原因在於他把「成爲聖人」與「成爲自然科學家」混爲一談。朱熹既想成爲聖人，又想成爲自然科學家，最後是聖人沒有成，自然科學家也沒有成。用我們現在的話說，就是自然科學沒有弄成，生命科學也沒有弄成；先驗智慧沒有弄成，經驗智慧也沒有弄成；形而上沒有弄成，形而下也沒有弄成。最後，朱熹只弄成了一個什麼都不是的半吊子學說，而且這個學說十分繳繞混亂。

從朱熹到「五四」，再從「五四」到現在，可以說自朱熹以來，整個中國文化都籠罩在他的混亂之中，一直都沒能走出來。就像前文中所說，爲什麼清朝時會出現朴學？就是希望能夠另闢蹊徑，打通陸王心學與程朱理學這兩者，找到他們的問題癥結之所在，但我們始終沒有找到解決問題的出路。衹有到了我們這裡，才正式地、清晰地、一勞永逸地解決了這個問題，實際上就是生命科學跟自然科學有著本質差異，我們一句話就說完了。但是，這一句話中華民族整整探索了八百年，如果把北宋（960—1127）都算進來，那毛算都有上千年了，因爲程朱理學是從程頤（1033—1107）開始的。一千年來，我們中華民族最智慧的腦袋都在鑽研、討論這個問題，他們衹是隱隱約約、朦朦朧朧地覺得這個問題十分重要，但是他們死活都沒有弄明白自己在討論的重要問題是個什麼問題。到了我們這裡，終於一句話把它說完了，其實他們討論的就是先驗智慧與經驗智慧的差異，就是如何判定先驗智慧與經驗智慧、如何判定生命科學與自然科學的問題。我們居然用了一千年把這個問題弄清楚。由此可見，一門學問不是那麼容易成熟的，動輒需要多少代人不斷地探索再探索，最後由量變到質變，一下就清楚了。但要知道你這個清楚的前提，是之前有多少人爲你鋪了路，有多少人犧牲在了半路上！真正可敬的人，不是說出這句話的我們，而是那些死在半路上的人，他們比我們更可敬，包括朱熹在內的他們纔是真正值得我們拿出十二分敬意來尊敬的人。

那麼到了王陽明這裡，他爲什麼分不清楚三個「天」？要知道我們所說的這四個「天」，每個都是儒家的「天」，它們並不是從佛家拿過來的。如果我們不是研究佛家的，不知道佛家的「天」是什麼意思，情有可原。

但這四個「天」就是儒家的，王陽明卻沒有搞清楚自家學問中四個「天」的差異、不同。他試圖以心即理、心即道、心即天，「知心則知道、知天」這樣的方式來知「萬物之天」和「天氣、天空之天」，實際上這樣是做不到的。

我們現在有一門學問叫「空氣動力學」，它研究的就是天空之天、天氣之天。想知道飛機怎麼才能飛起來，非得有空氣動力學的知識不可。你說你了知自己的心性，都了知到了跟王陽明一樣的程度，你已經將自己內在的心性百分之百地展露了出來，哪怕如此，你也衹是知道了本體之天、天道之天、《周易》之天。你永遠也不可能打開了心性之後，忽然之間就成爲空氣動力學專家而可以造飛機了。這樣的事永遠不可能發生！

除了空氣動力學之外，還有一門與「天」有關的科學，即氣象學。孔子再偉大，他對氣象學也是一竅不通。如果他不學習氣象學，僅僅想靠他自己的內聖來知道氣象學，即使再過一百萬年都做不到。氣象學屬於自然科學的一個組成部分，你必須不斷努力學習自然科學，才能慢慢地成爲氣象學專家。如果孔子說「我不學習氣象學，但我又想知道氣象學」，我們就可以斷定，他永遠做不到。其他的自然學科也是如此，比如水文學[①]、風力發電學。如何依靠風的力量發電是一門科學，風力發電的原理是：風輪葉片在風力的作用下轉動，把風的動能轉變爲機械能，發電機在機械能的推動下運轉，就能發出電來了。如果沒有掌握這門科學，那麼孔子一萬年都不可能造出一台風力發電機，王陽明一萬年也做不到。衹有那些掌握空氣動力學、電學等相關專業知識的人，才能造出風力發電機而實現風力發電，因爲這些知識都屬於自然科學。

在這裡，王陽明認爲知心則知天空之天，他犯了一個極其嚴重的錯誤。另外，他還認爲知心則知萬物之天，就是知日月山河這個天，這不就成了宇宙學家嗎？那是不可能的！衹有自然科學中才有宇宙學家，而聖人中沒有宇宙學家，因爲聖人都不知道地球是繞著太陽轉的，孔子是不知道這一常識的。有一則故事可以證明孔子不知道這個常識。故事大概是這樣的：

孔子周遊列國時，有一天發現前面有兩個小孩正在激烈地爭論著什麼。孔子很感興趣，就從車上下來，走到他們旁邊，詢問道：「兩位小朋友，你們在爭論什麼呀？」小朋友們就告訴孔子：「我們在爭論有關太陽的話題。」

一個孩子說：「早晨的時候，太陽距離我們遠一點兒；中午的時候，離我們近一點兒；傍晚的時候又離我們遠一點兒。」他爲什麼這樣認爲呢？他是從感受到的熱的程度不同這個角度而言的。早晨的時候，感覺太陽不熱；中午的時候，感覺太陽很熱；傍晚的時候，又感覺太陽不熱。中午的時候感覺熱，這就證明太陽離我們近；早晚的時候感覺不熱，就證明太陽離我們遠。這是非常符合經驗智慧的，可以找到例子來證明。比如，有一團火，它離我們近一點兒，我們就感覺到熱一些；離我們遠一點兒，我們就感覺到冷一些。同樣的道理，我們爲什麼早晨感覺到太陽涼爽一點兒？那是因爲太陽離我們遠一點兒。爲什麼中午又感覺到太陽很熱呢？那是因爲太陽離我們近一點兒，近一點兒當然就會覺得熱。這樣講好像挺有道理。

另外一個孩子說：「錯！」爲什麼呢？他接著說：「看起來大的東西總是離我們近一點兒，看起來小的東西總是離我們遠一點兒。而早晚太陽大一些，當然離我們近一點兒，衹有近的東西看起來才比較大。」這話好像也有道理。這個問題就把孔子給難住了，孔子直到臨死都沒有找到這個問題的正確答案，所以它成了一個歷史懸案。這個故事在歷史上被稱爲「兩小兒辯日」。[②]

---

① 水文學：水文科學，是關於地球上水的起源、存在、分佈、循環、運動等變化規律並運用這些規律爲人類服務的知識體系。它的研究領域，隨著社會的發展，不斷擴展、深化。（陳國達等主編《中國地學大事典》，山東科學技術出版社 1992 年版，第 553 頁。）

② 《列子集釋・湯問》：「孔子東遊，見兩小兒辯斗。問其故。一兒曰：『我以日始出時去人近，而日中時遠也。』一兒曰：『我以日初出遠，而日中時近也。』一兒曰：『日初出大如車輪（原作『蓋』，根據集釋改——編者注），及日中，則如盤盂，此不爲遠者小而近者大乎？』一兒曰：『日初出滄滄涼涼，及其日中如探湯：此不爲近者熱而遠者涼乎？』孔子不能決也。兩小兒笑曰：『孰爲汝多知乎？』」（楊伯峻：《列子集釋》，中華書局 2013 年版，第 176—178 頁。）

到後來，自然科學有了巨大發展，人類發明望遠鏡以後，對這個問題才給出了滿意的回答。其實，早晨、傍晚的太陽並沒有離我們近一點兒，中午的太陽也沒有離我們遠一點兒，三個時段裡，太陽跟我們的距離都是一樣的。那我們爲什麼感到早晨冷一點兒，中午熱一點兒？這不是因太陽的遠近造成的，而是由別的因素造成的。這個在自然科學中給出了非常完美的回答。從孔子到王陽明，沒有一個人給出滿意的答案，他們永遠給不出來。

這個小小的例子雄辯地證明，生命科學家永遠是生命科學家，自然科學家永遠是自然科學家。生命科學再偉大，也不等於你知道了自然科學的奧秘，這是完全不同的兩個世界或兩回事。因此，我們一再強調，自然科學揭示的真理是形構真理，而生命科學或東方聖賢揭示的真理是存在真理，它們是完全不同的真理。而王陽明在這裡沒有分清存在真理與形構真理的差別，因此他就說了貌似正確，實則錯謬不已的話。

又曰：「諸君要實見此道，須從自己心上體認，不假外求，始得。」

這句話是王陽明接著補充上來的。這句話放在生命科學領域沒有錯，但若是放在自然科學領域，就是錯的，至少是不適用的。

整個《傳習錄》就是中古時期的生命科學著作，王陽明是典型的生命科學家，所以王陽明談生命是一位高手，而且是高手中的高手。談到如何認識生命——當時用的不是「生命」一詞，用的是「心性」「良知」「天道」等詞，他一點兒問題都沒有。可以說，王陽明是被儒家公認的最後一個真正意義上的偉大的生命科學家。截至目前，他的《傳習錄》是儒家最後一本真正的生命科學著作。我要強調「真正」兩個字，因爲它是純正的生命科學著作。因此，《傳習錄》談及如何認識生命，是沒有一點兒問題的。然而一旦涉及自然科學領域，王陽明的知識水平還不如現在的一個初中生，而且是遠遠不如。初中生就開始學習牛頓的運動定律，等到他初中畢業，早已將牛頓運動定律爛熟於胸了。也就是說，現在一個初中生的物理學知識、化學知識都比王陽明高得多，王陽明在自然科學方面幾乎連門都沒入，就是一個徹頭徹尾的門外漢。

【六八】

問：「名物度數，亦須先講求否？」

先生曰：「人祇要成就自家心體，則用在其中。如養得心體，果有『未發之中』，自然有『發而中節之和』，自然無施不可。苟無是心，雖預先講得世上許多名物度數，與己原不相干，祇是裝綴，臨時自行不去。亦不是將名物度數全然不理，祇要『知所先後則近道』[①]。」

又曰：「人要隨才成就，纔是其所能爲。如夔（kuí）之樂、稷（jì）之種[②]，是他資性合下便如此。成就之者，亦祇是要他心體純乎天理，其運用處，皆從天理上發來，然後謂之才。到得純乎天理處，亦能『不器』，使夔、稷易藝而爲，當亦能之。」

又曰：「如『素富貴行乎富貴，素患難行乎患難』，皆是『不器』。此惟養得心體正者能之。」

問：「名物度數，亦須先講求否？」

上一條語錄主要講自然科學，這一條就開始講社會科學了。「名物度數」相當於我們現在所說的各種各樣的社會知識、生活知識、人生知識，這些知識加在一起，統稱爲「生活常識性知識」。「名物度數」指的是社會領域的知識。一個人要想在社會上更好地生活，就要盡可能多地掌握一些社會常識，掌握得越多越好，掌

① 《大學》：「物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣。」（原註）
② 夔，相傳爲舜的樂官；稷，周人的祖先，堯舜時期主管農事的官。（原註）

握得越多就越能給我們的生活帶來便利。諸如經濟常識、政治常識、軍事常識以及商業買賣常識等等，都要掌握一點兒。還有物理學，我們談不上要精通，但至少也要掌握一點兒。因爲現在每個家庭都在使用電器，這些電器使用起來總會涉及電學知識、物理學知識，如果不掌握一點兒相關知識，你連個燈泡都不會更換，連個插座都安裝不好，稍微不注意，說不定還會觸電。我們不指望自己能成爲一名物理學家、電學家，但至少也要掌握這些基本的常識。這些生活常識性知識，在儒家的傳統裡統稱爲「名物度數」。

「名物度數，亦須先講求否？」這句話翻譯過來的意思是：「先生，我們是否需要盡可能多地掌握一些生活知識呀？」生活知識主要是指社會科學知識，其中還包括一些自然科學知識，比如有關電的知識，還有我們去買衣服時要懂得判斷衣服材質好不好，衣服的材質就屬於自然科學知識。「講求」的意思是多學習，多注意，多留意。陽明先生是怎麼回答的呢？

先生曰：「人祇要成就自家心體，則用在其中。如養得心體，果有『未發之中』，自然有『發而中節之和』，自然無施不可。苟無是心，雖預先講得世上許多名物度數，與己原不相干，祇是裝綴，臨時自行不去。亦不是將名物度數全然不理，祇要『知所先後則近道』。」

「先生曰：『人祇要成就自家心體，則用在其中。』」王陽明又把這個問題繞到心體上了，他的特點就是，不管別人問他什麼問題，他都只是一味地從心性上回答，這就很麻煩。實際上，人家問的是：「我們需不需要多學點社會常識？這樣我們在社會上就能更游刃有餘一些，免當社會領域的傻子。」王陽明說：「不需要！你祇要把心性搞明白，就沒事了。」這與你把心性搞清楚毫無關係，這是兩碼事。

「『如養得心體，果有「未發之中」，自然有「發而中節之和」，自然無施不可。』」「養得心體」後，自然可以做到「未發之中」與「發而中節之和」，這的確大大地改變、提陞了我們在家庭生活、社會生活、五倫關係中的明透度、主動性，但是，這與你是否學習社會知識是兩回事，不是一回事。王陽明完全沒有弄明白這個問題的意思，混淆了兩種不同的智慧。

之前一再強調，心性呈現後，我們在一切事情上都可以做到「發而皆中節」，但那主要是對個人層面的生活有用。類似於修建三峽大壩這樣的大工程，僅僅依靠個人的「發而皆中節」顯然是不夠的，它涉及大量的自然科學知識和社會科學知識，如地質學、水文學、建築學、電力學、移民學、泥沙學、水力學等。再比如，你是一個大型公司的負責人，你的心性呈現了，完全可以做到「發而皆中節」，但如果你的員工在國外被非法扣押了，即使你再「發而皆中節」，都沒有辦法讓你的員工回來。因爲祇是你做到了「發而皆中節」，對方國家的領導人並不「發而皆中節」，祇要他做不到「發而皆中節」，你公司的員工就不會被釋放。你必須尋找一位頂尖的跨國律師，他要精通各種涉外法律，然後你纔會放心地委託他幫你打官司，他得想盡各種辦法，通過各種渠道以保證你這一方贏得官司。祇有官司打贏了，你公司的員工才能回來。這與你是否「發而皆中節」沒有關係。這是複雜的國際關係，涉及一系列的法律知識、經貿知識、政治智慧等各個方面，無論哪一個方面都牽涉極其專業的知識。這與個人能否做到「發而皆中節」關係不大，參照「發而皆中節」是可以的，但僅僅指望「發而皆中節」來解決所有問題是遠遠不夠的。如果祇要「發而皆中節」就能夠解決所有問題，我們就不需要那麼多的社會學知識了，僅僅依靠「發而皆中節」往外「發」就行了，還要法律、政治、外交等幹什麼呢？但事情沒那麼簡單。

生命科學在生命領域中使用是沒有任何問題的，但社會事務需要使用各種社會科學知識、社會辦法來解決，也就是說，各自領域的事就歸各自領域管，相互之間是不能混淆的。在個人層面，我就是我個人，我跟丈夫（妻子）、孩子、父母等家庭內部成員相處，或者跟朋友相處，在這些場合，「發而皆中節」非常管用，非常必要，永遠有效。但是再複雜一點兒，到了社會層面、國際層面的時候，「發而皆中節」就不好使了，就

需要相當多的國際法律知識、國際外交知識、國際政治知識等極爲專業的知識，才能應對這個層面的問題。那些法律條文、外交知識等都非常複雜，一旦學起來就是半輩子才能精通。如果僅僅是通過「發而皆中節」就能搞定，我們還需要去發展社會科學知識嗎？不需要了。但事實上是否需要？非常需要，對我們來說，社會科學裡的每一門學科都是極度重要的，都是須臾不可離的。

那麼上一條語錄，王陽明是沒有分清生命科學跟自然科學的關係；這一條語錄，王陽明是沒有分清生命科學跟社會科學的關係，又把這兩個混在一起了。

「『苟無是心，雖預先講得世上許多名物度數，與己原不相干，衹是裝綴，臨時自行不去。』」王陽明把社會科學理解成衹是一個裝飾和點綴，這是完全錯誤的！

「『亦不是將名物度數全然不理』」，他又轉回來說，我也不是全盤否定「名物度數」，其實你偶爾學一學也是可以的。

「『衹要「知所先後則近道」。』」此處「知所先後則近道」出自《大學》首章：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」這句話是爲了讓我們分清哪頭輕、哪頭重的。在傳統儒家，心性當然是最重要的，也即通過道德覺醒獲得生命覺醒是最重要的，其他的都是可有可無的，這是傳統儒家的價值觀。王陽明在這裡引用傳統儒家的價值觀以再次強調，我們要搞清哪些是本、哪些是末，哪些是重頭、哪些是輕頭。

又曰：「人要隨才成就，纔是其所能爲。如夔（kuí）之樂、稷（jì）之種，是他資性合下便如此。成就之者，亦衹是要他心體純乎天理，其運用處，皆從天理上發來，然後謂之才。到得純乎天理處，亦能『不器』，使夔、稷易藝而爲，當亦能之。」

「夔」：相傳夔是一個音樂大師，被舜任命爲國樂大師。「稷」：周人的祖先，堯舜時期主管農事的官，就是稷十分精通農業。他們二人，一個精通音樂，一個精通農事。「使夔、稷易藝而爲，當亦能之」：意思是讓他們調整一下職務，應當也可以做得很出色。

王陽明這段話想要表達什麼意思呢？當我們達到聖賢水平的時候，就無通無不通了，也就是老子所說的無爲而無不爲了。到那時，我們就「不器」了，就不會被各自的職能、職務所約束和限制了。如果他真正打開了心性，化除了自己的意識形態和不良習慣，哪怕他是一名音樂大師，你讓他去從事農業，他也能很快成爲一名農事大師；反之，如果他是一位農事大師，你讓他去從事音樂，他也能以極快的速度成爲一位音樂大師。這個觀點是沒錯的。

在佛家，釋迦牟尼也有非常類似的觀點。釋迦牟尼說，在一個大菩薩那裡，六根是可以互用的：眼睛可以當耳朵用，耳朵可以當鼻子用，鼻子可以當舌頭用，舌頭可以當身體用。如眼睛當耳朵用，就是視根當聽根用。當然，這不是一般人能做到的，衹有大菩薩和佛才能做到。

佛家的「六根互用」和這裡的「夔、稷易藝而爲」有點兒相似。「夔、稷易藝而爲，當亦能之」的這個「能之」就是互用，但前提必須是大賢、大聖才可以。對普通人來說，眼就是眼，耳就是耳，或者說，我會農事就是會農事，我就是不會音樂，哪怕你打死我，我都弄不了音樂。相反，我會音樂就是會音樂，哪怕你打死我，我也弄不了農事。這是指普通人。因爲普通人「器之」，就是普通人深陷在某種固定的意識模式、心理模式中，所以，他們衹能做他們擅長的事，而不能實現互通。等什麼時候到了大菩薩、大賢人階段，他們就可以實現互通了。

但是這種互通，與我們上文說的社會科學還不是一回事，這種互通仍然是生命科學領域的事，不是社會科學領域的事。社會科學領域和生命科學領域還是互通不了的。比如，你再怎麼互通，也不能使被扣押的員工回來，你還是得使用國際法律、國際商務、政治外交等手段，才有可能讓被扣押的員工順利歸來。所以，

王陽明沒有弄清楚他弟子問題的關鍵點，整天不離他的心體性體，只是在那裡自顧自地回答：衹要心體明了，什麼都明了。不是的！心體明瞭也衹是心體明了，並不能代表你的社會科學就明了，並不能代表你就能成爲一名法律專家、國際貿易談判專家，這是兩回事。夔、稷互能互藝，只是生命科學領域的事，不是生命科學外的事。

由此可見，我們古人對自然科學與社會科學是多麼的無知！哪怕偉大如王陽明者，被整個亞洲公認爲最後一個「三不朽」——立德、立功、立言的聖人，對自然科學和社會科學都如此無知。要知道王陽明那個時代，西方文藝復興運動正盛行於歐洲，哥倫布正在開闢新大陸、新航線，如火如荼的工業革命已經拉開序幕。而我們東方的聖人卻是三句不離心，三句不離性：你衹要心明，則天（指萬物之天和天空之天）就明；你衹要心明，則社會一切就明；你衹要做到「發而皆中節」，就能成爲法律專家、會計專家、摩天大樓的建築大師。這就是王陽明的觀點，這個觀點極其有害，可以說貽害無窮。

王陽明之後，一直到「五四」，幾百年間這些學子們都在聽王陽明的話，大家都努力在心性上做文章。大家都相信，衹要我們做好心性文章，領海、領土爭議就沒有了，別國就把侵佔的國土送回來了，而且承諾以後再也不覬覦（jì yú）或霸佔我們的國土了，此後，這些國家就安守本分了。爲什麼？因爲他們聽說我們的心性工夫做得很好，聽說我們致良知的工夫做得很好，然後在南海耀武揚威的其他國家的航空母艦自然就逃遁了。既然我們的致良知工夫做得這麼好，別國的航空母艦又怎麼敢來撒野呢？嚇破他們的狗膽！他們肯定夾著尾巴跑到太平洋，再也不敢回來了。爲什麼不敢回來？因爲他們用望遠鏡看到了中國的土地上有幾個致良知工夫做得很好的人，這就把他們嚇住了。

這樣的場景我們現在聽起來會覺得很荒唐。但是，王陽明言之鑿鑿，他就是這樣認爲的。以至於這個觀點影響到後來的國人，他們一直處於「天朝上國」的迷夢之中，閉關鎖國，拒絕瞭解外面世界的事物。這樣，我們中國不落後、不被挨打才怪！後來，在中國大地上就發生了鴉片戰爭、甲午戰爭、八國聯軍侵華戰爭，這一系列戰爭下來，終於把我們國人打醒了。我們猛然發覺，洋槍洋炮好像跟致良知工夫沒有任何關係，致良知工夫哪怕做得再好，帝國主義列強們照樣很無恥，他們照樣想來就來。而且致良知在列強的洋槍洋炮面前根本不管用，用致良知根本斗不過洋槍洋炮。那要用什麼東西才可以克住洋槍洋炮呢？洋槍洋炮。因此，有識之士提出了一個口號叫「師夷長技以制夷」。這句話的字面意思是學習蠻夷之人所擅長的技能以抵制他們，也就是學習西方先進的科學技術以抵禦外侮，具體到這裡，指衹有用洋槍洋炮才能克制洋槍洋炮。

在這個口號的影響下，清政府的一些有識之士意識到建設自己民族企業的重要性。從 19 世紀 60 年代開始，中國先後興辦了一批工廠，比如江南機器製造總局、金陵製造局、福州船政局、天津機器局等，用來製造槍支彈藥、船舶，以及鑄鐵、煉鋼。後來我們又陸續建立了一批民用企業，如紡織、燃料、造紙、印刷等企業。之前，我們中國人連一根火柴都造不了。當時的火柴不叫火柴，叫「洋火」。也不光是火柴被稱爲「洋」，那時候，我們生活中的很多東西都帶一個「洋」字，如洋蠟（蠟燭）、洋油（煤油）、洋灰（水泥）、洋鎬（gǎo，鐵鎬）、洋布（布疋）、洋釘（鐵釘）、洋鹼（食用小蘇打，俗稱「鹼面」）。爲什麼這些東西帶一個「洋」字呢？都是爲了「師夷長技以制夷」。我們先向西方學習他們的長處，等我們學好了，再以此來克治他們，這就是我們當時的思路。

爲什麼要「師夷長技以制夷」呢？因爲我們發現致良知不好使了，人家洋人根本就不在乎我們致良知工夫做得好不好。因爲片面強調致良知，我們一再錯過了好多歷史機遇。比如，明朝萬曆年間（1573—1620），西方傳教士利瑪竇[①]來華傳教，作爲傳教士，他或多或少地掌握了那個時代西方最先進的自然科學。雖然現在

① 利瑪竇（1552—1610），天主教耶穌會傳教士、科學家，大西洋（意大利）人。萬曆十年（1582）來中國。據《明實錄》載，萬曆二十九年（1601）三月，天津督稅御用監少監馬堂解進大西洋利瑪竇進貢土物並行李，所貢有天主、天主母圖等。另據《續文獻通考》載，所貢土物中尚有本國樂器琴，縱三尺，橫五尺，有金屬弦藏櫝中，各有柱端通於外，鼓其端而自應。又有自鳴鐘者，大鐘鳴時，小鐘鳴刻，蓋機器所爲。其在北京近十年，爲宮中曾

來看，那些都是落後的自然科學，但是在當時那就是最先進的自然科學，其中就包括天文學知識。經過很多波折，利瑪竇得以向萬曆皇帝呈上貢品。其中有自鳴報時鐘、西琴、《萬國圖誌》和天主教的經書、宗教物品等。但包括皇帝在內的一眾君臣們都認爲這些東西只不過是「奇技婬巧，君子不爲」也，意爲這些東西過於追求技巧，不是君子應該做的事。君子就應該做聖賢學問，也即心性之學。所以，我們就把這些東西封在庫中不管了，任由它朽壞。清朝也是這樣，康雍乾時期，西方也來了很多傳教士和外國使臣，這些使臣也送來了當時最好的科技，康雍乾都看不上這些東西，認爲這些東西對我天朝上國毫無價值，就把這些人打發了。所以，我們與西方的科技一再一再地擦肩而過。

這個擦肩而過與王陽明有著直接或間接的關係。再往上追究，與朱熹等人也有直接或間接的關係。因爲王陽明之後，幾乎所有的讀書人都會學習我們現在正在學習的《傳習錄》，衹要你是個讀書人都愛讀，甚至連很多和尚、道士一生都愛讀《傳習錄》。那儒生們就更不用說了，人手一本《傳習錄》，一直讀到「五四」爲止。讀過《傳習錄》的人，肯定對其中的語錄很熟悉，尤其是六十七條、六十八條，明確反對自然科學、社會科學，把自然科學、社會科學說的是如此不堪、毫無價值，這對後世的影響是非常大的，一直影響到「五四」。我們硬是被國外的堅船利炮打醒，也不是說整個中華民族都醒來了，衹是一部分國人醒了，但是那一部分醒來的人又起來試圖喚醒更多的人，就這樣，不斷地鬧革命，一直鬧到新中國建立爲止。

又曰：「如『素富貴行乎富貴，素患難行乎患難』，皆是『不器』。此惟養得心體正者能之。」

對於生命科學而言，這句話本身一點兒錯都沒有。但是，對於社會科學、自然科學來說，這個話不僅無用，而且有害。

【六九】

「與其爲數頃無源之塘水，不若爲數尺有源之井水，生意不窮。」時先生在塘邊坐，旁有井，故以之喻學雲。

此處的「生意」不是指我們平常開店做生意這個意思，開店做生意叫「買賣」，這裡指的是心性的生生不息之意，簡稱「生意」。由於心性生生不息，所以「不窮」，其實就是無窮之意。

「時先生在塘邊坐，旁有井，故以之喻學雲。」當時，陽明先生恰好在水塘邊坐著，旁邊另有一口井，所以，先生便以井水和塘水爲喻，來闡明學問。井水是活水，若是把井水抽完之後，很快井裡的水又滿了，爲什麼？因爲井水是從地下往外滲出來。而塘水是死水，一旦抽完，就再也沒有了。它不會隔一個晚上，第二天又滿了，但井水會，因爲井水有源頭，而塘水沒有源頭。王陽明說，我們做學問要做有源頭的活學問，不要做沒有源頭的死學問。

這正說中了現在的人的狀態，現在的學者做的就是沒有源頭的死學問，而古代的儒佛道，特別是儒家，做的都是有源頭的活學問。那麼活學問的源頭在哪裡呢？在於接通了良知，因爲良知裡含有無窮之妙理、無窮之智慧，接通了無窮之妙理、無窮之智慧，你的學問當然就有了源頭，它當然就用之不盡、用之不竭、生之無窮、生生不已。這個是事實。王陽明在這裡用塘和井做喻，非常淺顯易懂。

製造渾儀、天球、地球等儀器，並進《萬國全圖》，曾譯著《幾何原本》《勾股義》《泰西水法》等。明禮部尚書、文淵閣大學士徐光啟曾從利瑪竇學天文、曆算、火器等，盡得其術。萬曆三十八年（1610），利瑪竇在北京病死，皇帝特賜空閑地於西直門外迤南埋葬。今墓尚存。（參見萬依主編《故宮辭典》，文匯出版社 1996 年版，第 222 頁。）

但就是這麼淺顯易懂的道理，後人還是不遵守，導致我們這些講學問的人，講著講著就沒勁兒了。那講的再多再有道理，又有什麼用呢？講得再有道理，還是你講你的，大家又不遵守，把書一扔，該幹什麼照樣幹什麼：繼續做塘水一般的文章，而不是做井水一般的文章；繼續做塘水一般的人，而不是做井水一般的人。所以講了沒有用。這裡的每一句話都是對的，但是每一句話都懸在空中，沒有任何人把這些話放在自己的身心中實踐一番。所以說，王陽明五十七歲就死了，其實也挺好的，因爲他整天講學，弟子又不聽，後人也不聽，所以講那麼多做什麼呢。他早點去世反而可以早點歇息，不用那麼累了。

【七〇】

問：「世道日降，太古時氣象如何復見得？」

先生曰：「一日便是一元[①]。人平旦時起坐，未與物接，此心清明景象，便如在伏羲時游一般。」

問：「世道日降，太古時氣象如何復見得？」

「世道日降」：我們現在是一天不如一天。「太古」是指夏商周及之前的時代。「太古時氣象」指的是儒家營造出來的、虛假的太古時期的文化、政治之盛象。儒者認爲，太古時期是政治最清明、文化最鼎盛，總之一切都是最好的時代。

儒家倡導的是墮落論，認爲時代越往後越墮落。所以，每一位儒者都有一個復古夢，那就是希望經過他的努力，把他所處的時代再恢復到太古時期，也就是夏商周以及之前的時期。因爲那個時候是共產主義社會、大同世界，相當於佛家說的極樂世界。所有的儒者都有一個基本理念：過去太好了，現在太差了。《莊子・外物》載：「夫尊古而卑今，學者之流也。」[②]莊子這句話就是針對儒家而說的，後來它發展爲成語「厚古薄今」流傳了下來。所謂「厚古」，指凡是古代、古人的東西都是好的；所謂「薄今」，指凡是現在的都是不好的，一律都很差勁。可見，這個學者提的問題完全是按照儒家習氣來提的。他問陽明先生，我們現在一天不如一天，太古時代的那種美好的文化、政治之盛象怎樣才能再次見到呢？

先生曰：「一日便是一元。」

「先生曰：『一日便是一元。』」關於「一元」，原腳註解釋爲：「北宋著名的理學家邵雍有『元會運世』之說，1 元=12 會=360 運=4320 世=12966 年。一元之後又是一元。」此解釋說「4320 世=12966 年」有誤，實際上，1 世爲 30 年，故 4320 世爲 129600 年，非 12966 年。

我曾經花一段時間研究過邵雍。他的代表作叫《皇極經世》。而「1 元=12 會=360 運=4320 世=129600 年」就是這本書裡面的思想，這個思想是他研究先天易學所提出的。在《皇極經世》中，邵雍還說了很多稀奇古怪的話。所以有時候把邵雍歸爲儒家「北宋五子」之一，有時候又把他歸爲道家大師之一。其實邵雍是集儒家和道家爲一身，因爲他寫了很多關於道家的東西。邵雍是中國最典型的神秘學家，他是神秘學集大成者，你永遠無法判斷他的很多思想是對是錯，包括「1 元=12 會=360 運=4320 世=129600 年」，他是怎麼得出來的？不知道，他是用一種奇怪的邏輯推出來的。你很難說他那個奇怪的邏輯是對還是錯，因爲它沒有參照系。沒有參照系，你就無法判斷它的對錯，就衹能說它是邵雍的一家之言。

---

① 北宋著名的理學家邵雍有「元會運世」之說，1 元=12 會=360 運=4320 世=12966 年。一元之後又是一元。（原註）
——此注說「4320 世=12966 年」有誤，具體分析見正文。（編者注）
② 方勇譯註：《莊子》，中華書局 2010 年版，第 465 頁。

邵雍還把堪輿學、占卜學推到了極致，所以他是一個著名的算命大師，後世使用的「梅花易數（一種占卜法）」就是由他所創。他曾經花了很大的心血來研究易學，史載：

宋慶曆（1041—1048）中，康節邵先生隱處山林，冬不爐，夏不扇，蓋心在於《易》，忘乎其爲寒暑也，猶以爲未至。糊《易》於壁，心致而目玩焉，遂於《易》理，欲造《易》之數而未又征也。

一日午睡，有鼠走而前，以所枕瓦枕而投擊之，鼠走而枕破，覺中有字，取視之：「此枕賣與賢人康節，某年月日某時擊鼠枕破。」先生怪而詢之陶家，其陶枕者曰：「昔一人手執《周易》，憩（qì）坐舉枕，其書必此老也，今不至久矣，吾能識其家。」先生偕陶往訪焉。及門，則已不存矣，但遺書一冊，謂其家人曰：「某年某月某時，有一秀士至吾家，可以此書授之，能終吾身後事矣。」其家以書授先生。先生閱之，乃《易》之文，並有訣例。當推例演數，謂其人曰：「汝父存日，有白金置睡床西北窖中，可以營葬事。」其家如言，果得金。先生受書以歸，後觀梅以雀爭勝布算，知次晚有鄰人女折花墜傷其股，其卜蓋始於此。

後世相傳，遂名「觀梅數」雲。[①]

這段話概述了邵雍獲得「觀梅數」，即「梅花易數」的經過。「梅花易數」是一種獨特的占卜法。它的特點是占卜速度快，準確率不高，你剛問完事情，結論就出來了。假如你一邊跨進門，一邊說：「先生，給我起一卦吧！」算命先生說：「好，我知道了。你兒子丟失了，你是想知道什麼時候能找到他？」把來人嚇了一跳，說：「我還沒開口說事情呢，您怎麼就知道了？」算命先生說：「你剛剛才跨進門，問你話的時候，你是右腳先跨進來，而你身上穿的衣服是藍色的。跨右腳對應著離卦，藍色對應著震卦，而離卦和震卦兩卦相交，正好得出一個新卦——豐卦，卦辭是『勿憂，宜日中』。所以，根據信息顯示，不用擔心，你的兒子中午就能找到了。」來人說：「先生，不能不憂啊！您得告訴我，在哪個方向可以盡快找到他？」算命先生說：「出東南，見吉祥。你兒子肯定是去了東南，你出門後往東南方向走，中午前就能找到你兒子。」這就叫「梅花易數」。

在神秘的文化中，除了梅花易數，還有奇門遁甲。民間有句諺語：「學會奇門遁（甲），來人不用問。」意思是，來人往這裡一坐，正準備開口詢問，占卜先生就告訴他：「不用開口了，你的一切，我已經全部知道了。你坐在棗木凳子上，棗樹屬火，火在八卦中對應著離卦；而你坐著的時候，是身體側面的左胳膊對著我，左胳膊是坤卦；離卦和坤卦得出了八八六十四卦中的某一卦，那個卦打開後，上面有一句話，比如說叫『抬頭望天，天龍即現』。這就預示著你的好日子快來了，所以你不用說了，也不用問了，你回去吧。」對方說：「我還沒開口呢，你怎麼知道我的好日子就要來了？」這不奇怪，因爲老百姓說了：「學會奇門遁（甲），來人不用問！」大體意思如此。

奇門遁甲和梅花易數非常相似，儘管不是一個東西，但它們都有個共同的特點——起卦特快，這叫「不動不佔，一動即佔」。意思是，你衹要一運動，占卜的結果馬上就出來了，所以它的占卜速度非常快。但是它們說得比較籠統，衹能得出一個模糊、籠統的結論，再詳細一點兒就不可能了。梅花易數雖然是邵雍所創，但如果你跟很多從事風水、占卜的人說邵雍，未必有人知道，但一說起「康節先生」，才知道原來是同道中人。爲什麼？因爲康節先生那可是堪輿界、占卜界扛把子的人物，是祖師爺級的人物。

在「北宋五子」中，邵雍是身份最不純的一個人，另外四子都是純儒，即純粹的儒家大師。唯有邵雍，實在分不清他到底是歸屬在哪一家最合適。因爲他在儒、道兩家皆有造詣。在道家，他是堪輿學、占卜學祖師爺，是堪輿學、占卜學的集大成者。他把堪輿學、占卜學推到了無以復加的高度，可謂前無古人，後無來者，在他之後無人超過他。現在堪輿學、占卜學的這些人，全部是邵雍的徒子徒孫輩，沒有一個是能超出邵雍的。

話說回來，邵雍的代表作叫《皇極經世》。《皇極經世》給出了一個人類歷史興衰週期表，乍一聽，這個

① 〔宋〕邵雍著，李峰標點/註釋：《梅花易數》，海南出版社 2012 年版，第 1 頁。

口氣真大呀！這個週期有多長時間呢？說人類歷史十二萬九千六百年輪迴一次。所以你別急，還早著呢。這是道家的輪迴學說。佛家也講輪迴，但佛家的輪迴跟道家不一樣。邵雍給出了道家式的輪迴學說，那麼他是怎麼推算出來的呢？就是按照這個公式推算出來的：1 元=12 會=360 運=4320 世=129600 年。爲什麼一元等於十二會呢？他有一套很古怪的邏輯，這一套邏輯衹有他會，別人不會。所以這套邏輯到底有多少合理性？不知道。反正他就是用他那一套很古怪的邏輯推出來的。所以不要問一元爲什麼等於十二會，不是十三會？估計邵雍他自己都沒有明白爲什麼，其他人又怎麼能知道原因呢。你們不要覺得奇怪，很多作者都不知道自己在說什麼，所以不要以爲這是個笑話，這不是笑話。不僅中國是這樣，全世界都是這樣。他們自己寫了很多書，或者是提出了很多東西，就連他們自己也沒有完全弄明白其中的意思，這樣的作者多得很。所以我在這本書中多次談到朱熹自己也沒有弄明白朱熹學到底是什麼，這一點兒都不奇怪，反而在古今中外是很常見的。同樣，邵雍沒有搞清《皇極經世》裡面的很多觀點一點兒都不奇怪，但是他就把它寫出來了。這裡陽明先生就引用了邵雍這個「一元」的概念，說「一日便是一元」。

「人平旦時起坐，未與物接，此心清明景象，便如在伏羲時游一般。」

這句話說的就是孟子的「夜氣」狀態，就是清清明明的狀態。王陽明說，當我們剛剛醒來，處在清明的「夜氣」狀態時，就等於回到了伏羲時期，在那裡遊歷了一番。這是從個人意義上再現了伏羲時的太古盛世。怪不得很多人說我們中國人搞唯心主義，其實這句話就挺唯心主義的，沒有任何實際意義。如果早晨起來，心裡面清清明明，這就算回到伏羲盛世，那要是過兩天，心裡面又混混沌沌了呢？我們又回到哪裡去了呢？又回到當世了是吧？因爲當世就是世風日下的時代！

話又說回來，拿一個人的狀態比一個時代是沒有意義的，一個人的狀態好，你就回到了那個盛世，狀態不好，你就回到了其他什麼時代……用這樣的比喻要說明什麼呢？如果我在王陽明身邊，一定會追問：「陽明先生，您到底要表達什麼呢？從您這句話中，我沒聽出您要表達的意思是什麼，您是在讚美古代的盛世？還是針砭現在的衰世？還是表揚我們處在『夜氣』中？還是怎麼樣？總之，不知道您要表達什麼。」

「我們這個時代糟糕得很，怎樣才能把我們這個時代提陞到類似於太平盛世的時代？」這個弟子的問題是很清楚的，這是在問如何治世。王陽明完全可以從法律、道德、政治等很多方面發表他的意見的。比如，他可以說我們現在這個時代正處於君主制的晚期，以後會如何如何發展。當然王陽明不可能超越他的時代，他是不可能認識到他的時代正處在君主制的衰落期的，他是不可能知道後面歷史的發展的。但是，我們假設王陽明超越了他的時代，看清了時代的趨勢，然後對他的弟子們說：「我們現在是處在君主制晚期，因爲是晚期，所以它氣數將盡。《中庸》有言：『國家將亡，必有妖孽。』[①]現在，我們的國家將要滅亡了，才出現各種亂象。如果我們向三百多年[②]以後的馬克思（1818—1883）學習，尤其是學習他的歷史唯物主義政治觀，我們就知道要推翻封建君主制，建立人民共和國。差不多在 2020 年左右，我們就有可能重現太平盛世。」哪怕王陽明說這一類話也行，而不是講一些沒頭沒腦的話，說什麼早晨起來狀態好一點兒，我們就回到伏羲盛世。

這再次說明，王陽明不懂社會科學，具體一點兒講就是不懂歷史學（歷史學也是社會科學的重要組成部分）。也就是說，王陽明對經驗智慧，以及建立在經驗智慧上的自然科學與社會科學連最基本的理念和認知都沒有。這還是五百年左右的離我們很近的時代的聖人，竟然對自然科學、社會科學如此無知，這就給後世帶來了很多麻煩。

---

① 潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版，第 352 頁。

② 根據前文可知，《傳習錄》上卷是在西元 1518 年付梓流通，故王陽明這番話最遲也是在西元 1518 年說出的。西元 1845 年，馬克思、恩格斯在他們合著的《德意志意識形態》中最先系統地表述了唯物史觀的基本思想（但未直接提出唯物史觀概念）。故從西元 1518 年到西元 1845 年，前後相差三百二十七年。

【七一】

問：「心要逐物，如何則可？」

先生曰：「人君端拱清穆，六卿分職，天下乃治。心統五官，亦要如此。今眼要視時，心便逐在色上；耳要聽時，心便逐在聲上。如人君要選官時，便自去坐在吏部；要調軍時，便自去坐在兵部。如此，豈惟失卻君體，六卿亦皆不得其職。」

問：「心要逐物，如何則可？」

這個問題有點兒像佛家的弟子問禪師：「師父，弟子我往那裡一坐，心中總是會冒出很多雜念，怎麼辦？不坐還沒有雜念，坐了以後才發現自己竟然有那麼多的雜念。」

先生曰：「人君端拱清穆，六卿分職，天下乃治。心統五官，亦要如此。今眼要視時，心便逐在色上；耳要聽時，心便逐在聲上。如人君要選官時，便自去坐在吏部；要調軍時，便自去坐在兵部。如此，豈惟失卻君體，六卿亦皆不得其職。」

「先生曰：『人君端拱清穆，六卿分職，天下乃治。』」「人君」：國君。「端拱」：儒家專用術語，有內外兩層含義——外層含義指端正拱手，內層含義指心性清淨，無爲自然。此處是指內層含義。「六卿」：指中央政府各部長官，具體指吏、戶、禮、兵、刑、工六部尚書。此句的意思是：國君追求堯舜禹時代的垂拱而治（無爲之治），祇要各部長官恪盡職守，天下就得治了。

「『心統五官，亦要如此。今眼要視時，心便逐在色上；耳要聽時，心便逐在聲上。如人君要選官時，便自去坐在吏部；要調軍時，便自去坐在兵部。如此，豈惟失卻君體，六卿亦皆不得其職。』」王陽明這句話闡述得有些曲折，他想要表達的意思是：當雜念來時，任其隨意來去，祇需時刻保持著超越性、覺知性、無爲性，不要與雜念認同就可以了。王陽明沒有回答這個問題：初學者做不到時刻超越，怎麼辦？

對於工夫嫻熟的人來說，始終保持著超越性是很容易的；但是對於初學者而言，這是極其難以做到的，他很快就會被自己的雜念挾持、主宰，也就是說，他很快就把自己認同成了雜念，與雜念合二爲一。這由不得他，事實就是如此，無論他想不想都是這樣。很多時候，他都跟雜念合二爲一了很久，才猛然發覺：「我怎麼跟雜念狼狽爲奸了呢？我要保持超越。」他又從雜念中躍了出來，保持著一種超越性。但是他很快又會被雜念裹挾著，跟雜念混在一起，讓雜念當家做主了。

對於初學者而言，要想做到我與雜念分離，我高高在上，像太陽一般懸在空中照耀萬物，但又不跟萬物混同的狀態，是很難的。祇有那些長期做心性工夫，且工夫已然達到嫻熟的人才能做到。他不僅能夠懸在雜念之上，還能夠懸在五官之上，甚至能夠懸在生死之上，看著自己死去，但是他不參與其中。他像太陽一樣懸在空中，看著自己是怎麼一步一步走向死亡的，整個過程看得清清楚楚，就像我們看一個物品或者看待別人死一樣。實際上，他看的是自己的死。達到這種程度是需要做相當長時間的工夫的，初學者是達不到的。所以，王陽明講的這個辦法，估計只適合他自己。所謂「飽漢不知餓漢饑」，他自己很容易做到這些，但對於初學者來說，一開始根本做不到，想達到他這一步比登天都難，需要好多年的歷練才可以。

【七二】

「善念發而知之，而充之；惡念發而知之，而遏（è）之。知與充與遏者，志也，天聰明也。聖人祇有此，

學者當存此。」

其實，這是知行合一、省察克治的另一種表達。這無須解釋，只管省察克治就行了。

【七三】

澄曰：「好色、好利、好名等心固是私慾，如閑思雜慮，如何亦謂之私慾？」

先生曰：「畢竟從好色、好利、好名等根上起，自尋其根便見。如汝心中決知是無有做劫盜的思慮。何也？以汝元無是心也。汝若於貨、色、名、利等心，一切皆如不做劫盜之心一般都消滅了，光光祇是心之本體，看有甚閑思慮？此便是『寂然不動』，便是『未發之中』，便是『廓然大公』。自然『感而遂通』[①]，自然『發而中節』，自然『物來順應』[②]。」

陸澄問：「說好色、好利、好名等這些是私慾的表現，這些我都可以理解。但要說胡思亂想也是私慾的表現，這一點我想不通。請先生開解！」

「先生曰：『畢竟從好色、好利、好名等根上起，自尋其根便見。』」意思是，如果你仔細追根溯源，所有的閑思雜慮都能夠追溯到好色、好利、好名上來。所以，沒有一個「思」是閑的，沒有一個「慮」是雜的，都是從人最基本的生物性慾望上發出來的。接著王陽明又做了更詳細的開示。

「『如汝心中決知是無有做劫盜的思慮。何也？以汝元無是心也。汝若於貨、色、名、利等心，一切皆如不做劫盜之心一般都消滅了，光光祇是心之本體，看有甚閑思慮？此便是「寂然不動」，便是「未發之中」，便是「廓然大公」。自然「感而遂通」，自然「發而中節」，自然「物來順應」。』」

關於「感而遂通」，原腳註解釋爲：「《易經・系辭上》：『寂然不動，感而遂通天下之故也。』」這句話是《周易》中的名句。「寂然不動，感而遂通天下之故也」簡稱「寂感」。「寂然不動」是體也，是如如不動也；「感而遂通天下」，是用也。那麼，是誰在「寂然不動」？是良知。又是誰在「感而遂通天下」？也是良知。所以，這句話講的是同一個良知：前一個分句描寫的是作爲本體的良知，後一個分句描寫的是作爲運用的良知。但是「體用一元」，也即體和用是分不開的，用是體之用，體是用之體，體與用之間祇是表述上的分開，事實上它們是分不開的，是一個東西，是一回事。良知發用之前，是「寂然不動」的，就是如如不動的；一旦發用，就「感而遂通天下」。「感而遂通天下」（簡稱「感通」）相當於佛家所說的五種智慧——法界體性智、大圓鏡智、妙觀察智、平等性智、成所作智之總和，換句話說，佛家五智都包含在「感通」內。但儒家不像佛家那樣將般若智細分爲五智，儒家只有一種智——德性之智，即良知。細分有細分的好處，不細分有不細分的優點。

比如說，細分的話，可以更好更深入地瞭解良知（亦即心性、德性、般若智）的各種內涵和特性；不細分的話，可以避免執著於其中，避免人爲的構思和設想。

關於「物來順應」，原腳註解釋爲：「程顥《答橫渠先生定性書》：『故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。』」「物來而順應」是「發而皆中節」的另一種表達。因爲「廓然而大公」，所以「物來而順應」。「廓然而大公」是聖人的境界。「廓然」：指「其大無外，其小無內」、放鬆自然、從心所欲的狀態。「大公」：可理解成無我。因爲「無我」所以「大公」，因爲「大公」所以「無我」。故「廓然而大公」可理解成「廓然而無我」的茫茫蕩蕩、涵天徹地的狀態，也就是與萬物同體、天人合一的聖人的大化流行狀態。用佛家的話說，

① 《易經・系辭上》：「寂然不動，感而遂通天下之故也。」（原註）
② 程顥《答橫渠先生定性書》：「故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」（原註）

就是佛的狀態，或者叫涅槃的狀態；用基督教的話說，就是上帝的狀態，即時時刻刻處於上帝境界的狀態。所以，上帝的狀態，就是「廓然而大公」的狀態，也即上文說的「寂然不動」的狀態；「物來而順應」則爲上文所說的「感而遂通天下」的狀態。

「寂然不動，感而遂通天下」「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」「廓然而大公，物來而順應」這三句話，都是儒家的名言，表達的意思完全相同：指良知在發用之前，是「寂然不動」也即如如不動的，是「未發之中」的，是「廓然而大公」的；良知發出功用的時候，則是「感而遂通天下」的，是「發而皆中節」的，是「物來而順應」的。

王陽明此段回答的是如何才能消除自己的私心雜念。他所表達的意思是，用盡一切辦法彰顯我們的良知、心性，待心性、良知彰顯出來並當家做主以後，我們的私心雜念就會被良知所同化、所融化而消失，從此以後，再生出來的一切念頭都是正念，而不是雜念、邪念。

需要說明的是，儒家只講正念和邪念，從來不講無念。儒家認爲，無念等同於死物，而人是活的，不可能無念，衹能說你的念是善念還是惡念，是正念還是邪念。正念、善念是智，邪念、惡念是愚。善念是正念，惡念是邪念，它只做這樣的劃分。儒家從來不要求我們做到無念，人不可能達到無念，衹有死人才能無念。衹要活著，你就一定有念，即你的心就有活動。衹是從自我中發出來的念頭就是邪念，從獸性中發出來的念頭就是惡念，從人性和德性中發出來的念頭就是善念。總之，儒家只分善惡或曰正邪，不分有無。

【七四】

問「志至氣次」[①]。

先生曰：「志之所至，氣亦至焉之謂，非極至、次二之謂。『持其志』，則養氣在其中；『無暴其氣』，則亦持其志矣。孟子救告子[②]之偏，故如此夾持說。」

問「志至氣次」。

關於「志至氣次」，原腳註解釋爲：

《孟子・公孫丑上》：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」表達意志的主導作用。

這句話比較拗口，我們翻譯一下。「志」：指志在聖賢、志在良知、志在德性。「氣」：意爲情緒，此處也包括一切生物性的需求和念頭。用「志」來統帥「氣」，就是用德性、聖賢教導來統帥我們的身心和情緒。用現在的話說，就是把世界觀、人生觀、價值觀這三觀牢牢地紮根於人性和德性，尤其是德性之上，從而規範、約束、轉化、提陞獸性和自我。這就是孟子所說的「志」和「氣」的關係。

先生曰：「志之所至，氣亦至焉之謂，非極至、次二之謂。」

陽明先生說，從我們立志把我們的三觀建立在聖賢教導之上的那一刻起，我們的喜怒哀樂等情緒、自我等也同步被聖賢的三觀所同化，不是說志在聖賢和情緒、自我被同化是先後的兩件事。

「『持其志』，則養氣在其中；『無暴其氣』，則亦持其志矣。孟子救告子之偏，故如此夾持說。」

---

① 《孟子・公孫丑上》：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」表達意志的主導作用。（原註）
② 告子：名不害，與孟子同時代，提出「食色，性也」「生之謂性」等觀點，與孟子性善之論多有悖。（原註）

「持其志」：守住良知、德性。「無暴其氣」：指不要任由自己的情緒、自我和獸性氾濫。接著王陽明就引出一個重要的人物——告子。原腳註解釋爲：「告子：名不害，與孟子同時代，提出『食色，性也』『生之謂性』等觀點，與孟子性善之論多有悖。」

我們經常提到，儒家說「食色，性也」，或孔孟說「食色，性也」，這個說法大錯特錯！因爲孔孟從來沒有說過「食色，性也」。那這個說法是怎麼傳播開來的呢？孟子和告子兩人有過一個辯論，這個辯論的對話過程被收錄在了《孟子》一書裡。我們在讀《孟子》這本書的時候就讀到了孟子跟告子的這一段辯論，裡面就有「食色，性也」這句話。現將他們的辯論摘引如下：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」

孟子曰：「何以謂仁內義外也？」

曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」

曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」

曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也，故謂之外也。」

曰：「耆（通「嗜」，shì）秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」[①]

告子曰：「生之謂性。」

孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」

曰：「然。」

「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白猶白玉之白與？」

曰：「然。」

「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」[②]

從他們兩人辯論的過程可以看出，「食色，性也」這句話是告子說的，並不是孔孟說的。孔孟從來沒有說過，他們不僅沒有說過，而且孟子火力全開，對這句話給予了激烈的批評和極大的否定。但是後人就斷章取義，說《孟子》這本書裡說「食色，性也」，所以，孟子就背了幾千年的黑鍋。實際上，這句話衹是孟子引用了告子的，並不是孟子講的。

告子是誰？無從得知，他本人也沒有留下著作，衹是《孟子》引用了他的幾句話，我們纔知道這個世界上有個人叫告子，以及他所說的那幾句話。告子的話沒有一句是直接流傳下來的，我們衹有通過孟子的書，才間接地知道了告子和他的基本主張。總的來說，他有兩大主張。

第一，「食色，性也」。「食」即飲食，「色」指男女，合而言之曰「飲食男女」，意思是食慾與性慾。告子認爲，食慾和性慾是人的天性和本性。這個觀點孟子當然不同意。其實，「食色，性也」中的「性」，是指生物性（獸性）。「生物」的含義比較廣泛，此處主要是指包括人在內的所有動物。所有動物都有一個基本需求——性活動，以繁衍後代。另外一個基本需求是吃，所有的動物從出生之日起，一生都在不斷地吃，一直吃到死爲止。動物就是在吃的過程中完成性活動，而延續後代。比如老鼠，一年繁殖個七八次，每次繁衍後就四處尋找食物吃，吃飽之後就是交合，交合之後又繁殖，如此反覆。這樣看起來，食和色不就是它的本性嗎？其實，不僅老鼠如此，很多動物都是這樣。人也不例外，因爲人就是從動物中進化而來，進化過程中殘

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 255—256 頁。
② 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 254—255 頁。

留了一些動物的基本特徵，其中就包括食慾和性慾。所以告子才說，這是人與生俱來的天性。孟子是堅決反對此觀點。下面再分析孟子爲什麼反對。

第二，「生之謂性」。這與第一個主張實質上是一回事。在告子看來，「性」就是本性。那什麼是人的本性呢？告子認爲，人生下來是什麼樣，那個「什麼樣」就是人的本性。按照他的邏輯，人一生下來就會吃喝，到了一定年齡，就會有性需求，這兩個其實就是「食色」。因爲這兩個是與生俱來的，都不用後天學習，所以，它們都是人的本性。而後天學會的不叫本性，也不叫天性，而是叫技能。這是告子的觀點。

通過這兩個主張，我們就可以得出結論，告子是典型的生物性（獸性）論者，他的人性觀是不折不扣的獸性觀，他不承認人有人性和德性，只承認人有獸性。這跟西方人很像，西方人也不承認人有人性、德性，只承認人有生物性（獸性），西方的主流文化將人看成高級生物，所以西方文化的人性觀是很低級的。他們的人性觀就是獸性觀，他們不承認人性，或者說他們認爲人性就是獸性，除了獸性再也沒有其他了。這跟兩千五百年前的告子是一樣的。從這個角度而言，告子是西方文化的鼻祖。所以，假若西方文化要想找它的人性觀源頭，可以追溯到中國的告子那裡去。

我們可以杜譔一篇關於「西方文化中國源頭說」的文章，名字就叫《告子西行論》。怎麼杜譔法呢？我們就說，其實當初西出函谷關的是兩個人，其中一個人是老子，另外一個人就是告子。告子騎著青牛，一直往西，走著走著，最後走到了希臘。到了希臘以後，告子收了幾個弟子，大弟子就叫蘇格拉底。後來告子把自己的學說主張「生之謂性」和「食色，性也」傳給了包括蘇格拉底在內的眾弟子，這些弟子們將告子的教導奉若神明，代代相傳，一直傳到現在。如果你善於杜譔，這篇文章就可以編得很好，反正告子在歷史上沒有任何記載，可操作的空間很大，完全靠你的想像來彌補。

事實就是這樣，西方文化源於蘇格拉底，秉持的就是告子的獸性觀。但我們中國人是否定告子的。告子的這個觀點叫「性惡論」。告子是古代，尤其是先秦時期「性惡論」的典型代表，而孟子是「性善論」的典型代表。既然孟子是「性善論」的捍衛者，他當然要反對告子的「性惡論」。

那麼，孟子的性善論是怎麼立論的呢？「四端之心」。孟子認爲，每個人天生就有惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心，這四個心合在一起就叫「四端之心」，簡稱「四心」。「四心」是孟子「性善論」的有力辯護，它明確反對告子的「性惡論」。這就是中國文化史上最著名的性善、性惡之爭。從孟子那個時代開始，一直爭論到現在。到我們這裡，終於打開了這個死結，我們公開地說，孟子的「性善論」極其正確，告子的「性惡論」同樣十分正確。爲什麼？因爲告子的「性惡論」，指的是生物性。但人除了生物性之外，還有人性、德性，尤其是德性，它是純善無惡的。孟子乃至整個儒家都堅持德性觀念，而德性是純善無惡的，所以，孔孟之後，儒家全部主張「性善論」。

我們中國之所以出現性之善惡的爭論，是因爲人們沒有搞明白人有三性——德性、人性、獸性（生物性），最高的是德性，處在中間的是人性，最低的是獸性。「獸性」是儒家的叫法，我們現在稱之爲「生物性」。這三性都是與生俱來的。我們認同哪個性，久而久之，我們就是哪個層次的人。如果我們認同人性，久而久之，我們就是人性層次的人，我們的三觀、所有的言談舉止都是建立在人性上，我們就是一個徹徹底底的人性化的人。如果我們是「德性論」的堅持者，我們的三觀、所有的言談舉止都是建立在德性之上，這樣久而久之，我們就是一個德性化的人。反之，如果我們像告子這樣堅持「獸性論」，我們把三觀、一切言談舉止都建立在獸性之上，這樣久而久之，我們就是一個獸性化的人。這就是現代西方人的做法。由於不相信人有人性、德性，只相信人有獸性（生物性），所以，現代西方人把他們的三觀、言談舉止，乃至一切文明文化、思維觀念全部建立在獸性（生物性）之上。因此在他們看來，人與人之間的關係、人與社會的關係以及國與國之間的關係，必須遵循弱肉強食、適者生存的叢林法則。而且他們還從哲學的高度美化叢林法則，試圖建立一套「社

會達爾文主義思潮」的思想體系或曰哲學體系。其中最爲典型的代表人物就是叔本華和尼采，尤其是尼采，他是社會達爾文主義思想的積極倡導者和建立者。其他的哲學家也或多或少地參與這個哲學體系的建立，但叔本華和尼采二人最具代表性。諸如尼采這樣的哲學家都有一個共性，十分善於演說、善於狡辯、善於遣詞造句。如果你沒有極強的分辨能力，很容易被他們的種種強詞奪理所說服，而成爲他們的追隨者，跟著他們一起走。

其實這幾十年來，我們中國的尼采追隨者還真不少，很多人開口閉口都是尼采（1844—1900）。除了尼采，還有海德格爾（1889—1976）、薩特（1905—1980）。海德格爾是存在主義的創始人之一，他的哲學是典型的納粹主義思想，他與希特勒（1889—1945）同時代，是希特勒的極狂熱的一個擁護者[①]。他們爲什麼擁護希特勒？因爲他們自己的哲學觀念和希特勒的政治觀念非常脗合，他們堅持弱肉強食、優勝劣汰的叢林法則。也就是說，西方已經有了一套極其詭辯、極其古怪的邏輯思想體系、哲學體系，在爲他們的弱肉強食而辯護，所以你現在要是跟他們辯論，肯定辯不過他們，爲什麼？他們已經有一套由好多頂級哲學家建立起來的哲學體系，它的作用就是替獸性辯護。但是，他們不是像我們這樣直接說出來，而是用非常詭異的一套邏輯體系以及事例，來證明弱肉強食的社會達爾文主義是天經地義的，是十分正確的。他們的理論能夠站得住腳的原因是獸性的確是與生俱來的，我們身上仍然殘留著強大的獸性成分。他們不是憑空亂說的。但是他們忘記了一點，我們除了有獸性之外，還有人性。這一點，西方文化看不見，這就是西方文化的片面性，只看見這一面，沒看見那一面。至於更高的德性這一面，它就更看不見了。因此，西方的文化十分低級，是建立在獸性之上的文化，西方的哲學同樣十分低級。

我不知道中國人最近幾十年來那麼狂熱地追隨尼采、海德格爾、薩特，到底在追隨什麼？實際上，我們是在追隨獸性，在給獸性穿衣打扮，讓獸性合法化、合理化，讓獸性能夠暢行無阻於天下。我們在做這麼一件事情。但這個事情早在兩千四五百年前就被孟子發現了。孟子是一位天才的思想家，也是一位偉大的聖人。他就從眾多的人和事間找了一個典型，這個典型就是告子，然後把自己和告子的對話收錄進來，以告訴國人和後世子孫，也就是告訴我們：人除了有獸性之外，還有更加可貴的人性和德性。同時，孟子也亮明觀念，我們要遠離獸性、昇華人性、追隨德性，德性纔是我們永久的家園。這個觀念十分重要！它不僅對中國文化十分重要，對全人類都是莫大的探照燈、莫大的啟示。但是這麼多年來，我們沒有好好地理解、吃透《孟子》的這一段對話，甚至我們當代的讀書人都不知道孟子跟告子還有這一番到底是性善還是性惡的曠世之辯論。性善、性惡不是簡單的一個文字遊戲，不是思想家們之間簡單的口舌之爭。它涉及每一個具體的人，這一生何去何從的問題，這一生依何道路而行的問題，這太重要了！它關係到我們這一輩子率哪個性而爲的問題。我們要率哪個性？我們要追隨哪個性，遠離哪個性？這是每個人每一分每一秒都必須正面面對的問題，不能迴避，不能含糊。

但很可惜，自「五四」之後，我們整個國人的價值觀發生了根本性顛覆。在「五四」之前，全中國的人都是順著《孟子》、順著儒家，去追求德性，成就聖賢，通過道德實踐獲得道德覺醒，通過道德覺醒獲得生命覺醒。最後，我們這一滴水融進心性的海洋而獲得生命的究竟解脫與徹底圓滿。但是「五四」之後，我們國家全盤西化，也把我們「率性而爲」的「性」給偷了梁換了柱。我們現在還是「率性而爲」，只不過我們現在率的不再是德性，而是獸性，所有人都順著獸性勇往而直前，再難以回頭。人一定是「率性而爲」的，衹是看你率的是哪個性。我們現在就是跟著西方跑，把告子的性率了一輩子。現在打開各種媒體（電視機、網絡、報紙等），打開微信朋友圈，你就發現那些人講的所有的話，其背後的潛台詞都是率獸性而爲，都在有意無意地爲獸性張目，也即爲獸性暢行天下而掃除一切障礙，都在幹這個事。

---

① 1933 年初，德國出現了納粹的法西斯專政。同年海德格爾擔任弗萊堡大學校長，並帶領九百六十個教授公開宣誓支持希特勒的國家社會主義政權，宣揚德國人「做主人的意志」，爲德國法西斯稱霸世界製造輿論。（參見常健、李國山：《歐美哲學通史》，南開大學出版社 2003 年版，第 244 頁。）

我們過去正好完全相反，過去是所有人的力量全部用在掃除、廓清德性的障礙上，讓德性暢行天下，貫穿我們的身心內外，讓我們一切順德性而爲。

一個率獸性，一個率德性，同樣是「率性而爲」，但是兩者差異太大了，彼此有著雲泥之別。我們現在這個社會是每況愈下，古人的文明是蒸蒸日上。爲什麼我們現在這個社會是每況愈下的？爲什麼出現道德崩潰、倫理崩潰、理想崩潰？我們處處率獸性而爲，它們不崩潰才怪呢！對於野獸（獸性）來說，它是沒有理想也不需要理想的，衹有人（人性和德性）才需要理想。前幾年不是在網上流行一句話嗎——「甭給我談理想，戒了!」爲什麼戒了？因爲野獸不需要理想，它衹要有食色就足夠了，食色就是它一生的追求，它不需要別的理想。表面上看來，這像是一個調侃式的笑話，但這背後不知包含著多少的血和淚，它的背後是乾坤倒轉呀，是整個社會的價值觀都被顛覆了！我們現在再把它糾正回來，還要再重拾良知、德性，重新給人生定位、給身心定義、給人定義。到底什麼是人？到底什麼是人生？到底什麼是人一生該追求的終極理想和終極目標？人爲什麼要活著？人的價值和意義到底在哪裡？這些問題必須搞清楚，不能有半點兒含糊。

以上就是對「生之謂性」「食色性也」的解讀。

【七五】

問：「先儒曰：『聖人之道，必降而自卑；賢人之言，則引而自高。』[①]如何？」

先生曰：「不然，如此卻乃僞也。聖人如天。無往而非天：三光之上，天也；九地之下，亦天也。天何嘗有降而自卑？此所謂大而化之也。賢人如山嶽，守其高而已。然百仞者不能引而爲千仞，千仞者不能引而爲萬仞。是賢人未嘗引而自高也，引而自高則僞矣。」

「三光」：古稱日、月、星爲天之三光，「三光之上」指日、月、星之上。「九地」：指九泉，我們經常說祭奠九泉之下去世的親人，所以九泉等於地下，地下等於九泉，九泉之下就是地之下。此段陸澄拿朱熹一個觀點請教王陽明，而王陽明否定了此觀點。實際上，朱熹這個觀點出自程頤，原腳註解釋如下：

朱熹在《論語集註》中引用程頤的話：「聖人之道，必降而自卑，不如此則人不親；賢人之言，則引而自高，不如此則道不尊。」王陽明不同意這種說法。

據《二程集》載，程頤完整的話是這樣說的：「孔子曰：『二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾。』無知之謂也。聖人之教人，俯就之若此，猶恐眾人以爲高遠而不親也。聖人之言，必降而自卑，不如此則人不親。賢人之言，必引而自高，不如此則道不尊。觀孔子、孟子則可見矣。」[②]實際上，程頤說的完全正確，沒有任何問題。王陽明不同意程頤的觀點，而我不同意王陽明的觀點，我完全支持程頤的觀點，我認爲程頤這句話沒有任何問題，完全正確。下面我們就來闡述這句話的含義。

「聖人之道，必降而自卑」的意思是，聖人不要整天讓自己顯得一副不食人間煙火的樣子，而是要混同於人群中。這種不顯山不露水的混同於普通人當中的做法，道家稱之爲「和光同塵」。那麼聖人「和光同塵」是爲了什麼呢？爲了不被大眾看成異類。聖人和老百姓打成一片，會給人一種親切感。孔子就是這麼做的。孔子走在馬路上，要是別人不仔細端詳，是看不出他的異樣的；衹有用心仔細端詳，越端詳才越發覺得孔子與眾不同。但粗略地看過去，孔子就是一位素衣粗布的普通百姓。這樣一來，老百姓和孔子說話就沒有隔離感，感到很親切。這就是聖人的「親民」，但這裡的「親民」不是《大學》裡所說的「明明德」「親民」「止

① 朱熹在《論語集註》中引用程頤的話：「聖人之道，必降而自卑，不如此則人不親；賢人之言，則引而自高，不如此則道不尊。」王陽明不同意這種說法。（原註）

② 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，中華書局 1981 年版，第 369 頁。

於至善」的「親民」。《大學》裡「親民」的含義主要指發自內心地做對他人有益之事，如無我地成就他人、至誠地關愛別人、主動擔當起時代和社會的各種責任與義務等等。這個「親民」指聖人走進老百姓中，和老百姓打成一片，從不認爲「我是聖人，我就高你一等」。

所有的聖人都不把自己當聖人，反過來說，不把自己當聖人的人纔是真的聖人，孔子就是如此。孔子從來不把自己當聖人，他肯定不會說：「詼，別靠近我!」「爲什麼不能靠近你？」「因爲你不配，我是聖人，你是凡人，你怎麼能靠近我呢？你不配，滾遠點。」如果這樣，那就不是孔子了。孔子是什麼樣的人呢？「有教無類」，哪怕一個乞丐、一個奴隸、一個僕人，他都將其當成人來看待。而且孔子的親民是沒有任何階級、沒有任何身份之分的，他不管你是否當官，也不分什麼老少美丑男女。前文提到，就連聲名狼藉的南子（衛靈公夫人）想見他，他都沒有拒絕。在他人看來，南子是個蕩婦，但這衹是他人的觀點。在孔子的心目中，無論你南子的口碑有多麼差勁，你就是一個人，我是來見人的，而不是來見一個婬蕩的女人的。所以，孔子內心是非常清楚的：有個人想見我，那就去見吧。「子見南子」就是這麼一回事。但是孔子的弟子子路對他去見南子這一行爲就不理解，特別不高興，因爲子路認爲孔子見的是個蕩婦，但孔子不這麼認爲。在孔子的眼中，所有的人都是人，人與人之間一律平等，沒有差別，這不就是「親民」嗎？

程頤說的「聖人之道，必降而自卑」就是這個意思。聖人不降下來不行，因爲聖人的氣場太大、氣象太高，他要想盡一切辦法，把他的氣場、氣象隱藏起來，裝扮成一個普通人。不然，聖人把他的氣象如其所是地顯露出來，那真的會嚇破普通人的膽。聖人的氣像是極其威嚴、神聖的，神聖到凡夫在聖人面前簡直感覺到自己連一條狗都不如。爲了不讓凡夫太過自卑而自暴自棄，聖人就把自己的聖賢氣象收斂起來。衹有在他的弟子面前，他纔不需要刻意收斂，而自然呈現聖人氣象。弟子們就能看到這種氣象，就如顏回感嘆的那樣，夫子的氣像是「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後」(《論語・子罕》)。由於弟子們已經有了一些造詣和水平，就沒有被聖賢的氣象嚇倒。但如果是一個心智脆弱的普通人，尤其是奴隸、下層人，又沒有什麼思想準備，突然看到孔子如巍巍泰山般地壓過來，真的能被嚇得半死，因爲他沒有想到這天地之間竟還有這樣的人。

佛陀也是如此，他要是到普通人群中去，就會把三十二相刻意收斂起來。在別人看來，佛陀就像一位普通的比丘，這就叫「佛在僧數」。所謂「佛在僧數」，是指佛混同於僧人中，旁人是看不出來的。猛一看過去，佛陀還不如他弟子的法相莊嚴，也可以說，弟子的法相都比佛陀更莊嚴，但那是佛陀刻意收斂的緣故。當佛陀要講法的時候，他就往那裡一坐，恢復他的三十二相、八十隨形好，大放光明，頭上的光、身上的光，一層一層地顯現出來，上達天庭，下達地極，縱橫萬里，看不到邊。在強大的氣場籠罩之下，佛陀不怒而威：「現在開始講法!」但佛陀的弟子就能受得住這樣強大的氣場。因爲他們多少有點兒道行和造詣了，用現在的話說，就是他們是見過世面的人，不會被佛的七重光芒乃至九重光芒所驚嚇。佛陀頭上以及身上環繞的光都是真的，都是肉眼可以看見的。據經典記載，佛在大放光明要講法之前，尤其是講授重要經典之前，大地都會震動，而且還不止一種震動，而是六種震動[①]。有點兒類似於我們的鬧鐘有六種鬧法，這個震動也有六種震法——「咚咚咚——，咚咚咚——，咚咚咚——」是一種，「咚咚——咚，咚咚——咚，咚咚——咚」又是一種，「咚——咚咚，咚——咚咚，咚——咚咚」又是一種，總之共有六種震動，可謂震天動地。震動之下，佛陀的威嚴就彰顯出來了。這種狀態，如果沒有思想準備的普通人見到，估計會嚇得半死。因此，佛陀出門的時候，就混同在僧團中，旁人是看不出來他是佛陀的，一眼望去，好像都差不多，那是佛陀有意隱藏了。

所有的聖人，在心智低劣的普通人面前都要收斂。不然，聖人和俗人的落差感太大，會把俗人嚇住，變得哆哆嗦嗦的，這樣彼此就不親近了。爲了雙方能夠暢所欲言，沒有顧慮，孔子走在馬路上時，就會主動地

① 《妙法蓮華經》：「爾時世尊，四眾圍繞，供養恭敬，尊重讚歎，爲諸菩薩說大乘經，名無量義，教菩薩法，佛所護念。佛說是經已，結跏趺坐，入於無量義處三昧，身心不動。是時，天雨曼陀羅華、摩訶曼陀羅華、曼殊沙華、摩訶曼殊沙華，而散佛上，及諸大眾，普佛世界，六種震動。」

把他那巍巍如泰山般的聖人氣象收斂起來，讓自己看起來像一位穿著粗布衣裳的老農，混跡於普通人當中。這可不就是「聖人之道，必降而自卑」嗎？就是他主動地把自己降到卑位，或曰普通的位置。聖人這麼做，沒有什麼錯呀，這有什麼錯呢？「聖人之道，必降而自卑。不如此，則人不親」，這話說得多麼直白、多好理解！

「賢人之言，則引而自高，不如此，則道不尊」，這也沒有問題！賢人很強調一些必要的排場、必要的身份、必要的環境。衹有這樣，對方纔能尊重賢人所傳出來的道。反過來說，賢人爲了讓大家尊師重道，所以就講究一些排場、講究一些威嚴、講究一些師道尊嚴。他是爲了讓所有人都能尊師重道才這麼做的。不然，如果一個賢人嘻嘻哈哈、吊兒郎當的，那麼道就不尊了，也不貴了。所以賢人這麼做也是用心良苦，沒有錯。

王陽明爲什麼不同意呢？我們看看他的理由是什麼。「不然，如此卻乃僞也。聖人如天。無往而非天：三光之上，天也；九地之下，亦天也。天何嘗有降而自卑？此所謂大而化之也。」王陽明認爲，如果這樣做就是作假了；聖人像天一般，沒有什麼不是天。王陽明的理解有點兒偏。的確，聖人像天一般，因爲聖人彰顯了心性，心性「其大無外，其小無內」。但是他沒有搞清問題的關鍵點在哪裡。此處討論的是，當聖人來到人群中以後的做法，而不是聖人自己的境界。王陽明卻是在描述聖人自己的境界，而程頤表達的是聖人親民的那一面。王陽明說的是聖人之體，程頤說的是聖人之用。那麼，王陽明說聖人之體「何嘗有降而自卑？此所謂大而化之也」，這樣說沒有問題，是正確的。

王陽明接著說：「賢人如山嶽，守其高而已。然百仞者不能引而爲千仞，千仞者不能引而爲萬仞。是賢人未嘗引而自高也，引而自高則僞矣。」意思是，賢人如同山嶽，固守其高度而已。但百仞的山不能把自己抬高到千仞，千仞的山不能把自己抬高到萬仞。賢人沒有刻意拔高自己，如果賢人刻意拔高自己，那就是虛僞造作。

王陽明的意思是賢人拔高自己是錯誤的。問題是賢人拔高了自己沒有？賢人什麼時候說過，我要把百仞的高度提高到千仞的高度，把千仞的高度提陞到萬仞的高度了？人家程頤也沒有說這些賢人刻意拔高自己，他們衹是強調尊師重道的重要性。或者說，程頤有沒有認爲賢人拔高了自己？程頤說「賢人之言，則引而自高，不如此則道不尊」，他的話沒有流露出半點兒這些賢人刻意拔高自己的意思。既然都沒有，這就叫誣陷栽贓。恰恰是人家沒有罪，先給人家安一個罪，再批評人家所謂的罪。問題是這個罪名是你給人家貼上的！先給人家栽贓，再來批判人家，這樣做就沒有意思了。這就有點兒類似於「文革」的做法了。「文革」的時候，他們那些人的做法就是如此。假若某個人沒有罪名，那好辦，先給他安個罪名，然後再把他拉到千人大會上進行批鬥。那些人批判的是罪名，而且他們批判的那些罪名都沒有批判錯，但問題是人家根本沒有犯這個罪。這是兩個不同的概念。

至於王陽明說的這種人，的確是要批評的。如果你衹有三斤，卻說自己有八斤，你沒有那個斤兩，卻刻意抬高自己，這當然是錯的。也就是說，你明明衹有三分能力，卻說自己有十分能力，當然要受批評。爲什麼？因爲你這個人虛僞。但問題是，賢人從來就沒有做過「明明自己有三分本事，卻硬是把自己拔高成十分本事」的事。所以王陽明的批評都是自己的臆測，都是廢話，毫無意義。

【七六】

問：「伊川謂『不當於喜怒哀樂未發之前求中』[①]，延平[②]卻教學者看未發之前氣象，何如？」

先生曰：「皆是也。伊川恐人於未發前討個中，把中做一物看，如吾向所謂認氣定時做中，故令只於涵養

① 語出《河南程氏遺書》。（原註）
② 延平：姓李，名侗，字願中，世稱延平先生，南劍州劍浦（今福建南平）人。程頤三傳弟子，朱熹曾從游其門下。（原註）

省察上用功。延平恐人未便有下手處，故令人時時刻刻求未發前氣象，使人正目而視惟此，傾耳而聽惟此，即是『戒慎不睹，恐懼不聞』[①]的工夫。皆古人不得已誘人之言也。」

問：「伊川謂『不當於喜怒哀樂未發之前求中』，延平卻教學者看未發之前氣象，何如？」

「伊川」即程頤，字伊川。關於「延平」，原腳註解釋爲：「姓李，名侗（tóng），字願中，世稱延平先生，南劍州劍浦（今福建南平）人。程頤三傳弟子，朱熹曾從游其門下。」也就是說，他是朱熹的先生，對朱熹思想體系的形成產生了重要的影響。前文也講過，李侗去世以後，朱熹給他寫了一個行狀——《延平先生李公行狀》[②]。這篇文章寫得很好，歷史上關於李侗的記載並不多。越不多，朱熹寫的這篇行狀就顯得越發重要。

這裡陸澄分別引用程頤和李侗的話來請教王陽明：程頤說「不當於喜怒哀樂未發之前求中」，而延平「卻教學者看未發之前氣象」，這兩種做法好像是矛盾的，請問先生您怎麼看？

先生曰：「皆是也。伊川恐人於未發前討個中，把中做一物看，如吾向所謂認氣定時做中，故令只於涵養省察上用功。延平恐人未便有下手處，故令人時時刻刻求未發前氣象，使人正目而視惟此，傾耳而聽惟此，即是『戒慎不睹，恐懼不聞』的工夫。皆古人不得已誘人之言也。」

王陽明說：「皆是也。」這個回答很重要，表面上看很矛盾，爲什麼卻「皆是」呢？王陽明接著闡述了他的見解。這段話提及「戒慎不睹，恐懼不聞」，原腳註解釋爲：

《中庸》：「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。」意爲君子在別人不聞不見之處，亦要恪守道德。

腳註後面這句話的解釋驢頭不對馬嘴，與原意相去甚遠。「是故君子戒慎乎其所不睹」的意思是，身爲一個君子、一個儒家的求道者，最大的忌諱就是閉目塞聽，不受聖人教化。如果我們哪天不受聖人教化了，要感到自己犯了極大的罪過，這就叫「戒慎乎其所不睹」。「不睹」指不看聖賢之書，引申爲不看著自己的宗旨，「看」也可以作「守」講，故「不睹」也可以說是沒有守住聖賢的教導、沒有守住自己的人生宗旨、方向和目標。「恐懼乎其所不聞」是指不聽聖人的教導，不聽聖人關於心性、良知的開示。如果我們哪天從事別的事情，而沒有接受聖賢的教導、心性的開示，到了晚上，要感到比死都難受，要比聽說自己得了癌癥馬上就死去還要感到恐懼。這就叫「恐懼乎其所不聞」。

我們現在要是能做到他們的一半就好了。不要說一天了，我們哪怕一年沒有接受聖賢的教導、心性的開示，才感覺到比死都難受、恐懼，庶幾可救也。但聖人要求我們，衹要哪一天沒有沉浸在聖賢之教導中，到了晚上就要感到比死都恐懼、可怕：我怎麼做下了這麼一件可怕的事，我怎麼今天一整天都不在聖賢的教導中度過！這太可怕了，我今天遠離了聖賢、遠離了心性，想想就可怕，這是天下第一恐怖之事！

「莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也」，指我既見不到心性深奧、潛藏的一面，也見不到心性彰顯、呈現的一面，故我今天的獨處是在妄想中度過，是在浪費時間。一個君子，無論是在人前還是在人後，無論是在人群中還是在獨處時，都要時刻提醒自己，不要忘記自己的宗旨與使命，尤其是自己獨處之時，更加不能忘記自己的人生責任與使命之所在。如果忘了，就是沒有做到「慎獨」。

---

① 《中庸》：「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。」意爲君子在別人不聞不見之處，亦要恪守道德。（原註）

② 詳見〔宋〕朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》第二十五冊，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 4516—4520 頁。

我們再來看王陽明的回答：「伊川恐人於未發前討個中，把中做一物看，如吾向所謂認氣定時做中，故令只於涵養省察上用功。延平恐人未便有下手處，故令人時時刻刻求未發前氣象，使人正目而視惟此，傾耳而聽惟此，即是『戒慎不睹，恐懼不聞』的工夫。皆古人不得已誘人之言也。」

意思是：我們要日夜不停地把心安處在心性上，也就是存養在心性上，一刻也不能離開，但是，存養不等於構劃和想像。如果我們試圖對心性進行人爲的猜測、構劃、想像、揣摩，這種行爲就是對心性的污染，就是對心性的障蔽，如此我們就越發難以明心見性，越發難以見到真心、真性。伊川讓我們不要去妄自求「中」，其實是擔心初學者對「中」也即心性亂猜一通，或者說揣摩、構劃一通。這些揣摩、構劃無一不是對心性的障礙和污染。我們越揣摩、構劃，離心性就越遠。因此，伊川才說，你先做好「下學」工夫，不要急著去「上達」。一旦急著「上達」，很容易就犯下對心性描摹、構劃的錯誤。這個錯誤將障礙著你，讓你永遠都難以「學達性天」，因爲你自己給自己設置了一個極大的障礙。這就是伊川的本意。而延平的本意是說，在存養心性之時，衹要盡力地避免對心性進行「意必固我」式的描摹、構劃、揣測，那麼存養心性就是彰顯心性的必要前提，若是沒有長期的存養心性，就不會有後面的呈現心性。換言之，若是沒有長期的存養心性，那麼心性對你來說，衹是一個懸在半空中的空概念，無法與你的身心打成一片、融爲一體，如此心性的呈現將成爲一個遙不可及的目標。也就是說，你永遠不可能成聖成賢，對你而言成聖成賢衹是一個空泛的概念。爲什麼？因爲你沒有做心性工夫。

做心性工夫，等於長期存養心性或者叫涵養心性。生活中，我們指責一個人時就會說：「你這個人怎麼這麼少涵養，少教養。」什麼是「涵養」？涵養就是存養，存養就是涵養。所謂「涵養心性」，指不緊不慢、不徐不疾地把所有的精力、精神、情感、注意力都放在心性上。涵養日久，心性就會呈現出來，涵養得越久，心性就呈現得越順暢。心性一旦呈現出來，就是實現了致良知！所以，涵養心性等於致良知，等於知行合一，等於省察克治，等於靜定工夫。涵養心性的過程就是靜定工夫的過程。這些全部都是一個意思。

伊川的本意沒有錯，延平的本意也沒有錯，他們都沒有錯。這一點王陽明看得很清楚。

【七七】

澄問：「喜怒哀樂之中和，其全體常人固不能有。如一件小事當喜怒者，平時無（有）[①]喜怒之心，至其臨時，亦能中節，亦可謂之中和乎？」

先生曰：「在一時一事，固亦可謂之中和，然未可謂之大本、達道[②]。人性皆善，中和是人人原有的，豈可謂無？但常人之心既有所昏蔽，則其本體雖亦時時發見，終是暫明暫滅，非其全體大用矣。無所不中，然後謂之大本。無所不和，然後謂之達道。惟天下之至誠，然後能立天下之大本。」

曰：「澄於中字之義尚未明。」

曰：「此須自心體認出來，非言語所能喻。中衹是天理。」

曰：「何者爲天理？」

曰：「去得人欲，便識天理。」

曰：「天理何以謂之中？」

曰：「無所偏倚。」

曰：「無所偏倚是何等氣象？」

曰：「如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染著。」

---

① 據隆慶本雕版，此處缺「有」字。

②《中庸》：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」（原註）

曰:「偏倚是有所染著，如著在好色、好利、好名等項上，方見得偏倚；若未發時，美色、名、利皆未相著，何以便知其有所偏倚？」

曰:「雖未相著，然平日好色、好利、好名之心，原未嘗無。既未嘗無，即謂之有。既謂之有，則亦不可謂無偏倚。譬之病瘧之人，雖有時不發，而病根原不曾除，則亦不得謂之無病之人矣。須是平日好色、好利、好名等項一應私心掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之喜怒哀樂『未發之中』，方是天下之大本。」

澄問:「喜怒哀樂之中和，其全體常人固不能有。如一件小事當喜怒者，平時無（有）喜怒之心，至其臨時，亦能中節，亦可謂之中和乎？」

先生曰:「在一時一事，固亦可謂之中和，然未可謂之大本、達道。人性皆善，中和是人人原有的，豈可謂無？但常人之心既有所昏蔽，則其本體雖亦時時發見，終是暫明暫滅，非其全體大用矣。無所不中，然後謂之大本。無所不和，然後謂之達道。惟天下之至誠，然後能立天下之大本。」

這一段開示，簡單明瞭，直截了當，而且是和盤托出，毫無隱藏。其字面意思也很好理解，不用過多解釋。但爲了讓大家更好地理解，我們還是簡單解釋一下。

陸澄說，其實我們普通人遇到喜怒的時候，也是知道當喜則喜、當怒則怒的，也不是說完全不知道，我們也不會做出當喜的時候在怒、當怒的時候在喜這種行爲來。我們衹是沒有聖人做得那麼皆中節而已。我們經常要麼不及，要麼太過，總之有點兒極端，但極端不等於沒有，我們還是會在一些小事上，能夠做到中節的。那麼他就問陽明先生，普通人的這種狀態也可以叫作「中和」嗎?

王陽明說，偶然在一時一事上做到中節，即當喜則喜、當怒則怒，當進則進、當退則退，這個常人也是能做到的，但是他並沒有做到極致，沒有做到圓滿，沒有做到成熟，沒有做到從心所欲的無爲狀態。正是因爲常人有這麼幾個不足，因此，他們仍然要做致良知工夫。等心性徹底展現并發起全體大用，這個時候就可以做到聖人那樣「從心所欲不逾矩」、無往而不勝的狀態了。

曰:「澄於中字之義尚未明。」

曰:「此須自心體認出來，非言語所能喻。中衹是天理。」

曰:「何者爲天理？」

曰:「去得人欲，便識天理。」

陸澄跟陽明先生說，他對「中」字的含義尚未完全領會。其實「中」就是心性、良知之別名。

王陽明說：關於「中」的真實境界，如人飲水冷暖自知，必須自己體會，非語言所能傳遞。若真要用個詞語來表達，姑且就叫「天理」吧。「中」除了是天理，亦是心性、良知、道心等等。

陸澄又追問:「什麼是天理？」這又繞回來了，天理就是「中」。那什麼是「中」？「中」就是天理。「中」、天理、良知、心性、德性無二無別，再次強調，儒家的詞都是一個意思。

王陽明回答:「去得人欲，便識天理。」他這樣回答也是對的。王陽明始終是從工夫上指點弟子，說你衹要做好去人欲工夫，天理自然呈現。去一分人欲，現一分天理；去二分人欲，現二分真理；去十分人欲，現十分天理。整個儒佛道，整個人類的聖學修行，一言以蔽之，皆是「去人欲，存天理也」。

曰:「天理何以謂之中？」

曰:「無所偏倚。」

曰：「無所偏倚是何等氣象？」

曰：「如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染著。」

陸澄又問：「天理爲什麼稱作中？」陸澄反反覆覆提這些問題，反映出他的智商有問題，理解力低下。碰到這樣的弟子，都能讓人氣得嘔血。剛剛纔討論過，一轉眼，他又提問。但王陽明還是很耐心地回答了他：「不偏不倚。」

陸澄接著問：「無所偏倚又是什麼樣的氣象？」實質上，他是問「中」的氣像是個什麼樣子。「中」的氣象就是天理的氣象，天理的氣象就是「中」的氣象。這裡王陽明做了個比喻，說「中」的氣象就像一塵不染的鏡子一樣，通體晶瑩光潔，沒有一點兒塵土染著。

曰：「偏倚是有所染著，如著在好色、好利、好名等項上，方見得偏倚；若未發時，美色、名、利皆未相著，何以便知其有所偏倚？」

曰：「雖未相著，然平日好色、好利、好名之心，原未嘗無。既未嘗無，即謂之有。既謂之有，則亦不可謂無偏倚。譬之病瘧之人，雖有時不發，而病根原不曾除，則亦不得謂之無病之人矣。須是平日好色、好利、好名等項一應私心掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之喜怒哀樂『未發之中』，方是天下之大本。」

陸澄說：「既然無所偏倚是沒有染著的，那麼偏倚肯定是有染著的，比如沾染在財、色、名、利等事項上，衹有沾染上了，才知道偏倚了。那若是沒有沾染上這些事項，又怎麼能判斷出來它是偏倚了？」

王陽明就給出了一番解釋。他用了個「病瘧」的比喻。「病瘧」俗稱「打擺子」，它的特點是間歇性發病，每天或隔天發病一次，每次發病持續一到四個小時，沒發病的時候就像沒事人一樣，一切如常。它爲什麼叫「打擺子」呢？因爲它一旦發病的時候就發高燒，全身抽搐。它醫學上的正式名字叫「瘧疾」，這種病是由感染了瘧原蟲的蚊子叮咬人而傳播的。我們小的時候「瘧疾」還很普遍，現在幾乎沒有了。因爲現在很注重對蚊子的消滅。據說印度是瘧疾很流行的地方，每年的夏秋季節特別氾濫。

患了瘧疾的人，早晨、上午、中午都是正常的，到了傍晚才發病，一般到了半夜，無論治療與否都會自然恢復正常，像健康的人一樣。第二天到了傍晚，又開始發高燒，又開始打擺子了。既然王陽明說到了這個病，那就證明在明朝的時候它就有了，不然，王陽明怎麼知道有病瘧之人打擺子這件事呢？

我們再回到王陽明的回答上。他的回答都是正確的，字義本身不需要解釋，我們需要解釋的是：王陽明爲什麼要給出這些婆婆媽媽的解釋？這纔是問題所在。這一點，王陽明就沒有禪宗悟得透徹，禪宗認爲口說無益。這並不是說「口說錯了」，即使「口說對了」也無益。禪宗要求弟子們去實實在在地做工夫，工夫做到了哪一層，才去指點哪一層，或揭示將要到達的下一層的內涵。弟子再接著做工夫，再將他要遇到的問題揭示出來。這就叫「循循善誘」，不要提前說。很多東西提前說了，就成了雞湯，反而有障礙。因爲這些雞湯橫梗在心中，他又理解不了，就成了障礙。

結合前面的情況來看，王陽明的弟子陸澄衹是表面上好學，實際上蠢笨不堪，而且還不是一般的蠢笨，他提的問題都是非常愚蠢和入門級的問題。而王陽明犯了情比理盛的毛病，就是他的慈悲勝過了他的理性，他沒有做到悲智雙運，一味地舉例子，整天說本體、心性。對於這樣的弟子，一上來就提到心性的高度，有點兒不當機，就是與機不相應。再好的教導，衹要與機不相應，就會成爲毒藥。很顯然，王陽明慈悲過度，智慧不足。

古人爲什麼要悲智雙運呢？作爲一個先生，絕不能一味地被弟子牽著鼻子走。無論弟子問什麼，恨不得一股腦兒地掏給他，這樣的先生是愚蠢的先生，不是理智、智慧的先生。理智的先生只教給他能消化和承受

的那一部分知識，其他的先別急著教，不是不教給他，而是時機沒到。等什麼時候機會到了，再教給他也不遲。具體到陸澄這種水平的弟子，王陽明才跟他說「中」即天理，他馬上又問，天理是「中」嗎？可見他是多麼蠢笨。這樣的人應該先教他入門知識，讓他好好做三年知行合一的工夫，三年以後，他的心智水平就提陞了，能夠聞一知十了，再給他開示什麼是天理和「中」，這比現在馬上回答他要管用一萬倍。他現在還沒有相應的消化能力，馬上就跟他說，對他不僅沒用，反而有害。因爲他沒有消化能力，你卻給他灌了一肚子食物，他肯定會消化不良，還會出現胃下垂，甚至腸梗阻，效果大打折扣。

【七八】

問：「『顏子沒而聖學亡』[①]，此語不能無疑。」

先生曰：「見聖道之全者惟顏子，觀『喟然一嘆』[②]可見。其謂『夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮』，是見破後如此說。『博文』『約禮』如何是善誘人？學者須思之。道之全體，聖人亦難以語人，須是學者自修自悟。顏子『雖欲從之，末由也已』，即文王『望道未見』意。望道未見，乃是真見。顏子沒而聖學之正派遂不盡傳矣。」

問：「『顏子沒而聖學亡』，此語不能無疑。」

陸澄說，我對「顏子沒而聖學亡」這句話有懷疑。「顏子」就是顏回。

先生曰：「見聖道之全者惟顏子，觀『喟然一嘆』可見。其謂『夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮』，是見破後如此說。『博文』『約禮』如何是善誘人？學者須思之。道之全體，聖人亦難以語人，須是學者自修自悟。」

王陽明回答，通過顏回「喟然一嘆」那句話就可以看出，他已經全然呈現了心性。關於「喟然一嘆」，原腳註有解釋：

《論語・子罕》：「顏淵喟然嘆曰：『仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。』」

腳註此句前文已經闡述過，這裡不再重複。我們回到正文。王陽明的意思是，顏回能說出「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮」這樣的話，證明他是個過來人，也即他是個明心見性的人。正因爲這句話是過來人說的話，所以很重要。「道之全體」即心性之全體。「聖人亦難以語人」，這不正是「言語道斷，心行處滅」嗎？對於心性之全體這樣的境界來說，唯有學人自己修到那一步才可以知道，依靠聖人的言語是做不到的。

「顏子『雖欲從之，末由也已』，即文王『望道未見』意。望道未見，乃是真見。顏子沒而聖學之正派遂不盡傳矣。」

顏回「雖欲從之，末由也已」和周文王「望道未見」的意思是一樣的。「末由也已」意爲恐怕沒有盡頭了吧。顏回說：「我的天哪，我家夫子展示出來的道，上不見頂，下不見底，看不到邊。我一直往裡鑽研呀鑽研，但是無論我再怎麼鑽研，還是看不到頭，看不到邊呀！這什麼時候才能看到頭，看到邊呢？我都絕望了，可

---

① 語出《王文成公全書・送甘泉書》。顏淵，名回，字子淵，是孔子最得意的學生，被後世尊爲「復聖」。（原註）

② 《論語・子罕》：「顏淵喟然嘆曰：『仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。』」（原註）

——原註「雖欲從知」的「知」爲誤，現據原典修改爲「之」。（編者注）

能我永遠也看不到頭，永遠也看不到邊了吧。」周文王也有「望道未見」之嘆，此句前文已有解釋。周文王感嘆說：「這個道啊，無窮無盡，無始無終，『其大無外，其小無內』，永遠沒有盡頭。」

「望道未見，乃是真見。」這句話很重要。能夠望見道無邊無際的這一面，才是真正的見道了。

「顏子沒而聖學之正派遂不盡傳矣。」意思是顏回去世以後，聖學就斷了。這個事需要辯證地看待，不可否認，顏回的確是傳承孔子之道、聖人之學的最佳人選，但曾參也能夠把夫子之道全盤傳下，孔門七十二弟子差不多都能把夫子之道全盤傳下。所以，話不能說得太絕對。

所謂「聖學」就是心性之學，誰打開了心性，誰就是聖學傳人。那麼陽明也是聖學傳人，因爲他在龍場打開了心性，接通了孔孟，跟孔孟完全是一個心意，也即過去的聖人、現在的聖人，此心同此理同，他切切實實地做到了這一點。因此，陽明就是傳承孔孟之道的又一最佳人選。所以，並不是衹有顏回纔是最佳人選。人人皆有心性，在聖不增，在凡不減，誰打開了心性，誰就是孔孟的最佳傳人。

陽明就做到了「學苟知本，六經皆我註腳」（《象山語錄》）這句話。這句話多麼深奧，就是他跟「六經」完全相通、相應！所以，他最有資格傳授「六經」。爲什麼？因爲他最懂「六經」。他爲什麼懂「六經」？因爲他懂心性，他呈現了良知，他知道心之妙理、性之妙理。因此，他懂了「六經」或者說「四書五經」。

反觀朱熹，他反而不是傳授孔孟之道的最佳人選。因爲他沒有明心見性，他衹是特別勤奮，學力非凡，記誦之能，古今無兩。他不但沒有明心見性，反而離心性日遠。而顏回、曾點、曾參、孔伋、孟子、周敦頤、張載、程顥、陸九淵、王陽明等人，都真正見到了心性，這點他們的著作都能反映出來。因此，他們都是儒學正宗，他們談吐之間就能契合孔孟心意。這絕不是靠湊泊就可以達到的。你必須跟孔子心心相印、生命相通，就是你必須明心見性才可以。一旦明心見性，一開口就若合符節；若是沒有明心見性，你就會像朱熹一樣，越說越遠，越說越繞，最後繞得連自己都分不清東南西北了。中國學術、中國思想、中國文化在一千年裡，之所以處於顛倒錯亂之中，就是程朱之功。爲什麼？因爲他們與孔孟不能若合符節、不能相應。在《傳習錄》中，王陽明多次說到這個觀點。學問就是這麼微妙，一旦相應上了，無論你怎麼說都是對的；要是相應不上，無論你怎麼說都是錯的，越湊泊越錯，越往上貼越貼不上。

因此，「顏子沒而聖學之正派遂不盡傳矣」這句話某種意義上是對的，某種意義上是錯的。其實孔子之道還是很完整地傳了下來的，若說聖學沒有傳下來，那爲什麼還會誕生述聖、亞聖？如果說沒傳下來，孔子的孫子孔伋是怎麼成聖的？亞聖孟子是怎麼誕生的？王陽明又是怎麼成聖的？既然他們都成聖了，那就證明孔子的學統和道統還是傳下來了，並沒有因爲顏回的死去而失傳。

但話說回來，假設顏回沒有那麼早就去世，那是再好不過了。假設顏回活著，儒家可能要比歷史上所見的不知要鼎盛多少，道統不知要清晰多少，體系不知要完備多少，而且聖賢弟子更是輩出，這是有可能的，而且是極大的可能。但不能就此斷言說顏回死了，儒家之道就到了盡頭。若是儒家之道完結了，亞聖孟子又是如何成長起來的？難道他是憑空誕生的嗎？肯定不是，孟子是在孔子之學的教化與啟迪下，長期浸婬於其中，最終才成長爲亞聖的。在孔子之後，儒家還有這麼多的聖人（宗聖、述聖、亞聖）出世，就證明孔學並沒有失傳。因此，我們衹能說，王陽明之後儒學失傳了。但王陽明之前，儒學不能叫失傳，孔學是有傳人的，而且是一代又一代地誕生傳人，可謂代不乏人。

【七九】

問：「身之主爲心，心之靈明是知，知之發動是意，意之所著爲物。是如此否？」

先生曰：「亦是。」

問：「身之主爲心」。

既然「身之主爲心」，那麼「宇宙之主」是不是也爲心？身是一個形體，其主宰是心。那麼宇宙也是一個形體，其主宰是什麼呢？——無論是從形構角度（自然科學）看宇宙，還是從存在角度（生命科學）看宇宙或者叫乾坤，它都是一個形體，也即客體存在，這個客體存在也有一個主宰，這個主宰也應該叫「心」。

在過去文明最不發達的上古時期，主宰宇宙的心被人們稱爲「神靈」「上帝」。其實所有的神靈、上帝都是心，所有的心都是智。凡是把神靈形象化，並在此基礎上附加一些教義、儀式、儀軌，就成了宗教。宗教就是這麼產生的。宗教是上古時期最蹩（bié）腳、最原始的生命科學，生命科學是脫去了宗教外衣的宗教（脫離了宗教外衣就不能稱之爲「宗教」了，故用「生命科學」來指稱），而回歸了生命的真相。這個真相就是，宇宙的主宰是心。

爲什麼儒家沒有宗教？因爲儒家看透了宗教的本質。宗教與非宗教最大的一個差異，就在於是把天上的神靈、天地的主宰、萬物的母親看成有形象、有人格（或曰神格）的，還是將其看成沒有形象、沒有人格的。如果是將其看成有形象、有人格的，就是宗教；如果僅僅是將其看成心、智、主宰，就是生命科學。其實天上的神靈、天地的主宰、萬物的母親就是生命科學裡所說的「生命」。

既然身之主是心，那麼存在之主更是心。但身之主有可能是人心，也有可能是道心。如果沒有經過聖學的歷練，那麼身之主百分之百是人心、人欲；反之，如果經過一番聖學的歷練和昇華，人心就有可能昇華爲道心。與身之主不同的是，作爲天地之主宰的那個心一定是道心，不會是人心。那麼，人心是怎麼來的呢？惑於形軀之內。本來，我們的心就是天地之主宰、存在之主人，既然我們的心是宇宙之主、存在之主，爲什麼又狹隘到鑽進形軀以內，僅僅成爲形軀以內的主人呢？這就叫「惑於形軀之內」。「惑」是儒家的叫法，佛家稱之爲「無明」。一念無明，使我們錯認此身爲我們的全部，我們就牢牢地貪戀此身、執著此身，在此身周圍建了一圈高牆，就此躲在高牆中不願意出去。

修行是什麼呢？覺悟是什麼呢？就是破除此身。之前並沒有人告訴我們這個身體是我們的全部，但我們誤認爲這個身體就是我們的全部，也即身外都不是我們，衹有身體及身內纔是我們。因此，我們就躲在這個形軀之內，再也不願意出來。聖賢就啟迪我們，天地皆是我，那纔是無我，那纔是大我；大我纔是真我，無我纔是真我。現在，我們就像切換電視頻道一樣，把原來小我、私我、自我的頻道，切換到大我、無我的頻道。很多人就是不願意切換，爲此找出了很多理由。實際上，所有的理由都是不成立的，所有的理由都是建基於顛倒、錯亂、無明、認知錯誤的三觀之上。

要想辦法說服自己，之前，我把自己限定在形軀之內，限定在小我、私我、自我之內，這是極大的錯誤。我不能再繼續錯下去了，我要過正確的生活，不能過錯誤的生活。今天，仁慈的孔子、孟子、王陽明對我進行了一番苦口婆心的啟迪，讓我知道了什麼叫正確的生活。我相信聖人不欺我，在這個舉世虛偽、處處充滿欺騙的世界中，哪怕我的丈夫（妻子）、親生孩子都有可能欺瞞我，但是，我堅信包括王陽明在內的聖人沒有一句在欺瞞我。他們的每一句話都是基於完全無我之大愛而發，都是對我的慈悲仁愛，我不能如草木一般無動於衷，我不能冥頑不化。我是一個人，面對著這樣無我之仁愛的諄諄教導，我不能再視而不見、充耳不聞。如果真這麼做了，那我成什麼人了？可以說我連畜生都不如，連草木都不如。我不願意當畜生不如的人，更不願意當草木不如的人。因此，我要認真地聽取孔孟給我的教導。他們給我最主要的教導，就是我錯認形軀爲自己，錯認自我爲自己。我完全接受了這句教導。

我下定決心，從現在開始，不再認此形軀爲我，改爲認整個人類，以及整個人類的文明文化尤其是優秀的文明文化爲我。我明白大我並不是我的終極目的，它只是我必經的一個中轉站。當我達到了認整個人類爲我，以及認整個人類優秀的文明文化、思想體系爲我之後，我還要有一個重大的突破——認乾坤（天地）爲

我，認心性爲我，那纔是無我之我、終極之我。所以，我現在要切換頻道，不再像過去那樣，只認自我爲我，只認形軀爲我。其實，不管是佛家、儒家、道家還是其他什麼家的，所有聖賢的教導，最後都落在讓我們切換頻道之上。如果不切換頻道，他們對我們所有的教導都是失效的；如果切換了頻道，他們所有的教導、境界都會陸陸續續地出現在我們的精神世界中，成爲我們的境界和證悟。這個過程，要是說複雜一點兒都不複雜，要是說不複雜卻也是相當複雜。要是從不複雜的角度來說，其實進入聖賢境界一點兒都不複雜，就是一個認同。所以，人的一生說到底就是認同的一生。

我們今天學這麼多的儒學，或者說學那麼多的佛學，歸根結底就一個落腳點：將我們之前錯誤的認知改變爲現在和此後正確的認知，並把這個正確的認知不斷地深化、不斷地跟身心打成一片、不斷地融入自己的每一個起心動念之中。但一開始的時候，我們對這個正確的認知還是有點兒陌生，就像我們進入一個陌生的新房間或新環境之中一樣，我們跟這個陌生的環境格格不入，總覺得這個環境不是我們的，而我們也不屬於這個環境。慢慢地，我們在那裡開始過日子，很快就和周圍環境熟絡了起來。最後，我們跟環境打成一片，那裡就成了我們新的家園。我們跳出小我進入大我，再跳出大我進入無我，也就是一個換環境、換房間的問題。剛剛開始換過去的時候，因爲是陌生的環境、陌生的房間，我們會有諸般的不適應，慢慢地就適應了。

因此，什麼叫修行？說到底就是一個換房間再適應房間的過程，沒有什麼對錯，無非就是一個適應而已。所以不要找那麼多的藉口，說自己之所以不無我，是因爲這個，因爲那個。其實那些藉口都不是真正的原因，根本原因在於我們沒有真心熱愛聖賢和聖學，沒有真正弄明白這些聖賢到底給了我們什麼樣具體的啟示，以及這些啟示對我們有什麼樣的價值和意義。衹要弄明白了，我們就一定會跟著聖賢走，因爲聖賢絕不欺我們。所有人都有可能欺騙我們，唯有聖賢不會欺騙我們，因爲聖賢是一個無我的存在者，這樣的人是不可能欺騙我們的，他向我們釋放的是無窮無盡的仁愛和慈悲，他給我們的絕對是生命的真理。既然是真理，那我們還有什麼可說的？照著去做就行了。

說一說我個人的體會。我們小的時候都有一個很長的掙扎期，後來才慢慢明白，這實際上就是我們的自我在掙扎。它是怎麼掙扎的呢？它總是在內心深處認爲，聖賢說的不可能都是對的吧？萬一他是欺騙我，而我把這一輩子交給他，下場豈不是很慘？尤其是發現聖賢的很多教導跟我們現實生活中的所見所聞不合時，就牽涉一個選擇問題，我是選擇眼前的利益，還是選擇聖賢的教導？聖賢的教導好像沒有給我帶來多少利益，而現實中的利益就擺在眼前，我是取現實中唾手可得的這些利益？還是踐行聖賢的這些教導？猛一看上去，聖賢的這些教導好像充滿了假大空，一時半會兒也不能給我帶來利益。至於什麼時候能帶來利益，說實話，心裡沒底。在那種情況下，馬上就產生一個念頭：萬一它一輩子都不給我帶來利益怎麼辦？我又放棄了此時就在我眼前的這些可能對別人來說半生都求不來的利益，衹要我願意，我伸手就能取來這些利益，而我就這樣放棄了。聖賢的教導一時半會兒又無法給我帶來利益。這樣我豈不是這頭沒得到，那頭也沒得到，這輩子不是白活了？所以一直處在猶豫中，我該不該全身心地投入到聖賢給我指定的軌道也即致良知教或者德化人生上去？總之，我們一直在猶豫，一直在搖擺，一直在觀望，一直在比照。最後，才慢慢地說服自己，還是跟著聖賢走，聖賢不會欺騙我們，他一定是爲了我們好。眼前的這些利益貌似唾手可得，但是，利益的背後全是無盡的陷阱，無盡的毒蛇躲藏在美麗的利益後面，我們衹要伸手去取這個利益，背後那些毒蛇就會毫不猶豫地伸出頭咬我們，把我們咬得半死不活，讓我們付出極大的代價。

當我們經歷了一些曲折之後就會知道，表面上看起來，這些利益十分誘人、鮮花分外美艷，但是所有的利益和鮮花後面都是恐怖的陷阱。太多的人即使明明知道這些利益、鮮花後面是陷阱，也裝作視而不見，自顧自地去攫取利益、採摘鮮花。然而最終是利益、鮮花還沒有取到，他們就掉進了陷阱裡，付出了非常慘痛的代價。這樣的事情經歷多了，就一下把我們推到了聖賢路上來，下定決心踏上聖賢之路，再也不會被表面

是鮮花、實則是陷阱的糖衣炮彈所誘惑。我們就是這樣一步一步走過來的，我們也是經過了很長時間的靈魂掙扎和猶豫退卻，最後才下定決心，唯聖賢教導爲是。

當我們下定了這樣的決心以後，就發現跳出自我進入大我，跳出大我進入無我，其實是很簡單、很輕鬆的事。我們所謂的難，都是自己給自己設置障礙，都是因爲我們的決心不夠堅定，當決心堅定以後，就發現這是很簡單、很輕鬆的事。我們本來就應該視人類爲己，因爲我們本來就是人類中的一員，所以「認人類爲己」是一個水到渠成、必然如此、本該如此的事，不會覺得這有什麼難處。這有什麼難的？我們一下就做到「以人類爲己」了。

當我們換了這種角度以後，幾乎所有的方面都發生了本質性的變化。同樣的書、同樣的思想、同樣的生活，你現在再拿出來看，就發現又是不同的書、不同的思想、不同的生活了。爲什麼呢？因爲之前你是透過自我來看一切，現在你徹底轉換成了視人類爲己的視角來看一切。當視人類爲己的時候，再來看這些書，哪怕看《三字經》，都會有令自己驚訝的收穫。之前讀了千百遍，怎麼就沒有發現它還有這麼豐富深刻的意思！以前以爲《三字經》這麼簡單的一本書，有什麼不容易懂的，讀到哪兒懂到哪兒，很容易懂的嘛。現在才完全讀出了新世界、新境界、新智慧來。同樣，所有的經典，如《論語》《心經》《道德經》等，哪怕是比較著名一點兒的小說，如《紅樓夢》《水滸傳》《西遊記》等，現在都能夠讀出全新的境界和世界來，簡直就讓你驚嘆不已。突然發現，「哇——」，自己像是一個從來沒有讀過書的白癡，稀裡糊塗地讀了幾十年，卻什麼都沒有讀懂。直到現在才多少才讀出了點意思。包括觀看好一點兒的歷史性電視劇也是如此，比如觀看漢朝或唐朝時期的宮廷劇，原來衹是圖熱鬧，注意力主要集中在誰跟誰斗、誰跟誰耍心機等之上，當我們以大我的身份來看這些電視劇的時候，一下就看出了歷史的很多深層真相、人類或人性的很多深層真相，乃至天地存在的很多深層真相來。「哇!」又把自己給嚇了一跳！我之前怎麼都沒有看出來呢？就是說，衹要眼光、心態一變，整個世界都變了，整個世界呈現在我們眼前的是完全不同的樣子。

如果再以無我的角度來理解這些經典或者說聖賢的教導、人性以及人類的文明、歷史、政治、經濟等等，又有一個全新的境界展現在我們面前，我們就感覺到之前好像白活了一樣，現在才活出點意思來，現在才明白什麼是人生、什麼是生活、什麼是存在。這些都需要我們實實在在地轉心才行。不管佛家、道家、儒家有多少經典和教導，最終都要落在轉心上。若是心不轉，所有的經典、教導，我們都是不理解的，衹是我們以爲自己理解了，其實我們跟它是不相應的，我們沒有做到感而遂通。連感而遂通《道德經》都做不到，「感而遂通天下」就更談不上了。做到「感而遂通天下」還得了？那可是聖人的境界。我們先不追求做到「感而遂通天下」，先追求做到感而遂通《論語》《傳習錄》、感而遂通《心經》、感而遂通《道德經》，乃至於感而遂通我們平庸的生活。

其實，我們之前都是無感也無通的，我們沒有跟自己的生活、人生，以及自己讀的這些著作、學的這些教導產生任何感應。在我們這裡，它們衹是一個記憶，衹是幾句乾巴巴的言語。說到底，我們衹是自我欺騙，以爲自己瞭解了這些東西。事實上，我們根本就不瞭解這些東西。衹有轉了心，即由自我之私心轉爲大我之公心、人類之心、歷史之心、全球之心的時候，它們在我們面前就會呈現出一個完全不同的世界、完全不同的境界。那麼大我再轉變、昇華爲無我的時候，就不僅是整個人類和文明都完全變了，而是整個天地都完全變了。這就是「身之主爲心」。

「心之靈明是知」。

在佛家，「心之靈明」稱本明，或自明，或自覺，或本覺。「知」是良知之知，是不慮而知之知，是德性之知，是上帝之知（神智）。

「知之發動是意」。

「知之發動是意」是儒家的觀點，佛家、道家不這麼認爲。佛家和道家認爲主體世界、客體世界的一切全部是心呈現出來的，也就是生生不已的良知創生出來的。那麼，「意」衹是主體世界，用我們現在的話說叫「精神世界」。儒家只強調心創造了主體世界，此即我們的精神世界，這裡它刻意隱去了客體世界，也就是外在的天地萬物。佛家、道家認爲，孤陰不生，獨陽不長，沒有孤零零的主體世界，也沒有孤零零的客體世界。主體世界、客體世界要麼同時誕生，要麼同時沒有，不存在只創造主體世界而不創造客體世界的情況，也不存在只創造客體世界而不創造主體世界的情況，主體世界跟客體世界同時創造、同時運行、同時發展，這纔是真正的創造。那麼儒家並沒有否定心創造了客體世界，但不強調創造客體世界，只強調創造主體世界。這樣一來，會讓義理不夠通達成熟的學者產生誤會，以爲心只創造主體世界，而不創造客體世界。

其實儒家講「大化流行」就是講創造，它既是主體世界的「大化流行」，也是客體世界的「大化流行」。這就充分地說明，儒家不是否定心創生了客體世界，衹是儒家尤其是王陽明不太注重這一面，因爲王陽明是從主體面入。陸九淵、王陽明或者說陸王心學都在盡量避免談客體，因爲他們是攝客體入主體或曰攝性入心，這是他們這門學問的架構，從陸九淵開始就是這樣架構的。而王陽明又繼承了陸九淵的心學，因此，他也十分強調突出主體而淡化客體，或者不談客體。這樣就容易讓後世義理不通達、不成熟的學者產生誤會，好像我們的先天之本心只創造後天之精神，而不創造外面的世界。其實不是的。儒佛道都承認一創俱創。「俱」是什麼意思？就是既創造主體世界，也創造客體世界，因爲孤陰不生，獨陽不長。不僅儒家強調孤陰不生，獨陽不長，佛家、道家同樣強調。也就是說單獨的主體世界不能存在，單獨的客體世界也不能存在，主體世界、客體世界一在並在、一亡並亡，不存在一個在而另一個不在的情況。這是儒佛道所一再強調的，它們是交蘆（又名「束蘆」，是由兩根或三根莖互相纏繞而成，任何一根莖皆不能獨立而在，如果把兩根或三根莖分開，交蘆就會死去）關係，是要生共生、要亡共亡的關係。

「知之發動是意」的「意」是什麼？它是精神大體的一個方向，這個方向就叫「主體化方向」。主體化方向是精神化方向，客體化方向是物理化方向或曰物化方向。所以「意」是取其最廣的含義，也就是精神化、主體化方向。「知之發動」即心（良知、先天本心）之發動，整個精神尤其是後天的精神就誕生了。

「意之所著爲物」。

「物」指精神之物、精神中的存在。但在這個地方，儒家說得比較模糊。在傳統儒家，「物」就是指存在，但朱熹例外，他說的「物」就是指外在自然界裡的日月山河等。除了朱熹之外，儒家所有聖賢對「物」的理解都和王陽明一樣，指的是存在。那麼，「物」又可細分爲兩種：一種是污染顛倒之存在，一種是清淨無染之存在。此清靜無染之存在，佛道兩家稱之爲「淨土」，而污染顛倒之存在，佛道兩家則稱之爲「穢土」。儒家不用「淨土」「穢土」之名，但它有和「淨土」「穢土」完全對應的概念——「善念」「惡念」，或者就叫「善」「惡」。再次強調，儒家的善與惡是取其最廣的含義，我們現在對善、惡的理解都是非常狹隘的。儒家的善念就是佛家所說的淨土世界，惡念就是佛家所說的穢土世界。穢土世界即娑婆世界，娑婆世界就是穢土世界。由此可見，儒家的概念有多麼廣大，多麼深邃！

在儒家看來，我們跟善念打成一片，就是進入善念的世界，就是進入佛家所說的淨土世界。如果我們通體內外停留在惡念或曰不善之中，那就是停留在佛家所說的娑婆世界之中。佛家說，衹要身心清淨，就可以進入淨土；反之，如果身心不清淨，就會生在穢土也即娑婆世界之中。儒家認爲，衹要你心存善念，或曰身心沉浸在善之中，你就處在善的世界也即淨土之中。只是儒家不強調淨土而已，儒家衹是讓你一味地善，如

此你就會有無窮的善果；你衹要心存惡念、不善，那麼惡念、不善就會給你帶來無窮的惡果、無窮的不幸。儒家只說到這一步。

乍一聽，儒家的理論沒有佛家的誘人，佛家有淨土、穢土。誰不想去淨土呢？到淨土多好呀，淨土就是天堂，淨土就是……總之，我們越想越美、越想越美，最後下定決心：爲了能夠到淨土去，還是好好修行吧，這一修行，我就可以去了。但儒家說話平淡無奇，而且很籠統，它告訴我們說：「你只管做個好人，做好了人，自然會有好處。」那「自然有好處」是什麼意思？請說清楚。儒家沒有說清楚，只說到這一步，就不說了，所以不太誘人。

其實，你悟透以後就會發現儒家的方法更善巧，更適用於所有的人，而且還沒有那麼多的宗教禁忌，因爲儒家不是宗教。衹要你長期保持善念就可以了，其實保存善念本身就在淨土中，衹是儒家不願意說太多。其中原因，我個人推測，是儒家不想用這些聖境（神聖的境界）來誘導人。用聖境誘導人的做法很不好，所以儒家只是先勸你爲善，勸的時間久了，等你什麼時候進入善裡，自然就知道其中的無窮奧妙。因爲你進入了極樂世界或曰淨土中，進入淨土其實就是進入善的世界中，到時候，你的身心內外就會產生無窮的變化、感受、享樂和成就。那麼這種變化、感受、享樂與成就是你自然明白的，這就叫「如人飲水，冷暖自知」。因此，根本沒有必要提前大張旗鼓地用什麼聖境來引誘人，如果這樣，很容易讓人產生一些功利主義的想法。也就是說，你對那些沒有進去的人說得太多了，他們就會產生很多功利主義的想法，就會抱著一種功利主義的態度來追求淨土世界。這是儒家所不願意看到的。這是我個人的揣測，不知道對不對。

爲什麼儒家不像佛家這樣？佛家特別善於把善的世界描繪成一個淨土或者天堂，引誘信徒們又是念佛、又是吃齋，又是這樣、又是那樣，總之是通過各種方式引誘他們產生一個巨大的願望或慾望。若是處理好了，它就是一個良善的願望；一旦處理不好，它就是慾望。但絕大多數中下根器之人，就會把進入淨土作爲一種慾望去追求。那麼儒家可能覺得這樣並不是很好，所以就刻意淡化行善、常存善念而帶來的那個淨土世界。他們一般不提這個淨土世界，即使提也是談得很少，只談到了「孔顏樂處」，就是很籠統地說，一個聖賢會處在難以形容的快樂之中，這種快樂叫「義理之樂」，也就是義理還有高尚的品德給我們帶來的快樂。其實這個由品德和義理帶來的快樂，就是佛家所說的「極樂淨土」，只是儒家不說罷了。

「意之所著爲物」的「所著」是什麼？指「意」之相對具體化者。換句話說，從「意」裡呈現出來的具體的東西爲「物」。那麼這個呈現又分善呈現和惡呈現兩大類，惡呈現就叫墮落，善呈現就叫昇華、淨化。善呈現的那個境界、世界就是宗教裡一再說的天堂、極樂世界，但儒家是把天堂、極樂世界的本質揭露了出來，而宗教永遠不向我們揭露天堂、極樂世界的本質。其實它們的本質就是真善美本身，我們擁有多少真善美，就擁有多少極樂世界和天堂，就這麼簡單。

宗教習慣於把天堂、極樂世界推到外面的某一個地方。這「外面的某一個地方」又分爲兩類：一類是有相對具體的方向和地點，一類是沒有具體的方向和地點。第一類天堂或極樂世界就在天上的某一個地方，或者有一個固定的方位。比如佛家就有西方極樂世界，它的方向很明確，是在西方，而不是在南方、北方，也不是在上方、下方。西方當然是在我們身體之外，對普通老百姓來說，衹要一說東、西、南、北的某一個方位，那一定是指在我們身體之外的某一個客觀的地方。這是宗教裡天堂、極樂世界的一個共有屬性、共有特徵：在我們身外的某一個固定的方位，或者具體的地點。那麼還有一類天堂、極樂世界，沒有具體方位，也沒有具體地點，但是它又在我們之外。例如伊斯蘭教的天堂就沒有具體的方位，它不像佛教的西方極樂世界、東方琉璃世界這麼具體。但是，它在字裡行間很明確地告訴其信徒，天堂在他們的身心之外。

那麼儒家把所有宗教的天堂、極樂世界的本質都揭露了出來，有沒有天堂？有。有沒有極樂世界？有。但它不是宗教中說的那個天堂、極樂世界。那麼天堂、極樂世界的真相是什麼呢？是從心中呈現出來的真善

美。呈現了多少真善美，就有多少是處在天堂中。如此簡單的一個事，但是自古以來被整得那麼複雜。可以說，「天堂」是人類文明中最爲複雜的概念之一，不同的宗教對它有著不同的描述，真真假假，假假真真，讓人不明就裡。儒家一語就把它的本質揭露了出來，就是「意之所著」。「著」就是從意中呈現出來的真善美。呈現多少真善美，我們就擁有多少天堂，這是「天堂」的最正確、最本質的含義。

這等於人類被異化了、宗教化了、客觀化了的天堂的概念欺騙了幾千年，十分可憐！衹有儒家一語中的，和盤托出，一句話就把天堂給說透了。人確實是有佛國和淨土的，但是佛國、淨土就在我們的生命之內，就在我們的心中。有多少真善美從心中呈現了出來，我們就有多少處在天堂中；若是百分之百的真善美都呈現了出來，我們就完全處在天堂中。就是這麼簡單的一個東西，不知道怎麼回事，被宗教搞得那麼虛無縹緲、曲折難解，弄得信眾們一生又一生地困惑在被異化和污染了的天堂的概念中。

那麼「意」裡面如果呈現出一些不好的東西，我們就生活在地獄中：不善爲地獄，善爲天堂；不美爲地獄，美爲天堂；不真爲地獄，真爲天堂。總之，真善美是天堂，假惡醜即地獄。「意」之不善爲地獄，「意」之善爲天堂，「意」之不善和善就是「物」，「物」就是存在。由於「物」分爲兩種物，所以「存在」也分爲兩種存在，一種是天堂式存在，一種是地獄式存在。也就是說，一種是真善美式的存在，一種是假惡醜式的存在。

先生曰：「亦是。」

陽明先生認同陸澄的這個觀點。

【八〇】

「只存得此心常見在便是學。過去未來事，思之何益？徒放心耳。」

這裡的「放心」跟我們現在的「放心」不是一個概念。現在的「放心」是指心緒安定，沒有憂慮和牽掛，比如我們勸人說「這個事情你只管放心，肯定沒問題」，這個「放心」是一個好的意思。而在過去，儒家的「放心」是一個壞的意思。過去的「放心」就是失心，即丟失了自己的心，或者叫迷失了自己的心，用「迷失」一詞更爲準確。迷失了自己的心，就是佛道兩家所說的妄念、雜念叢生。所以「徒放心耳」的意思是，這純屬心的迷失。

那麼，「只存得此心常見在」是什麼意思？就是時刻保持存養心性。若是能夠在睡夢中仍能保持存養心性，那是最好不過的，如果做不到這點，最低限度是在醒著的一整天時間裡都不忘存養心性。「存養心性」即涵養心性。什麼叫「涵養心性」？就是切換心性，由小我之心切換爲大我之心，再由大我之心切換爲無我之心，盡量保持在大我和無我的狀態中而不退失，也即不再掉落到自我的狀態中，這種保持就叫涵養，也叫知行合一。

「只存得此心常見在便是學」的「學」可以替換成「知行合一」，故此句可解釋爲：時刻保持著大我之心或無我之心，就是致良知，就是涵養心性，就是知行合一。

「過去未來事，思之何益？」就是不要過多地去想過去、未來，如果過多地想過去、未來，就叫「心的迷失」，用王陽明的話說就是「徒放心耳」。那又有什麼好處呢？純屬顛倒錯亂，毫無意義。這條教導也很重要，它和第五十五條的教導一樣，都是讓我們把精神收回來，不要整天心猿意馬，過去、未來地亂想一通，那些想法都是不著邊際的，純屬浪費時間、浪費精神，毫無意義。

常人都是處在胡思亂想中，一個真正的學者（儒家的學者既做學問，也做心性工夫）不是這樣的。一個真正的學者是把心思、精力、心血全都用在涵養心性上，而不是用在思前想後上。那些思前想後都是胡思亂想，對人生、對生活、對學問、對修行都是沒有益處的，都是有害的。把心思、精力、心血全都用在涵養心性上纔是一個聖賢弟子日常該有的行爲，而不是整天胡思亂想。當然，陽明先生也不是完全不讓我們想過去和未來，而是想得越少越好。陽明先生說，你先不要去胡思亂想，先把心思用來提陞心智水平上，等心智水平提陞之後，喚醒、彰顯了你的心性，再用心性去理解世界、洞察萬物，那麼它工作一分鐘，頂得上我們在自我的驅使下胡思亂想一年。所以你忙死忙活地胡思亂想一年，都不如它想一分鐘，何必那麼累呢？不要那麼累，先喚醒、彰顯心性再說。

【八一】

「言語無序，亦足以見心之不存。」

類似這條語錄的話我經常說。我一再強調，語言混亂（概念混亂）等於邏輯混亂，邏輯混亂等於學術混亂，學術混亂的根源是理不明、法不透。就是說，你聽一個人講話，如果講得有邏輯、有條理，就證明這個人一定是明白了一些道理的人。語言是精神的外化，通過語言就可以看出他的精神狀態和質地。而太多人的語言都是混亂的，可見這不是件小事。語言的混亂，標誌著我們精神的混亂、邏輯的混亂。精神的混亂和邏輯的混亂，是我們這個時代的一個共同特徵。我沒有見過任何一個時代的語言混亂程度能比得上我們這個時代，也就是說，在我們這個時代，人的思維極度混亂、極度碎片化、極度無序化。我們這個時代可能是我們中華民族五千多年歷史上最爲無序化、碎片化和混亂的時代，這不是一件小事，而是十分嚴肅的大事。我們平時就要訓練我們講話的邏輯性、表達的準確性，以及言語的連貫性、有序性，這樣久而久之，就會倒逼著我們的思維有序化、邏輯化。那麼思維有序化或邏輯化，又會倒逼著我們對很多問題想得更深、更全面、更透徹。我之前就是這麼教導學人的，沒想到陽明先生也這麼教導學者。

「言語無序，亦足以見心之不存。」這句話的意思是，一個人言語無序，說明他根本沒有做存養心性的工夫。一個沒有做存養心性工夫的人，就容易陷落在後天的感官之中，而感官有兩個特性就是碎片化和分裂性。比如，我們的眼睛跟耳朵是各自爲政的，眼睛只負責看，耳朵只負責聽。而看來的信息和聽來的信息還要在大腦中進行一番融會貫通，如果我們融會貫通的能力不夠，那麼眼睛收進來的信息和耳朵收進來的信息就無法形成一個融會貫通的整體，這樣一來，看是看，聽是聽，嘗是嘗，嗅是嗅，在大腦中就會形成各自爲政的局面。各自爲政就等於分裂，等於碎片化。怎麼辦呢？衹有一種辦法能夠破除各自爲政的局面，那就是我們有著極強的整合能力、綜合統籌能力、融會貫通能力。如果我們這些能力不夠，就是我們沒有經過一番嚴格訓練，那麼一定會出現另外一個結果，就是我們的感官越來越碎片化，越來越各自爲政——眼睛負責眼睛的看、耳朵負責耳朵的聽，即耳朵跟眼睛不和諧、不連貫，沒有攜手並進，沒有形成一體化。於是，我們越來越分裂、越來越分裂，分裂的結果就是感官或曰六根各自爲政，這就是我們現在的人的特徵。

感官或曰六根各自爲政的結果，就是他表達出來的感受、體會是碎片化和充滿矛盾的。這就是我們現在的人的表達爲什麼充滿了矛盾性、碎片化，爲什麼如此不連貫之根本所在。你和他相處時，就感覺到自己像是在和好幾個人相處，換言之，就是你感覺到他腦子裡裝著好幾個人：一個是嗅覺世界的人，一個是聽覺世界的人，一個是視覺世界的人，一個是感覺世界的人，一個是思維世界的人。你就感覺到自己在和一個人格分裂者在一起，你不知道此時此刻是他腦子裡的哪個人在當家，你不知道自己是在跟哪一個人對話。他一會兒是嗅覺當家，一會兒是聽覺當家，一會兒是視覺當家，一會兒又是感覺當家，一會兒又是思維當家，……

所以，你跟他相處了半天卻並不瞭解他。爲什麼？因爲他腦子裡有幾個人，而且每個人都有自己的個性。一個人分裂成了幾個人，那不就是精神分裂嗎？不幸的是，我們現在絕大多數人的腦子裡都有幾個人，也就是每個人都有不同程度的精神分裂傾向，衹有極少數人的腦子裡是完整的一個人。

所以，現在的人特別難以溝通，因爲我們不知道我們是跟他腦子裡的哪個人在溝通，他一會兒是這個人當家，一會兒就不知道是哪個人當家了。這個人當家的時候特別感性化，下一個人當家的時候特別理性化，另外一個人當家的時候特別熱情，下一個人當家的時候特別冷漠，把我們都搞蒙了：他怎麼一會兒特別冷漠，一會兒特別熱情，一會兒又特別感性，一會兒又特別……我們沒有辦法理解他，無法跟他相處。這就是我們這個當代人的特點。其根本原因就是我們的內在沒有強大的統合能力把六根統合在一起。如果將六根統合在了一起，就叫完整人格；沒有統合在一起，就叫分裂型人格、碎片化人格。

分裂型人格、碎片化人格非常麻煩，對自己而言，他認不清自己，一會兒發現自己很感性，一會兒發現自己很理性，一會兒發現自己很熱情，一會兒發現自己很冷漠。不要說別人會蒙，連他自己都會蒙：「我到底是一個什麼樣的人？」這是目前絕大多數人的現狀，原因就是我們的內在沒有很強的統合能力，沒能把六根貫通起來。衹有把六根貫通起來，我們才能形成一個穩定的人格、穩定的心理、穩定的狀態以及穩定的邏輯。穩定的邏輯、狀態、心理和人格是做人的前提，也是做學問的前提，更是修行的前提。如果我們還處在精神統合之前的六根各自爲政的碎片化狀態，是沒有辦法做學問的，也沒有辦法從事道德踐行也即做工夫、修行，因爲我們連做人都不合格。做人合格最起碼的條件就是性格穩定、人格成熟而完整。完整就是六根統合爲一，它的對立面就是碎片化、非邏輯化。

所以儒佛道三家都一再地強調成聖、成佛之前要先成人。如果連人都沒成，你是不可能成佛、成聖的。何謂「成人」？就是達到做人的最基本條件。什麼是「最基本條件」？人格完善、性格穩定、認知穩定、邏輯穩定、狀態穩定，至少要達到這個程度。即使達到這個程度，也衹是做人的最低標準。絕大多數人現在都是不合格的，還處在遠低於最低標準的階段，遠遠沒有達到儒佛道所要求的做人的最低水平。這麼多年來，除了接觸普通人之外，我也接觸了很多知名人士、社會精英，經過仔細觀察，我發現大多數人的心智還不如普通人，這就更加不可原諒了。

【八二】

尚謙問孟子之「不動心」與告子異[①]。

先生曰：「告子是硬把捉著此心，要他不動。孟子卻是集義到自然不動。」

又曰：「心之本體原自不動。心之本體即是性，性即是理。性元不動，理元不動。集義是復其心之本體。」

尚謙問孟子之「不動心」與告子異。

「尚謙」就是薛侃（1486—1545），字尚謙，號中離，廣東揭陽人，曾在江西從學於王陽明四年，四年後歸鄉。他是第一個將陽明心學傳播至嶺南的人，當時追隨他的學生有百餘人。薛侃爲王門粵閩學派代表人物之一。

此處，薛侃的問題是孟子的「不動心」與告子的「不動心」的不同之處在哪裡。原腳註對兩種「不動心」有個解釋：「孟子與告子『不動心』之區別詳見《孟子・公孫丑上》。簡言之，告子之『不動心』是通過外力框住心，使心不動，而孟子之『不動心』則是心的自然不動。」這個解釋完全正確。

---

① 孟子與告子「不動心」之區別詳見《孟子・公孫丑上》。簡言之，告子之「不動心」是通過外力框住心，使心不動，而孟子之「不動心」則是心的自然不動。（原註）

孟子的「心」是指本心，本心裡自帶如如不動之定力。因此，孟子談「不動心」就是在談聖賢的定力、定境。那麼告子也談「不動心」，但告子的人性論是獸性論，怎麼能讓獸性不動呢？它是不可能不動的，讓它不動的辦法就是通過外力強行地約束、壓制它，但這種辦法也衹能是臨時性地讓它不動而已。告子的「心」不能動，因爲它一動就是獸性的爆發，就是災難：獸性在家庭層面爆發，就是家庭層面的災難；在社會層面爆發，就是社會層面的災難；在民族國家層面爆發，就是民族國家層面的災難。總之，獸性在哪個層面爆發，就是哪個層面的災難，那是絕對不能讓它爆發的。告子是獸性論專家，他對獸性的危害性、可怕性、破壞性、殘忍性、無情性、持久性的認識，肯定比一般人更深刻。正是因爲如此，他纔提出要加強法治、加強理智，用強有力的法律和倫理來約束獸性。約束到什麼程度呢？約束到不讓其動心。由此，我們可以看出，告子的「不動心」跟孟子的「不動心」完全不同，可謂天壤之別。

在《孟子》這本書裡，孟子已經把儒家的德性和告子的獸性講得透透徹徹、明明白白。但講透不代表我們學透，講透是孟子的事，有沒有學透是學者的事，是我們的事。事實證明，在孟子之後的兩千多年時間裡，我們整個中國乃至整個東方的儒家文化圈[①]的學者，並沒有區分清楚孟子的德性與告子的獸性，仍然是一筆糊塗賬，一直在那裡爭論。「儒家文化圈」是怎麼回事呢？它有時候與漢文化圈通用，就是說我們的儒學並沒有僅僅局限於中國的國界線之內，而是早已超越了國界線。早在唐朝，甚至更早的時候，儒學就已經傳到周邊的國家和地區，也即東亞、東南亞和南亞等地，其中東亞包括日本、朝鮮、韓國等國家，東南亞包括越南、老撾（wō）、柬埔寨、新加坡等國家，南亞包括巴基斯坦、孟加拉國、尼泊爾、不丹等國家。可以說，我們整個東亞、東南亞文化很大程度上都屬於儒家文化，都在儒家文明的影響之下。但儘管如此，如此大範圍內的學者，在這麼長的時間裡，都沒有搞清楚德性和獸性的差異。就像《傳習錄》中這一條語錄所記載的，明朝的時候，王陽明的弟子薛侃也沒有弄明白孟子的「不動心」和告子的「不動心」之差異；直到現在，很多新聞媒體和書籍還時不時地在爭論是人性本善，還是人性本惡。我們生命科學在好多年前就把這個問題梳理明白了，但是我們明白了，不代表十四億人都明白了。

由於孟子和告子的「不動心」跟各自的人性觀是直接相連的，所以，談「不動心」之前，先要學習他們各自的人性觀。告子的人性觀是獸性論，而孟子的人性觀是德性論，這是兩種完全不同的人性觀，因而得出了兩種完全不同的「不動心」。

先生曰：「告子是硬把捉著此心，要他不動。孟子卻是集義到自然不動。」

又曰：「心之本體原自不動。心之本體即是性，性即是理。性元不動，理元不動。集義是復其心之本體。」

第一句我們上文已經解釋清楚了。第二句中的「元」和「原」是通假字。「性元不動」意爲性原來就是不動的，「原來」又叫本來，故「性元不動」意爲性本來就是不動的。

王陽明說：「性元不動，理元不動。集義是復其心之本體。」由此可見，王陽明有一個極大的所知障，無論談什麼事，不管是否適合從心的角度談，他都要從心的角度切入，大談特談心如何如何，這是他最大的優點，也是他最大的缺點，是他的執念，是他的「意」，即「意必固我」之「意」。包括在這裡，他也是從心的角度來談。其實，此處並不適合用心來談，此處從性的角度，即從德性（性善）、獸性（性惡）的角度來談是最合適的。由此也可以看出，王陽明沒有區分清楚人之本具的生物性（獸性）、人性和德性這三性。在王陽明看來，人衹有一性，就是德性，所以王陽明所說的「心之本體即是性」的「性」衹能是指德性。其實，不僅王陽明沒有分清楚三性，再廣義一點兒講，是整個傳統儒家乃至整個傳統的學者、文人都沒有區分清楚人的三性。

---

① 孔子儒學中的德性論對中國鄰近地區，如朝鮮、日本、韓國、越南等國家和地區有著深遠的影響，在文化上被稱爲儒家文化圈或漢文化圈。（參見周洪宇、劉訓華：《圖說教育生活史》，福建教育出版社 2018 年版，第 2 頁。）

三性中最低級、最初級、最基礎的就是生物性（獸性），中級的是人性，終極的是德性。所以，三性是次第關係，不是并列關係。做個比喻，三性好比三層樓，位於一層的是生物性（獸性），位於二層的是人性，位於三層的是德性。

由於王陽明沒有分清生物性與德性之間的本質差別，儘管他的回答從字面的邏輯上看起來都是通暢的，但是結合問題本身來看，就會發現他答非所問，不知所云。薛侃的問題是孟子的「不動心」和告子的「不動心」之間的差異是什麼，王陽明的回答是「心之本體原自不動」，這是指孟子的「不動心」，他並沒有說清告子的「不動心」。如果我在旁邊，我就會提醒他：「先生，您要是再說兩句就說偏了。您只回答了孟子的『不動心』，問題是告子的『不動心』您也說兩句呀。您不能把告子的『不動心』給選擇性遺忘了呀。」所以，王陽明此處等於來了一個選擇性遺忘：衹是揪住孟子的「不動心」大談一下，就結束了。

估計王陽明認爲，衹要把孟子的「不動心」也即本有之心性說透了，告子的「不動心」自然就透了，所以不用說了。事實上，它不會自然就透的，還是要正面說的。爲什麼王陽明會得出「我衹要把孟子的『不動心』說透，告子的『不動心』自然就說透了」的結論呢？根本原因在於王陽明沒有弄明白這是兩個性，他以爲是一個性。在王陽明心中，人衹有一個性——德性，連人性都沒有，更不要說獸性了。實際上，人豈止一性、兩性，人是有三性的。智慧如王陽明者都沒有分清人有三性，那比王陽明等而下之的學者，就更是一筆糊塗賬，這筆糊塗賬一直持續到現在。現在學界有很多學者還在那裡顛三倒四地大談特談獸性人性、人性獸性，或者性善性惡、性惡性善，談到最後把自己都繞進去了，談不清了。

國內某知名高校的教授在講授《六祖壇經》時，也是把三性攪成一鍋粥來談，爲什麼這麼說呢？他在視頻中大談特談了六祖慧能的人性論，但是六祖慧能什麼時候談人性了？《六祖壇經》從第一個字到最後一個字談的都是佛性，好不好？它根本就沒有談人性。因爲佛家沒有人性，它是納人性入佛性，用佛性來吞沒人性，所以人性是一個虛擬存在。佛家沒有完全否定人性，但也沒有正面肯定人性。那人性去哪裡了？人性納入佛性中了。透過佛性隱隱約約能見到一點兒人性，但是還得透過佛性來看才能看到一點兒，若是不透過佛性，都找不到人性在哪裡。爲什麼？因爲人性潛含在佛性中了，也就是說，佛家把人性取消了，因此就沒有人性了。注意，沒有人性，並不是反人性，佛家不是反人性，而是超越人性、虛擬化人性。在佛家眼中，人性是一個虛擬性存在，不是一個真實性存在，而佛性是一個真實性存在。這是佛家的基本觀念。

就是因爲這個基本的觀念，所以在佛家沒有辦法直接談人性，也展不開人性，在佛家只能談佛性。佛家都不講人性，哪裡來的人性觀呢？但是該教授開口閉口都是佛家的人性觀，而且還說六祖慧能的人性觀就是「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃？」他認爲這就是六祖慧能的人性觀。連知名教授都分不清三性，等而下之的人就更不用說了。

也就是說，在當代，我們絕大多數人都是分不清獸性、人性、佛性的，完全是一團糨（jiàng）糊。之所以分不清，根源在於王陽明沒有分清，王陽明沒有分清的原因在於朱熹沒有分清，朱熹沒有分清的原因在於二程沒有分清，一路往上追溯，就發現兩千多年來都沒有分清。唯有孟子分清了，但孟子之後，無一人分清。因此，我們一再強調，孟子說清楚了是一回事，後人是否清楚是另一回事。其實，孟子說得是清清楚楚、明明白白，一點兒都不繳繞。但是從孟子之後，性善、性惡，德性、人性、獸性，已經攪渾到無以復加的程度了。到了現在，就更加混亂不堪了。爲什麼？因爲我們自己的人性論都還沒有理清楚，又把西方的人性論引進來，加入混戰中，這就成了更大的混戰，一直混戰了幾十上百年，最終還是沒有把人性說清楚。

【八三】

「萬象森然時，亦沖漠無朕；沖漠無朕，即萬象森然[①]。沖漠無朕者，一之父；萬象森然者，精之母。一中有精，精中有一。」

關於「萬象森然」，原腳註的解釋是：「《二程遺書》卷十五：『沖漠無朕，萬象森然已具，未應不是先，已應不是後。』」《二程遺書》亦稱《河南程氏遺書》，彙集的是程顥、程頤的語錄，這些語錄是他們的門人所記，後經朱熹綜合編定成書。乾道四年（1168），朱熹以家藏舊本及各家所傳，依時間先後將其編爲二十五卷。又取其他書中的二程行狀、墓表、年譜及諸人哀詞、祭文合爲一卷，附於書後。[②]

王陽明說：「萬象森然時，亦沖漠無朕；沖漠無朕，即萬象森然。沖漠無朕者，一之父；萬象森然者，精之母。一中有精，精中有一。」字面意思都正確，但是一般的學者肯定會被他的「一之父」「精之母」「一中有精，精中有一」弄得焦頭爛額，不知所云。

所謂「萬象森然」，即「心之意也」，或者叫「意中之物也」，前文第七十九條中曾提到「身之主爲心，心之靈明是知，知之發動是意，意之所著爲物」。這裡面的「物」就是「萬象森然」。

所謂「沖漠無朕」，是指心性如如不動之本體、本來面目。心性的本來面目是如如不動的，如如不動就叫「沖漠無朕」。其實，「沖漠無朕」與大化流行、生生不息是同義詞。此處很抽像，難以理解。說如如不動就是大化流行，大化流行就是如如不動。怎麼一會兒動，一會兒靜？如如不動是靜，大化流行是動。那麼動是什麼？在心性之中，動與靜是同義詞。這個特別難理解。在現象世界，動就是動，動不是靜；靜就是靜，靜不是動；靜的反面纔是動，動的反面纔是靜。而在本體世界，即心性世界中，靜等於動，動等於靜，大化流行就是靜，如如不動就是動。從理論上，我們就衹能討論到這個程度，剩下的事情就是親自去體證了。

【八四】

「心外無物。如吾心發一念孝親，即孝親便是物。」

前文已解釋過這些概念和教導，此處從略，不再解釋。

【八五】

先生曰：「今爲吾所謂格物之學者，尚多流於口耳，況爲口耳之學者，能反於此乎？天理、人欲，其精微必時時用力，省察克治，方日漸有見。如今一說話之間，雖只講天理，不知心中倏忽之間，已有多少私慾。蓋有竊發而不知者，雖用力察之，尚不易見，況徒口講而可得盡知乎？今只管講天理來頓放著不循，講人欲來頓放著不去，豈格物致知之學？後世之學，其極至，只做得個『義襲而取』[③]的工夫。」

關於「義襲而取」，原腳註給出瞭解釋：

《孟子・公孫丑上》:「(浩然之氣）是集義所生者，非義襲而取之也。」集義，即所作所爲均符合義，自然會慢慢培養出浩然之氣；義襲而取，即衹是偶爾良心發現，做一些符合義的事，這樣是無法養成浩然之氣的。

① 《二程遺書》卷十五：「沖漠無朕，萬象森然已具，未應不是先，已應不是後。」（原註）
② 參見鄭天挺、譚其驤主編《中國歷史大辭典》1，上海辭書出版社 2010 年版，第 11 頁。
③ 《孟子・公孫丑上》：「（浩然之氣）是集義所生者，非義襲而取之也。」集義，即所作所爲均符合義，自然會慢慢培養出浩然之氣；義襲而取，即衹是偶爾良心發現，做一些符合義的事，這樣是無法養成浩然之氣的。（原註）

這個解釋大體無誤。「義襲而取，即衹是偶爾良心發現，做一些符合義的事，這樣是無法養成浩然之氣的。」意思是，它衹是一時的靈感而已，這種靈感，每個人在一生之中時不時地都會冒幾下，是起不了大作用的。學者不能把自己一生的修爲建立在偶爾冒出的幾個小靈感上，必須切實用功，和心性、良知打成一片，讓良知成熟、圓滿地充塞於身心乃至於天地之間，這樣的生命覺醒纔是成熟的、解脫的、圓滿的。

王陽明這段話講述了一種現象：大家都停留在口舌之論上，都不願意去切實用功。凡是停留在口舌之論、不切實用功的，都是因爲沒有吃透孔孟的義理。如果吃透了孔孟的義理，他一定會刻不容緩地去踐行仁義，那樣的人就叫「君子」「大儒」。而王陽明所批評的人叫「世儒」，他們滿嘴的仁義道德、滿嘴的「孔子曰」「孟子曰」，但實際上，他們並沒有徹底吃透這些教導。他們衹是用四層學習法——用感官學習、用大腦學習、用心靈學習、用生命學習中的前兩層來學習，沒有用第三層學習，更沒有用第四層學習。真正的大儒都是用心靈學習、用生命學習的。但一般人都是用感官學習，也就是用眼睛過一遍就結束，最多再動一點兒腦子，記上自己感興趣的幾句話，以便出去賣弄，證明自己還有兩下子。記在大腦中的學問叫「記誦之學」，它只停留在大腦中，沒有入心，沒有刻在骨髓裡，這樣的學習是沒有用的。所以，陽明先生對這種現象痛加斥責。

陽明先生說：「如今一說話之間，雖只講天理，不知心中倏忽之間，已有多少私慾。蓋有竊發而不知者，雖用力察之，尚不易見，況徒口講而可得盡知乎？」意思是，有的人習氣太深以至於連他自己都察覺不了，他自己還覺得自己在各方面做得挺不錯，其實他已經滿身習氣了。這種人在我們現在這個時代特別多。於是，就出現了一個很嚴肅的問題：自己察覺不到自己身上種種頑固而根深蒂固的習氣，那麼先生是幫你覺察，還是不幫你覺察？如果先生幫你覺察出來，並責令你改正，但是你又沒有發現那是你的問題，你意識不到那是你的問題，這就出現了很嚴重的認知誤差，就是你死活覺得自己沒問題，但是先生死活覺得你這個學生的問題很嚴重。在這種情況下，你是從己，還是從師？換句話說，你是聽你自己的，還是聽先生的？

這個時候，就看你對先生的信任度的深淺。如果你對先生的信任度不夠，那你肯定是百分之百聽自己的。如果堅信自己的先生就像王陽明一樣是大儒，是明師，是明心見性者，那麼你肯定會這樣想：「他說我身上有問題，那就是有問題，就算沒有也有，如果有那就更是有了。」如此，你就會靜下心來，痛加反省先生嚴厲指出的問題，經過一段時間以後，漸漸發現還真的被先生說中了。之前你還狡辯，認爲自己沒有這些問題。經過這一段時間的靜心、省察，發現自己的問題還挺嚴重。既然如此，那就省察克治，慢慢地遠離這些問題，超越這些問題，最終克治了這些問題。如果你不信任先生，認爲先生還不如你，就會在內心裡暗地跟先生較勁兒：「他怎麼會知道我身上有毛病，他是誰？他算老幾呀？他哪有本事知道我身上的問題？」如果你是這樣一個態度，即使嘴上不反對先生，心裡卻反對，你不承認先生給你指出的那些毛病，認爲那些毛病你一個都沒有。因爲不承認，所以你就談不上靜下心來省察克治。那麼，你的毛病就越養越大。這樣，你就不是涵養德性、良知，而是在涵養你的習氣、自我。你的習氣、自我就像癌細胞一樣越長越大、越長越大，最後大到無法根治而奪取你性命的程度。

從師還是從己的問題，這是自古以來所有的學者都必須面對的一個問題。佛家的弟子要面對這個問題，儒家的弟子也要面對這個問題，所有的學子、弟子、門人都必須面對這個問題。我自己沒有省察能力，看不出自己嚴重的習氣和毛病。因爲看不到自己的習氣和毛病，當然就改不掉，任由它時時在你身心中膨脹。那麼，師父或先生看見了你身上的毛病和習氣，由於他負責任，他不是一般人，才直言不諱地給你指出來，希望你改正。實際上，看到你習氣和毛病的人遠遠不止師父或先生一個人，包括你的愛人、孩子、鄰居、同學、朋友都看到了，但由於他們不是聖賢君子，而是功利之人，所以他們從功利的角度一衡量，就選擇不說你的習氣和毛病，因爲說了風險太大。

指出別人的毛病是這個世界上風險最大的事，是最出力不討好的事，說不定多少年的好友之情就因爲你的一句話就結束了。太多人發現，這個事風險太大，後果太嚴重，衡量一番，他承擔不起後果，乾脆就閉著眼睛，裝作沒看見你身上的毛病。這就是世界上虛偽的人之所以有那麼多的原因。所有的人都不說實話，所有的人都視而不見，所有的人都只說你的好、不說你的壞，這樣一來，你永遠不知道自己的毛病、問題出在哪兒。你甚至主動求著人家說：「我身上有什麼毛病嗎？你跟我說說吧。」一個說：「沒有，沒有，沒有……你好著呢，你可好了……」另一個說：「你比我還好呢。」又一個說：「你比現在所有的人都好。」一個又一個旁人對你說了一些假大空的話，你就信以爲真了。一個人說你好，你還不太相信：我沒有那麼好吧？結果問了一圈，發現周圍人都說你好，你就信了：「好像我真的有點兒好吧。」就這樣，你永遠被他們蒙在鼓裡，看不到自己的問題。

但由於師父、先生是聖賢君子，他們負有教化之責，因此誰都可以掩耳盜鈴，閉著眼不說真話，唯有他們必須睜開眼睛，嚴厲地指出你的問題。這下你心裡就有落差了：「半輩子了，別人都說我好，就衹有你說我不好，你是什麼意思？從我懂事的時候起，我媽就說我這樣好那樣好；當我上學的時候，老師也說我這樣好那樣好；當我工作的時候，同事、領導也說我這樣好那樣好。我都好了半輩子了，怎麼突然到了你面前，就這也不好那也不好了？由此看來，並不是我不好，而是你不好，是你這個人有毛病，而不是我有毛病。」

那麼這個時候就面臨著一個千古難題：是從己還是從師？第一種情況是「從己」。就是堅持自己那一套，死不悔改，內心嘀咕著「我沒問題」「我好著呢」。即使表面上不敢頂撞先生，但是我在心裡頂撞，我用行爲來頂撞——就是不改正，不改正本身就是拿行爲來頂撞。第二種情況是「從師」。就是打心底裡認爲，這樣的先生纔是負責任的先生，這樣的師父纔是真師父，這就是我要的結果——他能夠直言不諱地指出我的缺點，我不僅不恨這個師父，反而更加熱愛他，因爲他是負責任的，他是真心對我好。這樣一個負責任的真心對我好的師父，我沒有理由不熱愛他。如果我不熱愛他，那是因爲我少教養、我不懂事，與師父無關。師父說我有這個問題，那我就是有這個問題，沒有問題也有問題。我從師父那裡出來以後，要認真反省，經過反省，果然發現我真的有問題。要不是師父跟我說實話，我都不知道自己有這麼嚴重的問題。我一直被糖衣炮彈、甜言蜜語和各種虛偽的讚美包圍著，我現在終於看清了，其實我是一個習氣和毛病非常嚴重的人。從現在開始，我要痛下決心，改掉這些習氣和毛病，我要當一名合格的弟子。這纔是一個弟子該有的態度。

所以，現在的人都不會當弟子，現在的弟子都是百般掩飾、百般狡辯、百般護短，而且把責任和問題都推到師父那裡去——那是師父有問題，不是我有問題，總之是想盡各種辦法去尋找師父身上的問題，而不是反過來尋找自己身上的問題。之所以這樣，根本原因就是我們現代人被西方文化毒害了。西方文化是一個正面肯定自我，乃至於崇拜自我的文化，它的本質就是自我，它所有的起心動念都是圍繞著如何壯大自我、如何鞏固自我而運作的。

比如，西方的心理學就是圍繞著自我而展開探索的一門學問。作爲一門獨立的學科，心理學誕生於 1879 年，其標誌是馮特[①]（1832—1920）建立了世界上第一所心理學實驗室。從那以後，心理學先後出現了很多流派：一是以馮特爲代表的實驗心理學，二是以弗洛伊德（1856—1939）爲代表的精神分析心理學，三是以華

① 馮特：德國著名心理學家、生理學家和哲學家。曾任蘇黎世大學哲學教授、萊比錫大學校長。馮特被譽爲實驗心理學之父。最早提出心理學應成爲一門獨立的實驗科學。馮特反對舊哲學中把心靈學作爲研究对象的形而上學心理學。他認爲心理學應同物理學一舉，以經驗爲自己的研究对象。（程繼隆主編《社會學大辭典》，中國人事出版社 1995 年版，第 137 頁。）

生[①]（1878—1958）爲代表的行爲主義心理學（誕生於 1913 年），四是以皮亞傑[②]（1896—1980）爲代表的認知主義心理學，五是以馬斯洛[③]（1908—1970）爲代表的人本主義心理學，等等。

所以，很多人認爲心理學起源於弗洛伊德，其實這種看法是錯誤的，他衹是心理學其中一個學派的創始人，不是心理學的創始人。在弗洛伊德之前，心理學已經有了一定的發展並出現了一些流派，如實驗心理學、構造主義心理學。弗洛伊德起初學習的就是各種心理學，有的知道名字，有的不知道名字，他這個人的創造力很強，在學習的過程中，他就慢慢地發現了潛意識，這也是他的獨家發現。自他開始，心理學提陞到了一個新的高度，心理學的傳播速度加快，得以迅速地普及到世界各地，各個大學都紛紛地開設了心理學系，各個醫療機構也都設置了心理學專科來治療心理疾病的人。到了 20 世紀 70 年代的時候，心理學就已經普及得很廣了，當時，弗洛伊德已經去世了三十多年。

在眾多的心理學家中，有幾位偉大的心理學家，一個是馬斯洛，一個是羅洛・梅[④]（1909—1994），一個是傑羅姆・弗蘭克[⑤]（1909—2005）。他們都是著名的心理學家，私下關係也比較好，經常在一起討論學習，以促進各自心理學的發展。

有一次，他們提出了一個問題供大家討論：「我們如何證明把一個患有心理疾病的人治好了？」乍一看，這是非常普通的一個問題，但仔細一想，這個問題一點兒也不簡單，非常難以回答。身體上的疾病是否好轉，非常容易檢驗，比如：之前我的骨頭斷了，現在癒合了；之前我的骨質增生，現在不增生了；之前我有胃炎，現在沒有炎癥了。但是我們如何證明精神病好了？「好了」是什麼意思？他們仔細一想，自己做了半輩子的心理醫生，今天纔突然發現這是個問題。對啊，怎麼證明我原來得了精神病，現在病好了？怎麼證明我不需要再治療，可以出院完全過正常人的生活了？起初，他們提出了好多標準，經過討論，這些標準都被推翻了。最後，他們終於達成了一個共識，也就是找到了一個大家都認可的標準：建立了一個完整的自我人格，這就叫病好了。所謂「病好了」，是指在醫生的幫助下，他重建了一個清晰完整的自我人格。實際上，「人格」兩個字可以不要，就是建立了一個清晰完整的「自我」，就證明他的精神病好了，可以回歸正常了。

由此又延伸出另外一個結論：什麼叫心理學？換句話說，心理醫生、心理學是做什麼的？所謂「心理學」，就是協助病人盡快重建一個清晰的、完整的自我人格的學問。這就給心理學下了定義，同時，也給心理健康下了定義。自我人格清晰、完整的人就是心理健康的人。

那麼反過來說，我們由「病人好了」倒推回去，怎麼證明一個人得了精神病？換句話說，如何證明一個人是正常人，還是精神病患者？這和前面的問題是相反的，前面的問題是如何證明精神病人痊癒了，現在的問題是如何證明一個人患了精神病。答：如果一個人的人格破碎了或混亂了，也就是自我破碎了或混亂了，那麼這個人就患了精神病。反之，重建了一個清晰、完整的自我，就是病好了。

所以，這是兩個定義：怎麼證明一個健康的人成了精神病人？又怎麼證明一個精神病人恢復了健康？我們可以看出，無論是「從健康到精神病」，還是「從精神病到健康」，這兩個定義都圍繞著一個關鍵詞——「自

---

① 華生（Watson John Broadus），20 世紀初的美國心理學家，也是行爲學派的創始人。在福爾曼大學時開始接觸馮特、詹姆斯的心理學，後進入芝加哥大學求學。1903 年獲博士學位。1908 年受聘爲約翰・霍普金斯大學教授。1913 年發表《行爲主義者對心理學的看法》，標誌著行爲學派的開始。（參見張春興編著：《張氏心理學辭典》，浙江教育出版社 2018 年版，第 791—792 頁。）

② 皮亞傑（Jean Piaget），瑞士心理學家。發生認識論和皮亞傑學派的創始人。曾任日內瓦、巴黎等大學教授。1954 年當選爲第十四屆國際心理學會會長。主要著作有《兒童的語言與思維》《兒童的道德判斷》《從兒童到青年邏輯思維的發展》《結構主義》《發生認識論》《意識的掌握》等。（餘源培等編著：《哲學辭典》，上海辭書出版社 2009 年版，第 480 頁。）

③ 馬斯洛（Abraham Harold Maslow），美國社會心理學家，比較心理學家、人本主義心理學的創始人。1933 年在威斯康星大學獲博士學位。曾任美國人格與社會心理學會主席和美國心理學會主席。提出了馬斯洛動機論，亦稱需要層次論。認爲需要有高低層次的不同，最低層次爲生理需要，依次向上是安全、愛和歸屬、尊重以及自我實現的需要；人類動機的發展和這些需要的滿足有密切關係。還提出了自我實現者的十六條人格特徵。主要著作有《動機與人格》《存在心理學探索》《科學心理學》《人性能達到的境界》等。（餘源培等編著：《哲學辭典》，上海辭書出版社 2009 年版，第 487 頁。）

④ 羅洛・梅（Rollo May），美國著名的存在分析學家，也是人本主義心理學的主要倡導者之一。（葉浩生編《西方心理學史》，開明出版社 2012 年版，第 234 頁。）

⑤ 傑羅姆・弗蘭克（Jerome David Frank），美國心理學家、精神病學家。

我」。自我破碎、不完整的人，就叫精神病人；精神病人重塑了一個清晰完整的自我，他的病就痊癒了，他就恢復成了一個正常的人。

這裡面有幾個要點值得討論。其中一個要點是：什麼是精神病？其實，所謂的精神病就是自我越來越強烈、越來越強烈，強烈到最後，把自己都壓垮了，這就意味著此人患了精神病。所以，精神病人就是自我超級強大的人。這一點也得到了我們東方生命科學的認可。生命科學認爲，一個人的人格健全與否的標準就是自我。衹要一個人有自我，他的人格就不可能百分之百健全。衹要有自我，整個身心（主要是心理）就會異化，異化就是病態，病態等於異化。這是對身心異化進行定性。下一步是定量。自我越強，身心異化程度就越高；反過來說，身心異化程度越高，自我就越強。它們之間是成正比關係的。身心越來越異化、越來越異化，自我就越來越強、越來越強。無論什麼東西都有一個極限，同樣，人的心理、人格、精神也有一個極限。那麼身心不斷地異化、異化，異化到極限時就會崩潰。就像我們擰一根繩子，不斷地擰、不斷地擰，擰到最後，就把繩子擰斷了。一個人身心崩潰時就成了精神病人。所有的精神病人都是人格被擰斷了的人，相當於一個完整的東西被弄破碎了。這個「破碎」或「崩潰」就是得了精神病。但具體到每個人，其崩潰的表現是不一樣的。因此，同樣是精神病，也可細分爲很多種。話說回來，所有的精神病都是精神崩潰造成的。精神崩潰是質變，質變之前是量變。嚴格地講，我們現在每個人的身心異化都處在量變的狀態，衹是尚未達到質變而已，一旦到達質變的地步，我們就被送進精神病醫院了。由於衹是處在量的增加狀態，所以不需要進精神病醫院。

爲什麼現在的精神病人比過去明顯增多了？尤其是以中國和印度爲核心的東方國家的精神病人，是歷史上人數最多、發病比例也最高的。原因就是近一兩百年來，整個東方國家嚴重地西化了。所謂「西化」是指東方國家大量學習西方肯定自我、強化自我、崇拜自我的文化，以至於我們這幾代人越來越肯定自我，越來越強化自我，越來越崇拜自我，越來越放大自我，也就是說，我們的自我越來越強大。自我有多麼強大，異化就有多麼嚴重，因爲它們是成正比關係的。因爲我們這幾代人一代比一代強調自我，所以我們的精神異化現象一代比一代嚴重，精神病人一代比一代多。我們現在正處在中華民族有史以來，精神異化和種種精神疾病最爲嚴重的時代，我們儘管沒有得精神病，還不需要去精神病醫院，但是普遍而言，我們的異化程度已經達到了歷史的最高峰，這是歷史上前所未有的。

嚴格意義上講，我們每個人的心理都出現了嚴重的扭曲和異化，都遠離了心理健康，所以我們這一代人的心理問題比生理上的問題要多得多、嚴重得多。相對而言，我們更需要治療的是人格病、精神病、心理病、認知病、三觀病、習氣病，這些病要比我們身上長個腫瘤之類的疾病嚴重得多。身上長個腫瘤、長根骨刺、出現炎癥等等，這些疾病並不是很嚴重，吃點兒藥就會好。但是我們精神中的疾病，卻不是吃藥就能解決的問題，它是一個文化問題、道德問題。究其根本，就是我們太過強調自我，也即我們周圍的社會風氣、文化風氣處處強調自我、鼓吹自我、放大自我，乃至於崇拜自我、迷戀自我而造成的。相當多的人像神一樣地崇拜和迷戀自我。他最崇拜的是誰？他既不崇拜上帝，也不崇拜佛菩薩，只崇拜他自己，把自己當菩薩、上帝來崇拜，這就叫「自我迷戀」和「自我崇拜」。這個現象已經越來越普遍，越來越嚴重。絕大多數的人差不多都已經不同程度地陷入了自我崇拜的陷阱之中，難以自拔，這已經成了我們這個時代的流行病，很是麻煩。

爲什麼我們反對用心理學來解釋包括佛家禪宗、儒家等在內的中國文化？因爲儒佛道各家文化都是要我們先認清自我的虛假性，進而不與自我認同，最終還要超越自我、瓦解自我；而心理學卻是處處要我們回歸自我、肯定自我、鞏固自我，最好崇拜自我。大家有沒有發現心理學是產生各種心理問題的又一重要源頭？心理學跟西方的哲學、思潮、文學等一樣，都是在變著花樣地讓我們回歸自我、強化自我，因爲心理學認定心理疾病治好的標準就是建立一個健全的自我。但他們忘了一個根本問題，即自我沒有「健全」這一說。自

我等於異化，有多少自我就有多少異化。「健全的自我」是一個典型的偽概念，是一個非常錯誤的概念，而心理學就是在這樣的錯誤之上建立起來的一門學問、一座學科大廈。心理學是追求自我、肯定自我、強化自我並把我們帶回自我的一門學問，因此它跟我們東方的聖學是針尖對麥芒、水火不相容的。

但我不知道爲什麼，很多年前就有不少的人用西方的心理學理念來解釋東方的禪學，言之鑿鑿地強調「禪就是東方心理學」。真想問問這些人，你們究竟有沒有弄清楚心理學是做什麼的？東方的禪學又是做什麼的？在西方的心理學、文學、哲學、文化的影響下，有相當多的中國學者，包括大學的教授、老師在內，在上課的時候大言不慚地講：「儒家的本質就是一門給我們建立良好自我人格的學問。」所以說，這個時代怎麼這麼亂呢！很多人胡說八道，對學問不加精究，就憑著自己的依稀恍惚之見在那裡發表不負責任的觀點。這都是誤人子弟啊！你是教授，你是老師，你知道自己在幹什麼嗎？用佛家的話說，那就叫斷人慧命，是比害人性命之罪還要大的一件事，你怎麼就敢信口胡謅呢？我聽過很多老師就是這麼隨意地講：「佛家、道家、儒家都是建立健康的自我的學問。」一派胡言！佛家、道家、儒家都是聖學，都是堅持消滅自我的學問。連這個常識都不懂，你還有資格上台講學嗎？你還有資格當老師嗎？你配嗎？你對你的職業敬重嗎？請尊重一下你的職業，在台下多看點兒書，多拜幾位師父，多學點兒知識。孔子尚且「每事問」，你也每事問一下，把學問搞清楚了，你再上台講課也不遲啊。因爲文化直接關乎對方的慧命，這不是小事，你怎麼就不負責任地亂講呢？

這也是一種習氣，他不知道自己受到了西方文化的影響。其實他已經悄悄地被西方文化洗腦了，也就是被西方文化主宰了他的大腦。所以，他是透過西方的文化觀，以自我的理念來理解東方文化的。因此，他看到的東方文化是透過西方的有色眼鏡看到的，而不是通過洗乾淨了的眼睛看到的。可以說，現在整個中國的思想界、學術界的學者，都是戴著西方的有色眼鏡來理解、看待東方文化的，實際上，這是在扼殺東方文化。爲什麼我們東方文化一直恢復不了它的本來身份？就是因爲有色眼鏡戴得太重了。我們從小就被戴上了西方的有色眼鏡，隨著年齡的增加，有色眼鏡的鏡片也越來越厚、越來越厚，到了七八十歲時，鏡片估計能達半尺厚。戴著半尺厚的有色眼鏡，你還做什麼學問呢？沒法做了，乾脆歇著去吧。

我之所以還能幸運地接上王陽明，講上幾句儒家的義理，就是因爲我沒有上過大學，沒有被他們洗腦，沒有被他們戴上有色眼鏡。也就是說，他們自己先戴上這副有色眼鏡，後來又給我們戴上，我們又給學生戴上，學生又給學生的學生戴上，這樣一代一代地都戴上了有色眼鏡。在初中時，我們的眼鏡就戴上了；到了高中時，鏡片就變厚了；到了大學時，鏡片又進一步地變厚了；到了碩士、博士時，鏡片變得更加厚了；等當了教授時，鏡片就達半尺厚了。就這樣一茬兒一茬兒地複製，一直複製到現在。幸運的是，我逃過了這一場複製式的浩劫，成了浩劫下的一條漏網之魚，沒有被戴上有色眼鏡。這樣，我纔基本上能夠看到中國文化的原汁原味、本來面目，才能夠接上王陽明，再通過王陽明一代一代往上接，才知道中國文化真正在說什麼。好懸啊，要是當時我上了某一所大學，我就完蛋了，我就硬生生地被他們毀掉了。多麼好的孩子！就這麼被毀掉了。細思極恐……幸虧我當初輟學了，我要是不輟學，就會像所有人一樣，從初中開始就戴上了有色眼鏡，有的人甚至更早，從小學就開始戴上了，高中繼續戴，大學又接著戴。這個有色眼鏡是從西方借來的，戴上之後，大家就以西方視角來看東方文化，這就是有色眼鏡的共性。就像說好了似的，全國一律都是透過西方的視角、眼睛、心靈來理解、看待、評論東方文明，這樣一來，還能有東方文明嗎？沒有了。在半尺厚的有色眼鏡下，東方的文明早就被他們看沒了。他們不是在拯救東方文明、傳承東方文明，而是在禍害東方文明、阻礙東方文明。

這就是我們之所以整天談復興國學，但國學卻半點兒都沒有復興的原因。我們衹是喊了二三十年的口號，真正的國學仍然躺在歷史的垃圾堆裡，我們沒有從垃圾堆裡拯救半點兒國學出來。我們站在垃圾堆旁邊，一邊高舉著標語，一邊喊著「復興國學」「復興國學」「國學好，國學就是好」的口號，但就是不願多看它一眼。

從最高層的各個學術機構，也就是從各個高校，一路喊到老百姓的耳朵裡，全國一直都在喊復興國學，但沒有一個人真正復興了國學。這是一件很弔詭的事。全國人民都在喊著「復興國學」「國學就是好!」但是國學在哪裡呢？你隨便到馬路上問：「你有沒有看到國學？」他一定回答你：「沒有。」你再問另一個人：「你看到國學沒有？」他同樣回答你：「沒有。」那國學在哪裡呢？在那邊的垃圾堆裡呢。所有人都是一邊爭先恐後地扯著嗓子喊著國學好，一邊卻在尋找國學。我們就在做著這樣一件荒誕的事。

至少在我看來，我們的國學半點兒都沒有復興，仍然是老樣子。什麼老樣子？我們距離國學依然有十萬八千里之遙，並沒有任何變化。國學仍然躺在國學的垃圾堆裡，我們仍然睡在我們的席夢思床上，我們開著豪華的轎車滿大街地喊著「國學好」，但實際上，我們已經把國學拋棄了幾百年，把它拋棄到了十萬八千裡之外的垃圾桶裡，從來不願意多看它一眼。這就是我們這個時代的國學的命運和現狀。國學並沒有回到我們的生活和身心中來，我們的生活、身心跟國學仍然保持著十萬八千里的距離，我們衹是用一種自己都不相信的口號，來試圖填滿這十萬八千里的距離，但事實上這是不可能的。

王陽明在這條語錄裡所提的現象，跟我們現在的情況何其相似。他說：「今只管講天理來頓放著不循，講人欲來頓放著不去，豈格物致知之學？後世之學，其極至，只做得個『義襲而取』的工夫。」王陽明認爲，我們若是既不遵循天理，也不超越人欲，這樣的學問怎麼能叫「格物致知」之學呢？後世的學問最多隻能做個「義襲而取」的工夫，「義襲而取」是指偶爾冒出點兒良知的小靈感。王陽明這算是高看後世了，現實情況是，我們現在連小靈感都沒有了。

【八六】

問格物。

先生曰：「格者，正也。正其不正，以歸於正也。」

關於「格物」，前文都已經闡述過，此處並無新意，故解釋從略。

【八七】

問：「知止者，知至善只在吾心，元不在外也，而後志定？」

曰：「然。」

提問的這個人對《大學》裡「知止」的解釋非常好，這個問題問得也很有水平，所以，王陽明的回答衹有一個字——「然」!

「知止」是知什麼止？就是知「至善只在吾心」。「至善」就是圓滿，「至善只在吾心」意思是生命的圓滿就在吾心。「元不在外也」，就是我要想找到生命的圓滿，衹能往內找，因爲它不在外面。「而後志定？」這個「定」是定什麼呢？定的是方向，定的是宗旨，定的是頭腦，定的是原則，定的是終極見地。這些東西一旦堅定不移，就叫「得定」。得定了就是「志定」了，「志定」了自然就「知止」了，所以「知止」與「志定」是同義詞。所謂「知止而後有定」，一旦「知止」必然「有定」，同理，一旦「有定」必然「知止」，它們兩個互爲前提。

【八八】

問：「格物於動處用功否？」

先生曰：「格物無間動靜，靜亦物也。孟子謂『必有事焉』[①]，是動靜皆有事。」

這一條語錄是問能不能夠在動處做「格物」工夫。陽明先生說「格物無間動靜，靜亦物也」，此句意思跟前文程顥的那句「動亦定，靜亦定，無將迎，無內外」是一樣的，我們已經解釋得很清楚了。「靜亦物也」這句話已經多餘，實際上，衹需「無間動靜」就夠了。這裡有一個重要的概念叫「必有事焉」，原腳註的解釋是：

《孟子・公孫丑上》:「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」必有事焉，即於動於靜均有事物，存養工夫不可須臾間斷之意。

此處前半句解釋「於動於靜均有事物」是錯的，應該刪除，後半句解釋「存養工夫不可須臾間斷之意」是正確的。「必有事焉」就是「存養工夫不可須臾間斷之意」，在我們的日常生活中就有這樣的例子。如果自家的孩子考上北京的高校而離家上學了，表面上，遠在千里之外的父母依然從早到晚地上班下班、回家做飯，看起來和之前沒有什麼兩樣，其實，父母的心早就飛到千里之外的孩子身上了。父母愛孩子是不由自主的，孩子在哪裡，父母的心就在哪裡。這就是「兒行千里母擔憂」「慈母手中線，遊子身上衣」。這也是凡人的「必有事焉」，就是他心裡總是有個事，吃飯時在惦記著，走路時在惦記著，哪怕睡覺時都在惦記著，不由自主。如果你問他：「那你不想不行嗎？」他說：「不行！」這就相當於做父母的不由自主地想起千里之外的孩子一樣，父母總是想：孩子今天是否凍著了？明天是否餓著了？後天心情會怎樣？

現在，我們把父母心裡時常惦記的「孩子」替換成「心性」來說明這個「存養工夫」。就如同父母惦記在外遠行的孩子那樣，我們晝夜不息地惦記著心性，這份時時刻刻對心性的惦記就叫「存養」。它若有若無，綿綿蕩蕩，像一條看不見的線，把我和惦記的心性連在一起，這就叫「必有事焉」。

「心勿忘，勿助長」的意思是你既不要刻意地加強它，也不要刻意地斬斷它。話說回來，如果你的孩子真的在外遠行，你想斬斷對他的思念之情是不可能的，因爲父母愛孩子的心是一種天性。除非父母沒心沒肺，才有可能做到心中一點兒都不記掛孩子；對於心智健康的父母而言，你就算特意讓他們忘，他們都忘不掉。我們就是斬也斬不斷這種惦記，但是，也不要刻意地去加強它，加強就是「助長」，所以刻意加強也是不對的。等什麼時候我們能夠像想念、眷戀遠在他鄉的孩子那樣，牽掛著我們的心性和良知，我們就會有所成就了，這樣做涵養工夫沒有不成就的。如果三天打魚兩天曬網，就叫「忘」；如果像打了雞血一樣，就是「助長」：「忘」是不對的，「助長」也是不對的。這就是孟子後半句「心勿忘，勿助長」之意。

孟子前半句「必有事焉而勿正」是什麼意思呢？「正」即糾正，「勿正」即不要打擾，不要干涉。此句意思是你不要刻意去糾正它，就像我們想念遠方的孩子那樣，不要人爲地干涉它，任由自己的心自然地想念。「勿正」也是「勿忘，勿助長」的意思，「勿忘，勿助長」等於「勿正」。「必有事焉」這句話說得相當貼切，可謂一針見血。

整條語錄釋義爲：「格物無間動靜，靜亦物也」，指格物無關動靜，不管動靜與否，都要格物，「靜亦物也」是多餘的，直接忽略即可。「孟子謂『必有事焉』，是動靜皆有事」，孟子說的「必有事焉」是無論動靜都在做存養工夫。就像我們想念孩子那樣，總是隱隱約約有一個孩子在心裡，那就叫「必有事焉」。它與我們是動是靜有什麼關係呢？我們清醒的時候想念孩子，哪怕喝酒喝得不省人事了，也照樣想念孩子。所以，想念孩子與我們的動靜沒有任何關係。

---

① 《孟子・公孫丑上》：「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」必有事焉，即於動於靜均有事物，存養工夫不可須臾間斷之意。（原註）

【八九】

「工夫難處，全在格物致知上。此即『誠意』之事。意既誠，大段[①]心亦自正，身亦自修。但『正心』『修身』工夫亦各有用力處，『修身』是已發邊，『正心』是未發邊。心正則中，身修則和。」

這一段很精到，講得非常好，真正的大圓滿、大手印都在這裡了。

「修身」是什麼？其實就是修正言談舉止。言談舉止不正是「已發」嗎？它如果不是「已發」，怎麼能成爲言談舉止呢？進一步而言，修身是從言談舉止等方面來反省、覺察自己的失德、不德之處。那麼「正心」就是覺察、反省存留在精神深處的失德、不德之處，此即「未發」。

「修身」跟「正心」都是省察克治，結果都一樣。但是它們的下手處不同：「修身」是從已發處下手，即從已經爆發出來的、表現出來的言談舉止這個角度來省察失德、不德之處；「正心」或者「誠意」是從未發處下手，當它還在精神中沒有發出來的時候，我們就已經在精神中找到了它，進行一番自淨其意的省察克治工夫。

【九〇】

「自『格物』『致知』至『平天下』，祇是一個『明明德』。雖『親民』，亦『明德』事也。『明德』是此心之德，即是仁。仁者以天地萬物爲一體[②]，使有一物失所，便是吾仁有未盡處。」

「自『格物』『致知』至『平天下』，祇是一個『明明德』。」

這句話出自《禮記・大學》：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」[③]這是從「平天下」至「格物」（平天下→治國→齊家→修身→正心→誠意→致知→格物）一路下來，然後，再從「格物」至「平天下」（格物→致知→誠意→正心→修身→齊家→治國→平天下）一路上去。而《傳習錄》此條是從「格物」至「平天下」的角度從下往上說的。王陽明認爲，從「格物」至「平天下」的「八目」（格物、致知、正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下），實際上都是「明明德」。

「雖『親民』，亦『明德』事也。」

這句話出自《禮記・大學》首句：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」王陽明認爲，不僅「八目」是「明明德」，連「親民」也是「明德」的事。接著又對「明德」下定義。

「『明德』是此心之德，即是仁。」

「仁」：指此心之德，其實就是心性，就是「明德」。「明德」「心之德」「仁」「心性」這幾個詞是一個意思。「心之德」就是心之理，就是心的諸般內涵，如自在性、自律性、自發性、自明性、自覺性、自然性等等。

---

① 據〔明〕王守仁撰，謝廷傑輯刊：《王文成公全書》明隆慶六年（1572）版，「段」原爲「段（jiǎ）」，應是古漢語中的一個形狀量詞，泛指一片或一大片土地。

② 《河南程氏遺書》：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。」（〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，中華書局 1981 年版，第 16 頁。）

③ 楊天宇：《禮記譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 800—801 頁。

「仁者以天地萬物爲一體，使有一物失所，便是吾仁有未盡處。」

「仁者以天地萬物爲一體」出自《河南程氏遺書》，程顥說：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。」可將此句的「仁」替換成「心性」，即「學者須先識心性。心性者，渾然與物同體」。爲什麼這樣說呢？因爲所有的物都是從心性中呈現出來的。那麼根據所站角度的不同，心性的呈現就有所差異：如果站在本體的角度，即爲存在式呈現；如果站在現象的角度，則是形構式呈現。但不管是存在式呈現還是形構式呈現，兩者都是呈現，且都是從心性中呈現出來的。這就是「心性者，渾然與物同體」的意思。

再回到正文，王陽明說：「仁者以天地萬物爲一體，使有一物失所，便是吾仁有未盡處。」從心性的角度來講，這個說法完全正確。「使有一物失所，便是吾仁有未盡處」這個觀點跟佛道兩家的觀點完全相同。

爲什麼佛家一定要普度眾生？因爲當你成佛以後，你會發現所有眾生的痛苦都是你的痛苦。因爲到那個時候，你已經跟天地萬物是一體了。根據萬物有無意識，可以將其細分爲兩類：一類是主體物，一類是客體物。主體物就是眾生，客體物就是日月山河。主體物、客體物要誕生就是同時誕生的，要麼就是同時不誕生，不存在一個誕生一個不誕生的情況（前文已經闡述過這一點）。由於日月山河是無意識的，所以它不存在度不度化的問題，衹有知痛知癢的含靈眾生需要度化。

有一句話叫「所有成佛的人視一切眾生如己」，這句話裡的「如己」一詞是不準確的，應該是「所有成佛的人視一切眾生是自己」才對。眾生就是自己，我讓眾生離苦得樂，就是讓自己離苦得樂。因此，我去普度眾生的時候是真心的。我是在爲自己做事，能不真心嗎？能三心二意嗎？這就是爲什麼佛在普度眾生時說的每一句話，我們都應該相信之所在。因爲佛絕不會騙我們，他騙我們就是騙他自己，佛當然不會自己騙自己了，而在佛眼中，包括我們在內的一切都是他自己，所以佛也不會騙我們。

所有的聖人都是這樣，只不過用詞不同，比如儒家就叫「仁者與天地萬物爲一體」「民胞物與」。此處的「萬物」千萬不能理解成衹是日月山河，它包括日月山河，但是更包括同胞、同類。因爲同胞、同類跟我們是一體的，所以，我們一定要想辦法幫助他們變得越來越好，他們越來越好就是我們越來越好。對於還沒有成爲聖人的我們而言，這句話看起來十分可笑，很像是道德綁架，但是到了聖賢的境界，這句話就不是道德綁架、不是說笑了，而是真的。在聖人的眼中，我們所有的人就是他自己。具體來說，在孔子、孟子、陽明的眼裡，我們所有的人都是他的一個細胞，都是他的一個組成部分，我們所有的痛癢都是他的痛癢，所有的墮落都是他的墮落，他當然無法忍受自己的墮落，因此他會想盡一切辦法來教化我們，讓我們變得更好。我們經常以小人之心度君子之腹，就覺得他爲什麼對我這麼好？他憑什麼對我這麼好？他肯定有私心，他肯定想圖我什麼，我得提防著他點兒，我得看清楚點兒，我得想明白點兒，以免上他的當。我年輕的時候也是這樣在內心徘徊了很久，最後發現他真的對我們沒有其他企圖，他真的是視我們爲他本人。

當我們明白這一點以後，就發自內心深處地感動道：沒想到世界上還有這樣一種愛，這種愛竟然超過了父母對我們的愛。因爲父母的愛裡也夾雜著自我和他們的習氣，而聖人的愛是完全沒有自我和習氣的，他們無條件地、不要任何報酬地關愛著我們。那種感動是真感動，無論什麼時候想起來都會感動：覺得世界上還有這樣一個人在關愛著我們，我們一下就覺得不孤單了；覺得還有那麼一個有力的肩膀讓我們倚靠，還有那麼一個寬廣的懷抱讓我們靜靜地待著，那種歸屬感、溫暖感是任何東西都不能取代的。

陽明先生的「使有一物失所，便是吾仁有未盡處」這句話最能感動人，足夠我們琢磨一輩子了。此處的「物」包含著我們身心在內的所有身心，「吾」指孔子、孟子、王陽明等諸位聖人。這句話的意思是，衹要有一個人的身心我沒有照顧到，那就是我（聖人）的失職，就代表我沒有盡到自己的責任和義務。

【九一】

「只說『明明德』而不說『親民』，便似老佛。」

這句話沒頭沒腦。佛家不是也提普度眾生的嗎？道家不是也要普度眾生的嗎？那普度眾生不就是佛老意義上的「親民」嗎？當然佛道兩家的「親民」跟儒家的「親民」不同，這點前文已經闡述過了，此處不再重複了。王陽明這樣說，還是因爲他對佛老沒有認識清楚，這裡面透著濃濃的門戶之見、山頭意識。

有一點需要記住，不僅是佛老，也不僅是儒家，凡是人類大的文明體系、文化體系、學派、宗教體系（或者宗教文化體系），沒有一家是獨善其身的，各家都是「眾樂樂」的，沒有「獨樂樂」的。如果是「獨樂樂」，它就傳不下來。既然它能傳下來，且有成千上萬的追隨者，那麼它就一定是「眾樂樂」的。因爲儒家「眾樂樂」，所以全中國都在追隨儒家；因爲佛家、道家「眾樂樂」，所以才有那麼多的人追隨佛家和道家；因爲基督教「眾樂樂」，所以才有那麼多的人追隨基督教。一言以蔽之，所有大的文明體系，一定是「眾樂樂」的，因爲衹有「眾樂樂」，才能吸引大量的人；衹有吸引大量的人才能生生不息，一代一代地傳下來。如果佛道沒有「眾樂樂」這一部分，它們連一代都傳不下來，如此，它們又怎麼可能成爲中華文明三大主流中的兩大中流砥柱呢？根本不可能。

因此，說佛道兩家不「親民」就叫睜著眼說瞎話。王陽明爲什麼睜著眼說瞎話呢？因爲縱然神聖如陽明者，也依然有自己的「意必固我」。由此可見，「意必固我」是很難根除的，尤其是「意」。有色眼鏡一旦戴上，便很難摘掉。同樣，一種偏見一旦養成，特別難以去除，哪怕他成聖了也去不掉，很是麻煩。

【九二】

「至善者性也。性元無一毫之惡，故曰至善。止之，是復其本然而已。」

「至善者性也」，指性裡含著圓滿，「圓滿」即「至善」（什麼叫「至善」，我們在前文的第一條語錄中已經透徹地闡述過，此處不再重複），這是性中本含的。「性元無一毫之惡，故曰至善」，本性無一絲一毫的惡，所以叫「圓滿」。「止之，是復其本然而已」，理解了性之本具圓滿這一屬性，就知道做工夫的最終歸宿就是恢復其本來面目。

「止」指「知止而後有定」的「止」。按照《大學》原文，完整的次第是：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」可以看出，除了「止」，還有「定」「靜」「安」「慮」「得」。王陽明在這裡只強調了「止」，而沒有說後面的幾個環節，但又暗含著後面的幾個環節，因爲衹要有了「止」，後面的「定」「靜」「安」「慮」「得」就隨之而來了。

【九三】

問：「知至善即吾性，吾性具吾心。吾心乃至善所止之地，則不爲向時之紛然外求，而志定矣。定則不擾擾而靜，靜而不妄動則安，安則一心一意只在此處。千思萬想，務求必得此至善，是『能慮而得』[①]矣。如此說是否？」

先生曰：「大略亦是。」

① 《大學》：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」（原註）

「知至善即吾性，吾性具吾心」，意思爲心、性和圓滿、至善是一回事。這條語錄就是字面意思，很好理解，就不逐一解釋了。大意是，王陽明的弟子闡述了自己對聖學的理解，希望得到先生的肯認。但王陽明衹是說了一句「大略亦是」，意思是「差不多就是這樣吧」。可見他回答得不乾脆，勉勉強強，這樣不好。實際上，這個弟子的理解完全正確，應該乾脆利落地回答：完全正確！

【九四】

問：「程子云：『仁者以天地萬物爲一體。』何墨氏兼愛[①]，反不得謂之仁？」

先生曰：「此亦甚難言，須是諸君自體認出來始得。仁是造化生生不息之理，雖瀰漫週徧，無處不是，然其流行發生，亦衹有個漸，所以生生不息。如冬至一陽生，必自一陽生，而後漸漸至於六陽[②]，若無一陽之生，豈有六陽？陰亦然。惟有[③]（註：『有』應爲『其』）漸，所以便有個發端處；惟其有個發端處，所以生；惟其生，所以不息。譬之木，其始抽芽，便是木之生意發端處；抽芽然後發乾，發乾然後生枝生葉，然後是生生不息。若無芽，何以有幹有枝葉？能抽芽，必是下面有個根在。有根方生，無根便死。無根何從抽芽？父子兄弟之愛，便是人心生意發端處。如木之抽芽，自此而仁民，而愛物，便是發乾、生枝、生葉。墨氏兼愛無差等，將自家父子兄弟與途人一般看，便自沒了發端處。不抽芽，便知得他無根，便不是生生不息，安得謂之仁？孝弟爲仁之本，卻是仁理從裡面發生出來。」

問：「程子云：『仁者以天地萬物爲一體。』何墨氏兼愛，反不得謂之仁？」

關於「墨氏兼愛」，原腳註的解釋是：「墨子，名翟（dí），春秋戰國之際的思想家，魯國人。墨家學派的創始人，後世尊稱爲墨子。主要學說爲：兼愛非攻、尚同尚賢、天志明鬼等。」

墨子（約前 468—前 376，一說約前 479—前 381）是一名偉大的思想家、軍事家、科學家。他被稱爲中國古代最早的科學家，與魯班（前 507—？）[④]同時代，是類似於魯班的一個工藝技術大師。他一生有好多發明創造，其中很多發明都和軍事有關，比如木鳶、連弩車等。據說木鳶是墨子歷經三年發明出來的，飛到天上一天才壞，後來又經過魯班的改造，可以飛到天上幾天都壞不了。木鳶最初用於軍事上，比如探測風向和窺探敵情等，這也是世界上最早的風箏。專門有一本書就叫《墨子》，是墨子及其弟子、後學所寫，《墨子》原本有七十一篇，宋朝以後存五十三篇，即現在的傳世本[⑤]（有興趣的讀者可以閱讀）。

作爲一名偉大的思想家，墨子有很多個人學說，其中一個就是「兼愛」。所謂「兼愛」，是指不分親疏遠近，毫無差別地愛所有的人。墨子的這一觀點後來爲孟子（約前 372—前 289，或前 385—前 304）所批判。墨子比孔子出生晚，比孟子出生早。因爲墨子在世的時候，孟子還未出生，或者說即使孟子出生了，他纔長到幾歲，墨子就去世了。所以墨子根本就不會知道天地之間還有「孟軻」這號人。但孟子從小就知道有一個偉大的思想家叫墨子。然而孟子長大以後，思想逐漸成熟，他就開始反對墨子。孟子是從人性的角度批判墨子的無差別之愛的。

儒家提倡「親親之殺」，愛有差等。這不是從德性角度（佛性角度）而是從人性角度說的。因爲儒家既重視人性，也注重德性。那麼孟子就從人性角度批判墨子，認爲他的無差別之愛是違反人性的。你不可能像愛自家孩子一樣愛你鄰居家的孩子，這是不現實的。你一定是愛你自家的孩子多一點兒，而愛你鄰居家的孩子

① 墨氏兼愛：墨子，名翟，春秋戰國之際的思想家，魯國人。墨家學派的創始人，後世尊稱爲墨子。主要學說爲：兼愛非攻、尚同尚賢、天志明鬼等。（原註）
② 此爲用陰陽消長之說來表明四季寒暑之更替。（原註）
③ 據〔明〕王守仁撰，謝廷傑輯刊：《王文成公全書》明隆慶六年（1572）版，此處「惟有」應作「惟其」。
④ 周暢：《嘉木中國》，團結出版社 2021 年版，第 216 頁。
⑤ 邁鋒、彭達池編《中國古典寓言菁華》，商務印書館國際有限公司 2021 年版，第 34 頁。

少一點兒，愛你鄰居的鄰居家的孩子更少一點兒，總之，隨著距離的變遠，你的愛會逐漸降級。也就是說，同樣都是鄰居家的孩子，距離你家最近的，和距離你家最遠的，你對他們的愛也不一樣。距離你家最近的鄰居的孩子，你可能親近一點兒，愛也多一點兒，那幾公里之外的一個鄰居家的孩子，你的愛肯定少一點兒。這就叫「親親之殺」。「殺」是層層遞減之意。「親親之殺」的意思是，愛親人的深淺強弱，是根據與此親人關係的遠近親疏來確定的，親近者就愛得深刻一點兒，疏遠者就愛得淺淡一些。如是由近及遠，層層遞減。這就叫遞減之愛。比如同樣是愛孩子，我愛自己的孩子愛得多一點兒，愛表哥家的孩子少一點兒，愛我表哥的表哥家的孩子更少一點兒。愛父母同樣如此，我愛自己的親生父母肯定比愛我的爺爺奶奶深一點兒，因爲畢竟隔了一代。這種遞減之愛就是差等之愛，它是符合人性的，儒家就提倡這樣的愛。

這樣的愛顯然跟墨子的兼愛，也就是無差別之愛有了衝突。那麼，孟子就攻擊、反對墨子，認爲我們不能提倡無差別之愛，這樣的愛表面上很宏大，但實際上無差別之愛跟無愛在某種意義上是相等的，等於沒有愛。如果你推行無差別之愛的話，反而是在傷害愛、殘殺愛、摧殘愛，不是在培養愛。培養愛一定要在「親親之殺」，也就是等級差異中才能培養出來。

我個人是完全支持孟子的觀點，反對墨子的觀點。我覺得墨子的「兼愛」太過理想化、不現實，讓它落到現實中對人反而是一種傷害。有時候，愛就是要講究一點兒差等，也就是講究一點兒遠近親疏。不講遠近親疏的愛就是唱高調，就是沒有愛，「我愛全天下人」等於沒說，就是表面上你很偉大，你全天下人都愛，其實你誰都不愛。所以，我認爲墨子的「兼愛」有點兒假大空，不接地氣。後來，墨子的學說之所以在歷史上只傳了百餘年（也就是三代）就消失了，與他過於理想化、不接地氣、不切實際有著直接的關係。其實嚴格地講，墨子的學說只傳了兩代就消失了，即他和他的弟子兩代人，他的弟子就沒有弟子了。而同時代的儒家學說不僅沒有消亡，反而茁壯成長，後來還影響到國外，走向整個亞洲，就是因爲儒家接地氣。

回到正文。「『程子云：「仁者以天地萬物爲一體。」何墨氏兼愛，反不得謂之仁？』」儒家所說的「仁者以天地萬物爲一體」指的是得道之人，跟墨氏的「兼愛」不是一回事，墨氏的「兼愛」指的是普通人。普通人還沒有彰顯心性，無法透過心性看到「我與萬物爲一體」，在此前提下，墨氏的「兼愛」就逼著他無差別地愛一切人。一個是強制讓普通人無差別地愛一切人，一個是明心見性後自覺自願、自發自然地愛一切人，這兩者之間當然有著本質上的差別。所以儒家有兩種愛，一種愛是常人的愛，此即「親親之殺」的差等之愛；另一種愛是聖人的愛，此即前文提到的「民胞物與」以及「使有一物失所，便是吾仁有未盡處」之愛，這叫「博愛」。所以儒家之愛有兩個標準，普通人是一個標準，聖人是另外一個標準。普通人只管遵循著「情感分遠近親疏」這一自然規律就行，聖人則是遵循著「仁者以天地萬物爲一體」的博愛原則，也就是佛家所說的大慈大悲精神，這顯然跟墨氏的「兼愛」是不一樣的。

先生曰：「此亦甚難言，須是諸君自體認出來始得。仁是造化生生不息之理，雖瀰漫週徧，無處不是，然其流行發生，亦祇有個漸，所以生生不息。如冬至一陽生，必自一陽生，而後漸漸至於六陽[①]，若無一陽之生，豈有六陽？陰亦然。惟其漸，所以便有個發端處；惟其有個發端處，所以生；惟其生，所以不息。譬之木，其始抽芽，便是木之生意發端處；抽芽然後發乾，發乾然後生枝生葉，然後是生生不息。若無芽，何以有幹有枝葉？能抽芽，必是下面有個根在。有根方生，無根便死。無根何從抽芽？父子兄弟之愛，便是人心生意發端處。如木之抽芽，自此而仁民，而愛物，便是發乾、生枝、生葉。墨氏兼愛無差等，將自家父子兄弟與途人一般看，便自沒了發端處。不抽芽，便知得他無根，便不是生生不息，安得謂之仁？孝弟爲仁之本，卻是仁理從裡面發生出來。」

① 此爲用陰陽消長之說來表明四季寒暑之更替。（原註）

「先生曰：『此亦甚難言』」，我們通過上面幾句話就已經把這個問題說得很清楚了，並不覺得「甚難言」。「『須是諸君自體認出來始得』」，這句話有點兒文不對題，達到以上見地並不需要多麼深的心性工夫。「『仁是造化生生不息之理，雖瀰漫週徧，無處不是，然其流行發生，亦祇有個漸，所以生生不息。』」此處的「漸」指命，有命就有漸。命當然是漸漸地，如果一瞬間就把命過完了，這叫「夭折」。以人爲例，普通人的壽命是一百年，一百年就是「漸」，就是漸漸地、漸漸地過，如果一瞬間就死了，就不叫「漸」或「百年」了。所以，命裡面含著「漸」，慢慢地生長、慢慢地成熟、慢慢地老去、慢慢地死亡，這整個過程就是「漸」。

「『如冬至一陽生，必自一陽生，……』」，後面這些語句說得都比較生澀拗口，我們前面已經解釋清楚了，故不再解釋這些語句。

【九五】

問：「延平云：『當理而無私心。』[①]『當理』與『無私心』如何分別？」

先生曰：「心即理也，『無私心』即是『當理』，未『當理』便是『私心』。若析心與理言之，恐亦未善。」

又問：「釋氏於世間一切情慾之私都不染著，似無私心。但外棄人倫，卻是未當理。」

曰：「亦祇是一統事，都祇是成就他一個私己的心。」

這條語錄對佛家也有一個「欲加之罪，何患無辭」的論斷！這個弟子問：「釋氏於世間一切情慾之私都不染著，似無私心。但外棄人倫，卻是未當理。」這是完全不理解佛家。佛家是超人倫、超人文、超人本、超人道、超人性的。超越就是超越，超越不等於反對，不等於否定，也不等於肯定。對於超人倫、超人文、超人本、超人道、超人性的人或事物，就不能再拿人倫、人文、人本、人道、人性的標準去框定、評判之，相當於不能用男人的標準去評論女人，這樣無論怎麼評論都是錯的。爲什麼？因爲這個標準本身就不妥當。就是用儒家的標準去評論佛家，這一行爲本身就是錯的，所以無論怎麼評論都不對。而王陽明和他的弟子的錯誤正是在於用儒家的標準去評論佛家。如果我是佛家，面對他們這樣無端的指責，我是拒絕接受的。因爲佛家自有體系，自有標準，它這個標準、這個體系不是儒家的，所以，不能用儒家的標準來衡量它。比如指責佛家有私心，爲什麼說它有私心呢？因爲佛家「外棄人倫」。佛家外棄人倫就能說明佛家有私心了？這就相當於說男人不能生孩子，所以男人就該殺！這是什麼道理？「不能生孩子」和「該殺」是兩個不同的概念。不能因爲他不能生孩子，就說他該殺。不能這麼評斷問題，這樣評斷本身就存在問題。你儒家講人倫自有儒家講人倫的理由，同樣，人家佛家沒有人倫自有佛家沒有人倫的理由。

他們說佛家不染「情慾之私」，實際上道家也如此。那麼，佛家、道家爲什麼要避免情慾之私？因爲佛道都是隱士之學，學習佛道的人都躲在深山老林之中，出家做和尚、當道士了，他們怎麼講情慾之私？沒法講，所以祇能避而不談。而儒家要談戀愛、結婚生子，當然要講情慾，要把情慾保留下來。如果人人都沒有情慾就都不談对象了，不談对象也就不結婚了，不結婚也就沒有孩子了，沒有孩子則人類的種族也就不能延續了，整個人類乃至人類所創造的一切體系將不復存在了。所以，儒家正面肯定情慾，但是又要給它以嚴格的道德限定、倫理限定，也就是給它設定一個範圍，使它不能肆意妄爲，不能亂來。之所以如此，是因爲情慾屬於生物性範疇，生物性的東西都是洪水猛獸。對於生物性，儒家的態度是一邊正面肯定，一邊又嚴格限定。

到我們的無相光明也就是良知呈現的時候，特別是呈現到比較成熟的程度之時，自然就會化掉情慾。化掉情慾是什麼意思？不是說從此以後再也沒有情慾了，而是我們不再被情慾掌控，我們成了情慾的主人。這

① 語出朱熹撰《延平答問》。

樣一來，有情慾會給我們帶來無窮的快樂；沒有情慾我們會更快樂。總之，不管有沒有情慾，我們都會處於快樂當中。

而佛家和道家的基本態度是從一開始就嚴格地限定情慾，也就是所謂的禁慾。他們就一邊禁慾，一邊修行，等修行上道了，明體呈現了，無相光明呈現了，此無相光明反過來會把情慾化掉。「化掉」就是讓情慾由無意識狀態變成有意識狀態，由無主狀態變成有主狀態，由不可控狀態變成可控狀態。從此以後，就跟儒家一樣，有情慾是快樂的，無情慾會更快樂，不管有沒有情慾，我們都是快樂的，就是不被情慾所掌控、左右。這是佛家和道家的道路。

儒家和佛道兩家的結果是一樣的，但各自起步不同。這是因爲儒家與佛道兩家的理念和宗旨不同，就是儒家必須合理保持情慾，不然，人類就沒有後代，其「不孝有三，無後爲大」的理念也會出問題。而佛道兩家一開始就遠離人群，不需要情慾。但它們的結果都是一樣的，即都是待心性呈現出來後，再把包括情慾在內的生物性慾望和需求全部昇華、轉化成快樂和自主，而不是像普通人那樣不自主，普通人是反過來被包括情慾在內的整個生物性掌控。絕大多數的普通人其實都是被情慾牢牢掌控的人，都是情慾的奴隸，都是生物性（獸性）的奴隸，也就是獸之奴。儒家對這一點看得很清楚，因此，儒家一方面肯定情慾，一方面又要嚴格地用種種制度、法律限定它。

我們現在整個社會、整個文化（這個文化是從西方傳過來的文化）就是在大力地肯定、崇拜、釋放包括情慾在內的生物性（獸性）。所以，這個時代是一個非常可怕的時代，是一個充滿淪陷的時代，大家都不知道生物性（獸性）的可怕性。儒家在兩千五百年前就已經看清了生物性（獸性），所以必須把它關在籠子裡限制它；若是不限制，它一旦氾濫起來，人就變得非常壞。人一旦壞起來，比所有的老虎、獅子都要壞上一萬倍，可怕得很，那真是會出現人吃人的。老虎、獅子儘管可怕，但它們都不會吃同類，而人壞起來，卻能吃了同類。所以，最終滅掉人類的衹能是人類自己，如果讓生物性氾濫，人類很快就會滅亡。儒家看得非常清楚，人已經是萬物之靈了，自然界已經滅不掉人類了，能滅掉人類的衹有一種可能，就是人類自己滅掉自己。衹要人類不滅掉自己，老虎、豹子等猛獸是滅不掉人類的，因爲人類已經進化到遠超老虎、豹子的程度。所以說自然界已經滅不掉人類了，偶爾的地震，也衹能造成極個別地區的人員傷亡，但整個人類還是繁衍生息的。讓整個人類遭受滅頂之災的衹能是人類自己，實際上就是人類殘留的生物性（獸性）。因此必須用嚴格的他律道德來約束這個生物性（獸性）。

儒家是不反對他律道德的，而是積極建設他律道德的，但儒家的最終歸宿是自律道德。儒家衹是十分強調他律道德，強調倫理的強制約束性，這個倫理的強制約束性實際上就是爲了約束生物性（獸性）。等我們到了「五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩」的時候，就不需要外在的強制性道德了。因爲內在的「發而皆中節」出來了，「發而皆中節」裡就含著自律道德，或者反過來說，自律道德就含在「發而皆中節」裡。自律道德一旦當家做主，就可以逐步地減去外在的他律道德了，如此他律道德越來越少，最後就徹底不要了，有自律道德就足夠了。自律道德比他律道德不知道要好上百倍、千倍還是萬倍。這是儒家的道路：先是嚴格的他律道德，後是自在、自由、自發、自然的自律道德。

那麼佛家和道家也是如此。但佛家、道家不叫「他律道德」，而叫「戒律」。但是戒律不是給老百姓用的，而是供出家人（和尚和道士）專用的。和尚和道士是有嚴格戒律的，至於他們是否遵守戒律那就是另外一回事了。就像法律一樣，法律本身是嚴格的，但你是否遵守法律又是另外一回事了。任何時候都有不遵守法律的人。同樣，任何時候都有個別不遵守佛家戒律的和尚，以及不遵守道家戒律的道士。絕大多數的和尚和道士都是自覺自願地遵守佛家戒律和道家戒律的。其實佛家戒律、道家戒律就是嚴格的外在的他律道德。戒律要一直約束到什麼時候呢？到了和尚或道士內在的無相光明呈現，可以當家做主以後，也就是進入「從心所

欲不逾矩」的境界後，他的自律道德就隨之呈現，他就不需要他律道德也即戒律了。佛陀製定的戒律都是給弟子用的，佛陀本人就不需要戒律。爲什麼？因爲佛陀永遠不會犯那些過錯。爲什麼不會犯？因爲他內在的自律道德不允許他犯。這就是儒佛道同中有異、異中有同之處。下面再回到正文。

問：「延平云：『當理而無私心。』『當理』與『無私心』如何分別？」

「延平」：指李侗，朱熹的先生。「當理」：指「發而皆中節」。「私心」：指自我。李侗說「當理而無私心」。李侗說得沒錯，肯定是這樣的，衹要有自我，心性的內涵——心之理、性之理就無法透出來，透不出來當然就無法「當理」了。那麼，「當理」與「無私心」如何分別呢？其實這兩者沒有截然的分界線，所以無法分別。「當理」即爲「無私心」，「無私心」就是無我。無我是因，「當理」是果。也就是「喜怒哀樂之未發，謂之中」是因，「發而皆中節，謂之和」是果。

先生曰：「心即理也，『無私心』即是『當理』，未『當理』便是『私心』。若析心與理言之，恐亦未善。」

意思是，這個時候，不要把心和理分成兩個，心即理，理即心。

又問：「釋氏於世間一切情慾之私都不染著，似無私心。但外棄人倫，卻是未當理。」

曰：「亦衹是一統事，都衹是成就他一個私己的心。」

關於佛家遠離情慾之私和人倫的這個問題我們已經分析過了。王陽明的弟子在這裡批評佛家這麼做是「未當理」。王陽明回答說：「亦衹是一統事，都衹是成就他一個私己的心。」這個觀點不是出自王陽明，其源頭在朱熹那裡，而朱熹的觀點又來自二程。二程和朱熹有一個基本觀念：儒爲大公，佛道爲大私。[①]他們爲什麼會得出這個結論？不得而知。從二程開始，一直到李延平、朱熹，最後到王陽明都是這個基本觀念。因此他們才有這麼一句「亦衹是一統事，都衹是成就他一個私己的心」，估計他們還是從毀滅人倫這個角度來理解的，認爲佛家倡導出家修行，拋家棄子，只顧著一個人成就，這是大私心。但是，我們前文中已經闡述過，佛道兩家有它們的一套理念。就拿盡孝來說，佛道兩家認爲，儒家的端茶送水這種孝衹是小孝，他們追求的是大孝，一旦修行有成，他們可以超度父母到淨土中，讓父母了生脫死，永不再輪迴，永不再受苦，這比儒家的端茶倒水之類的小孝要大得多。而儒者無視佛道兩家的理念，非得要用自己的標準去衡量佛道，讓佛道兩家削自己的足以適儒家的履，若是它們不適儒家的履，就是佛道兩家的錯。佛道爲什麼非要適應你儒家的履？人家根據自己的足來製作自己的履不好嗎？反過來說，你儒家爲什麼不削你的足以適應佛道兩家的履呢？這就叫強詞奪理，純屬門戶之見。

【九六】[②]

侃問：「持志如心痛，一心在痛上，安有工夫說閑語、管閑事？」

先生曰：「初學工夫如此用亦好，但要使知『出入無時，莫知其鄉』[③]。心之神明原是如此，工夫方有著落。若只死死守著，恐於工夫上又發病。」

---

① 《河南程氏粹言卷第一・論道篇》：「子曰：至公無私，大同無我，雖眇然一身，在天地之間，而與天地無以異也，夫何疑焉？佛者厭苦根塵，是則自利而已。」（〔宋〕程顥、程頤著，張旭輝整理：《二程全集》，崇文書局 2021 年版，第 957 頁。）

② 自此條起至第一三〇條爲薛侃所錄。

③ 《孟子・告子上》：「孔子曰：『操則存，捨則亡，出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」（楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 263 頁。）

在第二十五條語錄中，王陽明就教導他的弟子們說：「持志如心痛，一心在痛上，安有工夫說閑語、管閑事？」但是過了好久，他的弟子薛侃卻不理解，又拿這個問題來問王陽明。實際上，這個教導淺顯易懂，一句話就講完了：作爲一個志在聖賢的儒者，少說閑話，多做工夫。但就是如此簡單的教導，薛侃也理解不了。對待這樣的弟子，王陽明也是沒有辦法，說：「你剛開始做工夫的時候這樣做是沒有錯的。但是你也不要死守這一點，否則就會出問題，就會從一個極端走到另一個極端。」一個極端是忘記了「持志」，另一個極端是腦子裡衹有「持志」。若是腦子裡衹有「持志」，就如同緊緊地繃著的琴弦，一旦繃得太緊就會出問題，「恐於工夫上又發病」。

其實他是在問「勿忘，勿助長」的工夫，若是吃透了「勿忘，勿助長」的精髓，這個問題就不用再問了。

【九七】

侃問：「專涵養而不務講求，將認欲作理，則如之何？」

先生曰：「人須是知學，講求亦衹是涵養。不講求，衹是涵養之志不切。」

曰：「何謂知學？」

曰：「且道爲何而學？學個甚？」

曰：「嘗聞先生教，學是學存天理。心之本體即是天理。體認天理，衹要自心地無私意。」

曰：「如此則只須克去私意便是，又愁甚理欲不明？」

曰：「正恐這些私意認不真。」

曰：「總是志未切。志切，目視耳聽皆在此，安有認不真的道理！『是非之心，人皆有之』[①]，不假外求。講求亦衹是體當自心所見，不成去心外別有個見。」

侃問：「專涵養而不務講求，將認欲作理，則如之何？」

先生曰：「人須是知學，講求亦衹是涵養。不講求，衹是涵養之志不切。」

「講求」：指學習自然科學、社會科學的知識。

從王陽明的回答來看，他理解錯了薛侃的問題。薛侃提的問題是，我們是不是需要多學點社會科學知識和自然科學知識？而王陽明把「講求」理解成在心性上講究，即涵養心性了。王陽明把心持守得太嚴了，無論對方問什麼，都從心上去談，這就是他的一把萬能鑰匙。所有問題，他都以此解決，也不認真分析對方的問題是什麼。在王陽明看來，衹要把心談透了，問題就解決了。

曰：「何謂知學？」

曰：「且道爲何而學？學個甚？」

曰：「嘗聞先生教，學是學存天理。心之本體即是天理。體認天理，衹要自心地無私意。」

曰：「如此則只須克去私意便是，又愁甚理欲不明？」

曰：「正恐這些私意認不真。」

曰：「總是志未切。志切，目視耳聽皆在此，安有認不真的道理！『是非之心，人皆有之』，不假外求。講求亦衹是體當自心所見，不成去心外別有個見。」

① 語出《孟子・告子上》。（楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 259 頁。）

這條語錄沒有辦法評價。提問的人問得是一塌糊塗，答疑的人即王陽明也被他弟子的思路帶偏了。在一個問題上反覆糾纏，實際上就是一個省察克治的問題，怎麼就說得那麼難解難分呢？這完全是師徒之間相互糾纏、不明所以的一場糊塗對話，毫無意義。

【九八】

先生問在坐之友：「比來工夫何似？」

一友舉虛明意思。先生曰：「此是說光景。」

一友敘今昔異同。先生曰：「此是說效驗。」

二友惘然，請是。

先生曰：「吾輩今日用功，祇是要爲善之心真切。此心真切，見善即遷，有過即改，方是真切工夫。如此，則人欲日消，天理日明。若只管求光景，說效驗，卻是助長外馳病痛，不是工夫。」

先生問在坐之友：「比來工夫何似？」

一友舉虛明意思。先生曰：「此是說光景。」

「比來」：近來。「何似」：怎麼樣。王陽明問諸位弟子，近來工夫做得怎麼樣啊？

一個弟子說：「我最近虛虛明明，還很不錯。」王陽明認爲：「這沒有什麼，都是在說光景。」「光景」一詞很難說清。王陽明的大概意思是說，我們太過注重自己的身心反應了。不是說身心沒有反應，它依然有。但是，如果我們不注重、不在意身心的反應，它也就沒什麼了。幾乎所有的修行人都死在光景上，尤其是學佛、學道的人，學儒的人相對好一點兒。打個比方，如果儒家死在光景上的人是百分之一，那麼佛家和道家死在光景上的人就是百分之九十九。因爲佛家、道家在教義、教導上引導弟子在意、強調光景，也就是所謂的種種覺受與反應。這種種覺受與反應，儒家統稱爲「光景」或「光影」，「光景」「光影」是一個意思。但是從本質上來說，儒佛道都一致反對弟子把整個心思放在身心的種種反應上，尤其是儒家。

儘管佛道一邊強調光景，一邊反對光景，但是初學者都把注意力放在了強調光景的這一面，那麼多書上都這麼強調，他們當然就關注了。其實，我們再往深處看一些高級的教導就會發現，佛道所有的高級教導都一再強調，不要注重光景，也就是不要注重修行過程中的種種身心反應和覺受，因爲那些都是臨時性的。我們將其比喻爲路邊的風景，走路的時候，路邊的風景在不斷地變化、不斷地推陳出新，但是所有的新風景立即就會變成舊風景，更新的風景又出現在眼前。如果我們留戀路邊的風景，將永遠到達不了目的地。我們修行不是爲了看路邊風景的，路邊的風景再好看，也要克制自己想停下來看風景的慾望，要緊緊地盯住終極目標不放，我們就是沖著那個目標去的。用儒家的話說，就是立定終極宗旨不能丟，要始終抓住自己的終極目標。我們學儒是爲了成聖成賢的，不是爲了追求身心的一點兒覺受的，這個宗旨不能忘。

一友敘今昔異同。先生曰：「此是說效驗。」

一同窗好友講述他自己做工夫前後的不同之處：「我發現今天比昨天好多了，今天感覺很舒服，而昨天不舒服，全身酸痛。看來，我的工夫是有長進了。」王陽明說：「這與你的工夫是否長進沒有關係。你祇是在說做工夫的功效，你做工夫有收穫了。」其實，從廣義上講，它還是一種光景。作爲一個修行人、一個做工夫的人，不要在意自己的覺受和光景，也不要停留在自己臨時性的收穫上。還是那句話，別忘了自己的最終目標。我們是要成爲聖賢的，成聖纔是我們的目標，而不是爲了收穫一點兒臨時性的感受，諸如「我今天身體舒服

了一點兒」之類的覺受又能說明什麼呢？如果你明天不舒服了呢？後天又舒服了呢？這些說明不了什麼。所以，不要被這些表面的東西影響了你的心情和步伐。

二友惘然，請是。

先生曰：「吾輩今日用功，祇是要爲善之心真切。此心真切，見善即遷，有過即改，方是真切工夫。如此，則人欲日消，天理日明。若只管求光景，說效驗，卻是助長外馳病痛，不是工夫。」

這兩位同窗好友聽完王陽明的評價，一臉茫然：「難道我們留意這些東西有什麼問題嗎？」因此「請是」，就是趕緊請教陽明先生。

陽明先生說的這段話字面意思非常容易理解，祇需要我們做到就行，不需要解釋。需要我們切切實實地把它刻在腦子裡，時時以這句話作爲鏡子，照照自己；時時以這句話作爲尺度，丈量自己；時時以這句話作爲探照燈，照亮自己。

王陽明說得非常清楚，我們做工夫是爲了爲善去惡的，不是爲了追求感覺和覺受的。諸如今天身體舒服點兒、明天心情愉快點兒這些東西都是氣變工夫、氣化境界。「氣」是指情緒、心情，「氣變」就是心情有點兒變化，比如今天變好了點兒、明天變壞了點兒等等。這些都沒什麼，工夫不是在這些地方體現，而是在於你的良知有沒有呈現。良知呈現了纔是真工夫。這一點很重要！因爲太多太多的修行人、做工夫的人都在那裡追求覺受。我從十幾歲就出來拜師訪友，後來又到了印度，半輩子接觸了無數學佛的、學道的、學瑜伽的、學儒的人，幾乎所有人都淪陷在追求光景上。這個問題非常嚴重，我們一定要把這個病根拔掉。

我們這幾年來一再強調「不准追求覺受，只管修行」。其實就是從王陽明這個教導中來的。其實也不僅僅王陽明如此教導，儒佛道所有的大師、頂級成就者都異口同聲地苦苦規勸我們，不要去追求覺受，不要去追求臨時性的反應，這些東西會害死人的。但是我這半輩子見到的很多修行人，他們幾乎全部淪陷在追求覺受的路上，大談特談什麼我今天覺受很好、我昨天看到了什麼、我前天做了個夢等等。整天沉溺於這些東西，非常不好。淪陷在覺受（光景）中的人，沒有一個會取得成就。

我們應當苦讀聖賢書，讀著讀著，我們的心胸就大了、境界就大了、人格就完善了。說實在的，淪陷在覺受中的人都是小人，都是心胸小、境界小、成就小的人。我沒有見過一個格局大的人整天談自己的夢。所有的大師、大政治家、大學者沒有一個人整天談夢，談夢的都是那些沒見過世面的小市民、小人，祇有他們纔把那個小破夢當回事，逢人就說，我昨天晚上做了一個什麼夢。

真正有成就、有文化、有修養、有教養的人，有誰整天談夢的！你見過愛因斯坦每天談個夢？大師沒有一個是談夢的，高層次的人都不會說我昨天晚上做了個什麼夢。所有注重夢的人一律是沒見過世面的小人，祇有這些人才會「哎喲，我做了個夢」……千萬不要淪陷到裡面，夢、光景這些東西什麼都說明不了，它祇是修行過程中的一個反應而已。祇要智慧沒有彰顯、道德沒有覺醒，其他什麼都是假的。如果你的人格狹小、心胸狹隘、觀念低劣，即使你做一萬個夢都說明不了什麼，你做一萬個夢有什麼意義？即使你每天從早到晚都在做夢，又能怎麼樣？

歸根結底，學儒、學佛、學道，都是爲了成聖的。哪有聖人整天把一個破夢當回事的？你見過哪個聖人把夢當回事嗎？你見過哪個聖人動不動就說「咦，今天我身上的氣竄了一下」或「我這個穴位跳了一下」？你見過孔子整天說自己竄氣、穴位亂跳的嗎？要多學習聖人的樣子，千萬不要學習江湖郎中式的做法，動不動就是我今天氣竄了一下，明天又怎麼樣，後天又怎麼樣。修行人修的是大氣魄、大人格、大境界、大胸懷，這些東西上不來，談什麼都是虛的！

【九九】

朋友觀書，多有摘議晦庵者。

先生曰：「是有心求異，即不是。吾說與晦庵時有不同者，爲入門下手處有毫釐千里之分，不得不辯。然吾之心與晦庵之心，未嘗異也。若其餘文義解得明當處，如何動得一字？」

朋友觀書，多有摘議晦庵者。

「晦庵」即朱熹。儘管王陽明花了很大力氣在朝廷、民間大力傳播他的心學，在此過程中他秉持「有教無類」的原則，衹要到他那裡去求教的，王陽明無不傾囊相授、傾心而教，由此在朝野內外取得了一定的知名度。前文也說過，在他死後，短短的五十年之內，全國成立了七十五所書院、四百二十座祠堂，以傳播他的思想。王陽明的身後輝煌，一般的學者都是達不到的。但是中國的疆域太大了，即使有這麼多的書院和祠堂也說明不了什麼問題。與官學相比，民學的影響力永遠比不上官學。皇帝隨便下個詔書來倡導朱子學，那麼整個天下就全部是學習朱子學的。王陽明的這一點兒影響，對於偏佈天下的朱子學來說，不過是一朵小小的浪花而已。不要以爲王陽明有多大的影響，實際上，王陽明對當時的學潮、思潮的影響十分有限，他衹是在自己的圈子內有些影響。出了他的圈子，還是朱子學的天下，陽明學衹是襯托朱子學的一片綠葉而已。一般的讀書人還是學習朱子學，對於陽明學，全憑個人喜好，喜歡了就拿出來讀一讀，不喜歡了就擱置一邊。朱子學則涵蓋天下，一直涵蓋到清朝末年。

所以，這裡的「朋友觀書，多有摘議晦庵者」在當時是非常普遍而正常的一個現象。就是說儘管這位朋友來到了王陽明身邊，跟隨王陽明學習，但是他一邊學習王陽明，一邊不捨朱熹。這樣的人有很多。

先生曰：「是有心求異，即不是。吾說與晦庵時有不同者，爲入門下手處有毫釐千里之分，不得不辯。然吾之心與晦庵之心，未嘗異也。若其餘文義解得明當處，如何動得一字？」

從這一段話就能明顯地看出，王陽明並沒有搞清楚他的學問和朱熹學問之間的差異與分別到底在哪裡。他本人都沒有搞清楚，他的弟子更是不可能搞清楚。再往前追溯，就連他的前輩陸九淵都沒有搞清楚。

陸九淵和朱熹的「鵝湖之爭」前前後後持續了幾十年，最後把主題都爭丟了，也就是他們都不知道在爭什麼，把一場學術之爭變成了意氣之爭和個人恩怨。當然它有個發展過程。開始是學術之爭，相互討論對心、理、天、物、良知、格物、致知等這些基本義理的理解，還是限定在學術討論之內。自「鵝湖之會」以後，他們就不斷地通過書信爭論這些學術問題。但爭論到後來，就演變成了意氣之爭，互相看對方不順眼。到最後，朱熹覺得再討論下去已經沒有意義了，於是他就藉口自己身體不好，主動終止討論。直到終止討論的時候，陸九淵也沒有搞清楚他和朱熹之間的差異到底在哪裡。他就是覺得朱熹的觀點不對，但到底哪裡不對，他又說不明白。也就是說，「鵝湖之會」始終是一筆糊塗賬：以糊塗開始，以糊塗結束。

到了王陽明這裡，他也沒有弄清楚前輩陸九淵和朱熹到底在爭什麼，於是這筆糊塗賬就從南宋一直糊塗到了現在。連陸九淵以及舉世公認的儒家最後一個聖人王陽明，都沒有弄明白自己的學問和朱子學的本質差別，可想而知，等而下之的普通學者，包括他們的弟子輩、徒孫輩，就更是搞不清楚了。

「先生曰：『是有心求異，即不是。』」這是王陽明對弟子的批評。王陽明說他的弟子非要在他的學說和朱熹的學說之間找出差異和不同，這就叫沒事找事，這種行爲本身就是錯的。「『吾說與晦庵時有不同者，爲入門下手處有毫釐千里之分，不得不辯。』」王陽明也承認自己的學說和朱子學有不同之處，但不同之處在哪裡？造成這個不同的根源又在哪裡？他並不清楚。王陽明認爲自己和朱熹的不同之處，在於「入門下手處有毫釐千里之分」。這句話十分外行。這不是「入門下手」的問題，也不是「毫釐千里」的問題，而是根本路向之分

野，是先驗智慧與經驗智慧的根本差異，是先天智慧與後天智慧的根本差異，是形而上與形而下的根本差異，是存在真理與形構真理的根本差異，是生命科學與自然科學的根本差異。這些根本差異，豈止是一個下手處不同？難道上手了就相同了？可見王陽明在這個地方也是一筆糊塗賬。王陽明接著說「不得不辯」，衹是辯個「入門下手」處？難道他們的學說之間僅僅是這麼一個差別？根本不是！

「『然吾之心與晦庵之心，未嘗異也。』」這句話是錯誤的，王陽明之「心」與朱子之「心」大相逕庭，怎麼能說「未嘗異也」呢？問題還是出在朱熹，他把儒家天下攪渾了，讓儒學變得糾纏不清，使得神聖如陽明者都不辨方向、不辨所以。

「『若其餘文義解得明當處，如何動得一字？』」王陽明說：「我跟朱子其實沒有什麼差別，如果你真正理解了我的教導，也真正理解了朱子的教導，那麼你就會知道我和朱子在靈魂深處是相通的。」由此看出，王陽明並沒有發現朱熹的學問有了根本性轉向，即由先驗智慧轉到了經驗智慧，由性之理轉到了物之理。這是個極大的轉變，不是微不足道的。

【一〇〇】

希淵[①]問：「聖人可學而至，然伯夷、伊尹於孔子才力終不同，其同謂之聖者[②]安在？」

先生曰：「聖人之所以爲聖，衹是其心純乎天理而無人欲之雜。猶精金之所以爲精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小不同。猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰[③]（yì），文王、孔子猶九千鎰，禹、湯、武王猶七八千鎰，伯夷、伊尹猶四五千鎰。才力不同，而純乎天理則同，皆可謂之聖人。猶分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。以五千鎰者而入於萬鎰之中，其足色同也。以夷尹而廁之堯、孔之間，其純乎天理同也。蓋所以爲精金者，在足色而不在分兩；所以爲聖者，在純乎天理[④]而不在才力也。故雖凡人而肯爲學，使此心純乎天理，則亦可爲聖人，猶一兩之金，比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處，可以無愧。故曰『人皆可以爲堯舜』[⑤]者，以此。學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳，猶煉金而求其足色。金之成色所爭不多，則煅煉之工省而功易成；成色愈下，則煅煉愈難。人之氣質清濁粹駁，有中人以上、中人以下；其於道，有生知安行，學知利行。其下者必須人一己百，人十己千[⑥]，及其成功則一。後世不知作聖之本是純乎天理，卻專去知識才能上求聖人，以爲聖人無所不知、無所不能，我須是將聖人許多知識才能，逐一理會始得。故不務去天理上著[⑦]工夫，徒弊精竭力，從冊子上鑽研，名物上考索，形跡上比擬。知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。正如見人有萬鎰精金，不務煅煉成色，求無愧於彼之精純，而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰。錫、鉛、銅、鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有金矣。」

時曰仁在旁，曰：「先生此喻足以破世儒支離[⑧]之惑，大有功於後學。」

先生又曰：「吾輩用力，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快脫灑！何等簡易！」

---

① 希淵：蔡宗克，字希淵，號我齋，山陰（今浙江紹興）人，王陽明的早期學生之一。曾任白鹿洞書院洞主，一日王陽明在廬山遊玩，蔡宗克遂邀請王陽明到白鹿洞書院講學。（參見「數字王陽明資源庫全球共享平台」，https：//www.e-yangming.com/articles/baike/20190808/86566.html，訪問日期：2023年10月27日。）

② 《孟子・萬章下》：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。」（原註）

③ 鎰：古代重量單位。一鎰合二十兩，一說爲二十四兩。（原註）

④ 張靖傑譯註的《傳習錄》（明隆慶六年初刻版）中，此處的「天」爲誤，今據原本改爲「天理」。

⑤ 《孟子・告子下》：「曹交問曰：『人皆可以爲堯舜，有諸？』孟子曰：『然。』」（原註）

⑥ 《中庸》：「人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」（原註）

⑦ 張靖傑譯註的《傳習錄》（明隆慶六年初刻版）中，此處的「看」爲誤，今據原本改爲「著」。

⑧ 朱子與陸氏兄弟曾在鵝湖山辯論。陸氏之學以「發明本心」教人，認爲朱子之學「支離」；而朱子強調格物而窮理，以爲陸氏之功夫過於簡易。故而陸九淵有詩云：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」（原註）

希淵問：「聖人可學而至，然伯夷、伊尹於孔子才力終不同，其同謂之聖者安在？」

「安在」：在何處之意。王陽明的學生希淵問：「聖人是可以通過學習而達到的，然而伯夷、伊尹與孔子的才力畢竟不同，他們都被稱爲『聖人』的原因在哪裡呢？」關於這句話，原腳註有個解釋：

《孟子・萬章下》：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。」

這是孟子對他之前的聖人的一個點評。孟子對伯夷、伊尹、柳下惠、孔子的評價分別用「清」「任」「和」「時」概括之。我們在前文中講過，儒佛道都有這個傳統，即用一個字或幾個字對人物做出點評。這是中國文化的一個特點。這裡孟子對伯夷、伊尹、柳下惠的點評都太過簡單，我們不好擅自揣測他所謂的「清」「任」「和」是什麼意思。值得一說的是孟子對孔子的評價，他認爲「孔子，聖之時者也」，意思是孔子善於審時度勢，對時代的感受與把握遠超一般人，所以叫「聖之時者也」。孟子接著說：「孔子之謂集大成。」這是對孔子的最高褒獎。後世就用「大成」代指「孔子」。山東曲阜孔廟的大殿，名字就叫「大成殿」，裡面祀奉著孔子。爲什麼祀奉著孔子的殿叫「大成殿」？因爲孔子是「集大成」者，「大成」二字就是從孟子這裡來的。與之類似，佛家祀奉釋迦牟尼的大殿叫「大雄寶殿」，「寶」表示讚美，沒有意義，故把「寶」字去掉就是「大雄殿」。佛家的「大雄」是指釋迦牟尼，儒家的「大成」是指孔子。

先生曰：「聖人之所以爲聖，祇是其心純乎天理而無人欲之雜。猶精金之所以爲精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小不同。猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰（yì），文王、孔子猶九千鎰，禹、湯、武王猶七八千鎰，伯夷、伊尹猶四五千鎰。才力不同，而純乎天理則同，皆可謂之聖人。猶分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。以五千鎰者而入於萬鎰之中，其足色同也。以夷尹而廁之堯、孔之間，其純乎天理同也。蓋所以爲精金者，在足色而不在分兩；所以爲聖者，在純乎天理而不在才力也。故雖凡人而肯爲學，使此心純乎天理，則亦可爲聖人，猶一兩之金，比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處，可以無愧。故曰『人皆可以爲堯舜』者，以此。學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳，猶煉金而求其足色。金之成色所爭不多，則煅煉之工省而功易成；成色愈下，則煅煉愈難。人之氣質清濁粹駁，有中人以上、中人以下；其於道，有生知安行，學知利行。其下者必須人一己百，人十己千，及其成功則一。後世不知作聖之本是純乎天理，卻專去知識才能上求聖人，以爲聖人無所不知、無所不能，我須是將聖人許多知識才能，逐一理會始得。故不務去天理上著工夫，徒弊精竭力，從冊子上鑽研，名物上考索，形跡上比擬。知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。正如見人有萬鎰精金，不務煅煉成色，求無愧於彼之精純，而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰。錫、鉛、銅、鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有金矣。」

時曰仁在旁，曰：「先生此喻足以破世儒支離之惑，大有功於後學。」

先生又曰：「吾輩用力，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快脫灑！何等簡易！」

「精金」就是純金，即 24K 金。這段內容的字面意思都好理解，祇有一處地方不太好理解：都是聖人，爲什麼說堯舜是萬鎰，文王和孔子是九千鎰，其他則是七八千鎰或四五千鎰，爲什麼有這個差異？但是從黃金的足色角度講，他們又沒有任何差別，都是精金或者說 24K 金，祇是分兩上有輕重之差別，而成色上沒有差別。其實，這個問題不僅儒家遇到，儒佛道都遇到。

有些聖人一生的社會性成就、歷史性成就和文化性成就很大，比如孔子、釋迦牟尼；有些聖人一生的外在成就遠遠沒有孔子和釋迦牟尼大。這是怎麼回事呢？這就得從「聖之時者也」的角度來看。對內，他們都是聖人，心性工夫都達到了至善圓滿之境界；對外，是否能夠立功、立言，就要看個人的機緣了。如果這個聖人所在的時代、所經歷的事情有助於他，那麼他在立功、立言上就能夠多做一些，在歷史上的成就就會大一些，知名度就會高一些。反之，如果他所在的時代不支持他，他就沒有機會做更多的事，沒有機會說更多的話。

我們就以熊十力和他的三大弟子牟宗三、唐君毅、徐復觀爲例來說明。熊十力的三大弟子都去了港台，在去港台之前，他們勸熊先生跟他們一起走，但未能成功。最後，他們師徒不得不痛苦告別。熊十力留下來繼續擔任北大的教授，但衹是掛名教授，事實上，他並沒有去上課。他在全國遊蕩，居無定所。很快，「破四舊」「文革」等各種運動接踵而來。每一次運動，熊十力都首當其衝被批鬥，因爲他主張唯心主義。那時候，堅持唯心主義的觀點就等於犯了天大的罪，所以，每次批鬥都少不了他。批鬥人員逼著他認錯，而熊十力個性耿直，堅持認爲自己沒有錯，因此，他心情十分鬱悶。鬱悶到什麼程度呢？久而久之，他的精神就出了問題，越來越不正常。精神不正常時，他幾乎不吃飯，只是喝酒。他經常一邊喝著酒，一邊胡言亂語。旁邊的人就仔細聽，看他嘴裡嘰嘰咕咕在說什麼，聽了半天終於聽清楚了，說的是「中國文化亡了!」「中國文化亡了!」他一生最想寫的書就是《量論》。在《原儒・緒言》中，他就勾勒了《量論》的輪廓：「《量論》早有端緒，原擬爲二篇：曰《比量篇》，曰《證量篇》。」[①]我們在上卷中提到，聖言量、比量、證量實際上是印度因明學裡的概念，其中「比量」就是經邏輯比照、推測得來的知識。所以，熊十力是想寫一部中國當代的邏輯學著作。但是，非常遺憾，他最後沒有寫出來。他多數時候是酒醉的狀態，但也有少數時候是酒醒的狀態，一旦酒醒了他就痛哭不止，哭他自己再也沒有機會寫完《量論》，因爲外在的環境不支持。即使把它寫出來，也不可能出版得了，因爲他是唯心主義的代表，像這種唯心主義的書，根本不可能給他出版。這就是時代不助他，因此，他的外在成就沒有他的弟子大。他的三大弟子到了港台，由於沒有受到「文革」的衝擊，個個著作等身。這就是各自的時代不同，遭遇不同，結果也就不同。身爲一個學者，你是改變不了時代的。

我們把熊十力師徒幾人比喻爲聖人，用他們的遭遇來理解陽明的這段話，就容易理解了。有的聖人比較倒霉，生在一個亂世，或者說生在一個不支持他的時代，那麼他在立功、立言上的造詣就會很小。反之，如果他生在一個支持他的時代、環境中，他在立功、立言上的造詣就會大得多。這是個人的境遇問題，與他是不是內聖沒有關係。即使你內在是個聖人，若是時代不支持你，你依然無用武之地。時代不支持的時候，內聖雖然對外沒有用，但對內有用，它能夠促使你獲得生命的徹底覺醒、徹底解放和徹底圓滿。因爲命運多變，誰也無法預測誰的命運一定好、誰的命運一定壞。這樣就出現了同是聖人，孔子的社會性造詣、歷史影響力就大一些，而王陽明的社會性造詣、歷史影響力就稍微小一些。但就內在的證悟而言，王陽明跟孔子是一樣的。

還有金剛乘噶舉派的祖師密勒日巴，他的內在境界和釋迦牟尼是一樣的，都是佛陀，但是密勒日巴選擇了遠離人群，終生在喜馬拉雅山的山洞中度過。因此，能夠拜他爲師、得其真傳的，也就是有限的幾十個人。除了這幾十個人之外，絕大多數人都不知道有一個密勒日巴。因此，密勒日巴所傳出來的話，要比釋迦牟尼少得多。如果從外在的立功、立言角度來講，密勒日巴顯然不如釋迦牟尼。但如果從內在的證悟上來說，密勒日巴和釋迦牟尼沒有任何差別，都是 24K 純金。也就是說，評判一個聖人，不能完全從他外在的立功、立言上來判斷，而是從他內在的證悟上來判斷。還有很多的聖人一個字都沒有留下，但是，就內在的證悟而言，他們跟釋迦牟尼、孔子是一樣的。

---

① 熊十力：《原儒》，上海書店出版社 2009 年版，第 3 頁。

儒家歷史上有很多生不逢時的聖人，他們生在亂世，不僅沒有留下隻言片語，還幾乎把自己餓死了，或者把自己的孩子餓死了，這樣的人不在少數。如果僅從外在來看，他們對人類的貢獻、對社會的貢獻、對歷史的貢獻爲零，因爲他們連一個字都沒有留下，連一個弟子都沒有教化，所以說是零貢獻。但是就內在的證悟而言，他們跟孔子是一樣的，仍然是一個聖人。

聖人的遭遇是不盡相同的，每個人的命運都是不一樣的，不能以外在的命運來判斷這個人偉大與否，應該就內在的證悟來判斷他偉大與否。不僅儒家如此，佛家、道家也是如此。佛家、道家的很多大師一生都沒有留下隻言片語，就默默地在山洞中死去。如果僅就外在而言，他們對眾生、對社會沒有任何貢獻；但是就內在的證悟而言，他們跟釋迦牟尼無絲毫之差別。有很多聖人在歷史上僅有一個名字，或者一個極爲簡短的介紹。通過這個極爲簡短的介紹，我們就可以得出結論，他們跟釋迦牟尼沒有任何差別。

這條語錄，回答了文王、孔子、伯夷、伊尹等雖然同是聖人，但爲什麼他們外在的事功、成就有大有小這個問題。這個問題不僅是儒家，而且是儒佛道各家都必須正面回答的問題。陽明對這個問題的回答十分精妙。這條語錄的後半段主要講爲學的要點，即心應向外用功還是向內用功？陽明講得淺顯易懂，故解釋從略。

【一〇一】

士德[①]問曰：「格物之說，如先生所教，明白簡易，人人見得。文公[②]聰明絕世，於此反有未審，何也？」

先生曰：「文公精神氣魄大，是他早年合下便要繼往開來，故一向只就考索著述上用功。若先切己自修，自然不暇及此。到得德盛後，果憂道之不明，如孔子退修六籍，刪繁就簡，開示來學，亦大段不費甚考索。文公早歲便著（通『著』）許多書，晚年方悔[③]，是倒做了。」

士德曰：「晚年之悔，如謂『向來定本之誤』，又謂『雖讀得書，何益於吾事』，又謂『此與守書籍、泥言語，全無交涉』[④]，是他到此方悔從前用功之錯，方去切己自修矣。」

曰：「然。此是文公不可及處，他力量大，一悔便轉。可惜不久即去世，平日許多錯處皆不及改正。」

士德問曰：「格物之說，如先生所教，明白簡易，人人見得。文公聰明絕世，於此反有未審，何也？」

「文公」：指朱熹，他去世後的謚號爲「文」，「公」表尊稱。王陽明的學生楊士德問：「你是聖人，朱熹也是聖人，爲什麼你證悟到的東西，朱熹就證悟不到呢？還是說朱熹證悟到了沒有說出來？或者說有其他原因？」這個問題很尖銳，也是當時學子們的共同疑問：「你固然在龍場悟了道，是不世出的大儒，但是，朱熹在當時也是一個神一樣的存在，被稱爲『天縱英才』，難道朱熹就沒有達到你的水平？到底是你的水平不行，還是朱熹的水平不行？若是說你不行，好像不對；若是說朱熹不行，那更不對。」因爲在王陽明那個時代，朱熹的地位已經到了不能被質疑的程度，很多人已經不稱呼他的名字了，而是尊稱他爲「朱聖人」。陽明先生對此給出了回答。

先生曰：「文公精神氣魄大，是他早年合下便要繼往開來，故一向只就考索著述上用功。若先切己自修，自然不暇及此。到得德盛後，果憂道之不明，如孔子退修六籍，刪繁就簡，開示來學，亦大段不費甚考索。文公早歲便著（通『著』）許多書，晚年方悔，是倒做了。」

---

① 士德：楊驥，字士德，廣東潮州人，王陽明的學生，與弟弟楊仕鳴（楊鸞）并稱潮州「雙鳳」，與方獻夫、薛侃等同爲閩粵王門代表人物。
② 文公：指朱熹，朱熹謚號「文」，故稱「文公」。（原註）
③ 王陽明所謂的《朱子晚年定論》認爲朱熹於晚年對於自己的學說有所反思，並且提出朱陸「早異晚同」等觀點。（原註）
④ 以上均出自《朱子晚年定論》。（原註）

「先生曰：『文公精神氣魄大』」，這是真實的，在所有的學者當中，尤其在儒家學者當中，朱熹的精神氣魄是最大的，無人可以超越。「『是他早年合下便要繼往開來，故一向只就考索著述上用功。』」意思是，朱熹早年就已經發下「嚮往聖繼絕學，爲萬世開太平」的宏偉志向，所以他一直在「考索著述」方面用功。「『若先切己自修，自然不暇及此。』」如果朱熹能像我王陽明一樣首先在心性上做工夫，那麼他早就獲得了內聖，達到了聖賢境界，自然就不能顧及在「考索著述」上用功了。

「『到得德盛後，果憂道之不明，如孔子退修六籍，刪繁就簡，開示來學，亦大段不費甚考索。』」如果他早年在心性上用功，到達明明德的程度，即良知彰顯的程度，那個時候，他若真的擔憂道統黯然不彰，完全可以像至聖孔子一樣，刪修六經，開啟後學，也不必「考索著述」了。爲什麼「大段不費甚考索」呢？因爲他已經彰顯了良知，他的良知能夠判斷一切，不需要通過考索來判斷。

「『文公早歲便著（通『著』）許多書，晚年方悔，是倒做了。』」這個大體合乎朱熹的真實情況。王陽明曾譔寫《朱子晚年定論》，認爲朱熹於晚年對自己的學說有所反思，並且提出朱陸「早異晚同」等觀點。

士德曰：「晚年之悔，如謂『向來定本之誤』，又謂『雖讀得書，何益於吾事』，又謂『此與守書籍、泥言語，全無交涉』，是他到此方悔從前用功之錯，方去切己自修矣。」

「向來定本之誤」「雖讀得書，何益於吾事」「此與守書籍、泥言語，全無交涉」這些都是朱熹的原話。「此」是指明心見性、致良知、省察克治工夫。朱熹晚年悔悟，說他不應該把一生的時間都花在外在的文章、書籍之上，認爲自己寫了這麼多的文章和書籍，與明心見性、致良知等根本沒有一點兒關係，這就叫「此與守書籍、泥言語，全無交涉」。

朱熹這個觀點是錯誤的，極易誤導後人。所有的聖賢都教導初學者要拚命讀書，但是必須讀聖賢書，而不能讀一般人的雜書，或者說不能讀沒有明心見性的人寫的書。因爲沒有明心見性的人寫的書，是從他的自我裡造作出來的，這種雜書只會增加我們的慾望，擾亂我們的思維，強化我們的自我，而不可能指導、開示我們去超越自我。他自己都沒有超越自我，也不懂如何超越自我，所以沒有辦法引領我們從自我中解脫出來，他是做不到的。因此這樣的人寫出來的書不讀也罷，但是聖賢書是必須讀的。

能否開悟，能否明心見性，與是否讀聖賢書直接相關、十分相關、生死攸關！古今中外，除了六祖慧能不識字，沒有讀聖賢書而開悟之外，儒家、佛家、道家幾乎所有的頂級大師，無不是通過拚命地讀聖賢書和拚命修行而獲得開悟的。第一步是拼了命地讀書，第二步是豁出命去修行，這兩步工夫，一步都不能少。因此，朱熹說「全無交涉」，這句話是從一個極端走到了另外一個極端，這對後世產生了極大的誤導！讀聖賢書不僅對開悟、明心見性有交涉，而且交涉太大了！

自古以來，沒有神僊不讀書，沒有儒者不學文。沒有前期晝夜不停地對聖賢著作的研磨學習，就永遠達不到理明法透；達不到理明法透，就永遠不可能明心見性。你都不知道什麼是心、什麼是性，如何明心見性？盲人是永遠找不到太陽的，盲人要想找到太陽，前提是必須睜開眼睛。如何才能讓你睜開眼睛？就是拚命地讀聖賢書，讀「四書五經」。如何讀這些聖賢書？就是上條語錄所說的「人一己百，人十己千」：別人讀一遍，我就讀一百遍；別人讀一本，我就讀一百本；別人讀十本，我就讀一千本……讀書就要下這樣的笨工夫，沒有什麼巧勁兒。在讀書上不能偷懶，必須做到「人一我十」「人十我百」，甚至是「人十我千」「人千我萬」。在讀書上下足了工夫，就容易達到理明法透；理明法透以後，再轉過來做踐履工夫。理明法透就相當於出遠門之前，把地圖和攻略研究透徹。地圖、攻略研究透徹以後，就按照攻略實際操作，最終到達目的地。要想明心見性，必須拚命讀聖賢書，這是鐵律，除了六祖慧能，無人可以例外。所以奉勸大家不要輕易學習六祖慧能，歷史上，像他那樣不識字、不讀書而又能明心見性的人，僅此一個。六祖慧能是學不來的，誰學誰死。

就連他的親傳弟子都不敢學他那樣，都要每天讀佛經。他的親傳弟子尚且如此，何況我們現在這些千年之後的人。諸如「六祖慧能很瀟灑，一個字不識，一本書不讀，就能夠成佛，我也想試試」這樣的念頭你最好打消，千萬別試，還是老老實實地讀聖賢書吧。

那麼，此處朱熹說「此與守書籍、泥言語，全無交涉」這句話，是有其特殊背景的。朱熹晚年悔悟，說他不應該拿出一生的時間，全部用來做外在的文章、寫外在的書籍，而應該在心性上多做些工夫。因此，他就評論說「此與守書籍、泥言語，全無交涉」。我上面是明確反對這句話的。我的觀點是，真正的儒者應該先把「四書五經」爛熟於胸，才有可能明心見性。這是被歷代儒者一再驗證了的真理，並非我憑空所說。

但需要補充的是，「此與守書籍、泥言語，全無交涉」這句話對朱熹這個特殊的人而言，就是對的。因爲朱熹把聖學做偏了，偏向了自然科學和社會科學。他一生寫了很多自然科學與社會科學的文字，這些文字寫得再多，與聖學都「全無交涉」。就是朱熹衹能成爲一個有思想的社會學的學者，或自然科學的科學家，他成不了聖人。他不僅成不了聖人，而且離聖日遠。因此，他就幡然悔悟：「此與守書籍、泥言語，全無交涉」。所以，對於特殊的朱熹本人而言，這句話是對的。但我擔心後人把這句話泛化來使用，以爲所有的儒家聖賢都不需要讀書，爲什麼呢？朱熹說了，「全無交涉」，既然如此，讀書對成聖有什麼用呢？因此，我明確反對此觀念。這是不夠嚴謹的。補充上「這句話對朱熹而言是正確的」這一點，它的意思就全了。

曰：「然。此是文公不可及處，他力量大，一悔便轉。可惜不久即去世，平日許多錯處皆不及改正。」

此句是符合歷史事實的，意思也很好理解，無須解釋。

【一〇二】

侃去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」

先生曰：「未培未去耳。」少間，曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。」

侃未達。

曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡。如欲用草時，復以草爲善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」

曰：「然則無善無惡乎？」

曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」

曰：「佛氏亦無善無惡，何以異？」

曰：「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，衹是『無有作好』『無有作惡』，不動於氣。然『遵王之道』『會其有極』[①]，便自一循天理，便有個裁成輔相[②]。」

曰：「草既非惡，即草不宜去矣？」

曰：「如此卻是佛老意見。草若是礙，何妨汝去？」

曰：「如此又是作好作惡。」

曰：「不作好惡，非是全無好惡，卻是無知覺的人。謂之不作者，衹是好惡一循於理，不去又著一分意思。如此，即是不曾好惡一般。」

曰：「去草如何是一循於理，不著意思？」

---

① 《尚書・洪範》：「無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。」作好，憑一己私意去喜好、偏袒；作惡，憑一己私意去厭惡、陷害。（原註）

② 《周易・泰卦・象傳》：「天地交，泰。後以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」「財成」同「裁成」，成就；「輔相」，幫助；「左右」，佐佑。（原註）

曰：「草有妨礙，理亦宜去，去之而已；偶未即去，亦不累心。若著了一分意思，即心體便有貽累，便有許多動氣處。」

曰：「然則善惡全不在物？」

曰：「只在汝心。循理便是善，動氣便是惡。」

曰：「畢竟物無善惡？」

曰：「在心如此，在物亦然。世儒惟不知此，捨心逐物，將『格物』之學錯看了，終日馳求於外，只做得個『義襲而取』，終身行不著、習不察[①]。」

曰：「『如好好色，如惡惡臭』則如何？」

曰：「此正是一循於理，是天理合如此，本無私意作好作惡。」

曰：「『如好好色，如惡惡臭』，安得非意？」

曰：「卻是誠意，不是私意。誠意祇是循天理。雖是循天理，亦著不得一分意。故有所忿懥（zhì）好樂，則不得其正。須是『廓然大公』，方是心之本體。知此，即知『未發之中』。」

伯生[②]曰：「先生云‘草有妨礙，理亦宜去』，緣何又是軀殼起念？」

曰：「此須汝心自體當。汝要去草，是甚麼心？周茂叔窗前草不除[③]，是甚麼心？」

侃去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」

先生曰：「未培未去耳。」少間，曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。」

侃未達。

「少間」：一會兒，不多久。「從軀殼起念」：這是儒家的一個重要術語，又作「隨軀殼起念」。「軀殼」不單指身體，更主要的是指自我。自我之存在，是儒佛道不能成佛成聖最關鍵的原因。有自我，則不能成佛成聖；無自我，方能成佛成聖。王陽明經常使用這個詞，教導弟子「不要隨軀殼起念」，就是不要守著自我，不要貪戀自我。

這幾句的意思是，薛侃在花中除雜草，有感而發，因而向陽明先生提問說：「天地間爲什麼善那麼難以培養，惡那麼難以去除呢？」陽明先生說：「實際上，根本就沒有培養善和去除惡這回事。」過了一會兒又說：「你這樣看待善惡，都是從軀殼起念，就會錯了意。也就是說，若是從小我、私我、自我的角度來看『爲什麼人世間善那麼難以培育，惡那麼難以去除』，是有問題的。」薛侃聽了後，沒有理解。陽明先生只好繼續給他開示。

曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡。如欲用草時，復以草爲善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」

「生意」：生生不息之意。王陽明此處所要表達的大意是：天地之間生生不息之意，如同花草自然成長一般，哪裡有什麼善惡之分？你所說的善惡實際上是出自個人私心的好惡，不是儒家真正意義上的善惡。也就是說，薛侃沒有搞清儒家所說的善惡，與個人在私心前提下所發的好惡，存在著本質上的差異。我們常人也容易在這個地方混淆，把這兩者等同起來，其實這是一個極大的誤會。儒家所說的善惡與出自私心下的好惡，

---

① 《孟子・盡心上》：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」意爲做的時候不明白原因，習慣後也不去探究其所以然，一生都在這條大道上走，卻不瞭解這是什麼道路，這就是普通人的狀態。（原註）

② 伯生：孟源，字伯生，王陽明的學生。（原註）

③ 周茂叔，即周敦頤（1017—1073），字茂叔，別稱濂溪先生，宋明理學的先驅，是程顥、程頤的老師。《河南程氏遺書》卷三載：「周茂叔窗前草不除去，問之，云：『與自家意思一般。』」周敦頤認爲草是天地的產物，而他的心與天地相通，故而不除。（原註）

——此註解釋有誤。（編者注）

根本不是一回事。衹要出自私心、私慾、自我，那麼你所有的好惡、讚歎、反感都是錯的。因爲私心、私慾、自我本身就是錯的，故從私心、私慾、自我中發出來的一律是錯的：對的是錯的，錯的更是錯的；好的是錯的，惡的也是錯的。總之，個人私心前提下所發的好惡和儒家所說的善惡，是兩個領域的事情，而薛侃恰好沒有分清這兩者，而且是嚴重混淆了這兩者。

曰：「然則無善無惡乎？」

曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」

陽明的意思非常明確，衹要出自私心，好的是錯，惡的也是錯，讚歎是錯，反對也是錯，總之都是錯。薛侃進一步誤會了陽明的意思：「您說，講善也是惡，講惡也是惡，難道我從此以後不講善惡了嗎？」其實，陽明所說的儒家的善惡與個人的好惡是兩回事，壓根就不是一回事，不是不讓你講善惡，而是不讓你講私心下的善惡。

但此處陽明回答薛侃說：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」陽明這句話本身沒有錯，錯在他沒有理解清楚他弟子的問題之所在。他總是自說自話，而不研究他的弟子到底在問什麼，這種情況已經出現很多次了。薛侃聽了後，還是不明白，又接著問下一個問題，可見他實在愚蠢。所以我們也不要厚古薄今了，古今都是一樣的，聰明人不多見，愚蠢之人倒是有很多。

曰：「佛氏亦無善無惡，何以異？」

曰：「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，衹是『無有作好』『無有作惡』，不動於氣。然『遵王之道』『會其有極』，便自一循天理，便有個裁成輔相。」

薛侃又問：「佛氏亦無善無惡，何以異？」儒家有一個很大的毛病，一口咬定佛家不講善惡，沒有善惡。實際上，佛家也把善惡分得很清楚。佛家不是沒有善惡，只是不太側重講善惡，沒有善惡和不注重善惡是兩個不同的概念。但儒家睜著眼說瞎話，一口咬定佛家無善無惡。儒佛道哪一家沒有善惡？哪一家不講善惡？但不知道是什麼原因，儒家就是咬定佛家和道家不講善惡，沒有善惡。儒家這個問題特別嚴重，我要是能穿越到陽明那裡去，我一定要跟陽明來個二次「鵝湖之會」，就此問題辯論一場。你講儒家就好好講儒家，不要動不動把佛家、道家作爲打擊对象。當然，合理的打擊批判是值得認可的，但多數情況下，儒家對佛道衹是一味地誣陷。

王陽明說：「佛氏著在無善無惡上」。其實王陽明是一個極度嚴謹的學者，但是他的嚴謹是只對儒家嚴謹，不對佛道嚴謹。一說到儒家，每句話都引經據典：這句話來自《孟子》，那句話出自《易經》……但是一講到佛家，一部經典也不引用，衹是純粹地誣陷。這種做法極其沒有教養，有失一個大學派的大師該有的風範和嚴謹的治學精神。既然認定佛家是「著在無善無惡上」，請舉證說明，是《金剛經》裡說的？還是《心經》裡說的？還是《法華經》裡說的？我們發現，儒家批判、打擊佛家的時候都不引用佛家經文，也就是不出示證據，衹是信口胡說，一味誣陷。這種行爲在學術界是極其惡劣的，根本不是一個嚴謹的人該有的樣子。沒想到這種情況也發生在王陽明身上，真是匪夷所思！

王陽明接著說：「便一切都不管，不可以治天下」。誰說佛家一切都不管的？「不可以治天下」這句話完全正確。佛家的功用在於了生脫死，而不是治理天下，儒家的功用纔是治理天下。儒家還是犯了老毛病，以儒家的標準來評判佛家，就像以女人的標準來評判男人一樣。在儒家看來，凡是我儒家有的，而你佛家沒有，你佛家就是錯的。這在學術界是十分無恥的行爲！就好比女人能生孩子，男人不能生孩子，就說男人該殺一樣。這是什麼邏輯？！這個邏輯是不對的。

下一句是:「聖人無善無惡，祇是『無有作好』『無有作惡』，不動於氣。」這裡的聖人特指儒家聖人，儒家聖人講究「無善無惡心之體，有善有惡意之動」。聖人的「無善無惡」是指超越善惡。「不動於氣」就是不被自己的本能和生物性（獸性）所驅使。

最後一句:「然『遵王之道』『會其有極』，便自一循天理，便有個裁成輔相。」關於「遵王之道」，原腳註解釋如下：

《尚書・洪範》:「無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。」作好，憑一己私意去喜好、偏袒；作惡，憑一己私意去厭惡、陷害。

上面這句話就是字面意思，很好理解。其中的「王」不是單純指國王，而是聖王，也即聖人。所以，「遵王之道」「遵王之路」更準確的說法應該是「遵聖之道」「遵聖之路」。聖人當然是「無有作好」「無有作惡」的。關於「裁成輔相」，原腳註解釋如下：

《周易・泰卦・象傳》:「天地交，泰。後以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」「財成」同「裁成」，成就;「輔相」，幫助;「左右」，佐佑。

「裁成輔相」和「發而皆中節謂之和」是同義詞。如果自己的生活、自己所接觸的一切社會性的事物，以及文明文化、思想學說等有「過之」或「不及」之處，「裁成輔相」都予以糾正。這種糾正的根據來源於哪裡？來源於前一句所說的「便自一循天理」的「天理」。

曰:「草既非惡，即草不宜去矣？」

曰:「如此卻是佛老意見。草若是礙，何妨汝去？」

「草既非惡，即草不宜去矣？」這是個十分無聊而愚蠢的問題，已經愚蠢到無以復加的地步，一個老農都知道要除草。祇是因爲前面王陽明說了一句「其實草也不是惡，花也不是善，你之所以喜歡花而要除草，那是你個人的私意」，他反過來就來一句:「難道就不需要除草了嗎？」王陽明講的是一層意思，薛侃理解的卻是另外一層意思，完全就不在一個層面上。

王陽明又說「如此卻是佛老意見」，這是典型的血口噴人。我要是佛老，肯定冤枉得要死，什麼不好的事情都往我佛老頭上扣，佛老幹了什麼錯事了？憑什麼儒家討論了半天，最後又把這個罪名扣到佛老身上？凡是錯的就是佛老的，凡是對的就是儒家的，這是什麼道理？王陽明在這個地方的「意必固我」如此嚴重，實在不像個聖人。佛老什麼時候不讓你除草了？佛老的哪一本經典不讓你除草了？至少到目前爲止，所有的佛經、道經裡面，沒有任何一本經典的任何一句話，要求別人不除草。

王陽明接著說:「草若是礙，何妨汝去？」這句話說得不錯。草要真的是障礙，你爲什麼不把它除去？意思是，你想除草就除草，哪兒來那麼多事兒！

曰:「如此又是作好作惡。」

曰:「不作好惡，非是全無好惡，卻是無知覺的人。謂之不作者，祇是好惡一循於理，不去又著一分意思。如此，即是不曾好惡一般。」

曰:「去草如何是一循於理，不著意思？」

曰:「草有妨礙，理亦宜去，去之而已；偶未即去，亦不累心。若著了一分意思，即心體便有貽累，便有許多動氣處。」

曰:「然則善惡全不在物？」

曰:「只在汝心。循理便是善，動氣便是惡。」

這段對話毫無意義，就在那裡糾纏除草的事，這樣只會把簡單的事情複雜化。本來那麼簡單明瞭的事，被薛侃攪得是顛三倒四、亂七八糟。根據王陽明的回答，他也不知道他自己在說什麼了，完全被他這個弟子帶跑了，就在這裡跟著弟子的節奏、思維談好惡。

曰：「畢竟物無善惡？」

曰：「在心如此，在物亦然。世儒惟不知此，捨心逐物，將『格物』之學錯看了，終日馳求於外，只做得個『義襲而取』，終身行不著、習不察。」

關於「行不著、習不察」，原腳註解釋如下：

《孟子・盡心上》：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」意爲做的時候不明白原因，習慣後也不去探究其所以然，一生都在這條大道上走，卻不瞭解這是什麼道路，這就是普通人的狀態。

原腳註的解釋大體無誤，翻譯成現在的話就是：自己一身毛病又覺察不出來的人多得很，滿大街都是。「義襲而取」在前文第八十五條語錄中已經闡述過，此處不再重複。

曰：「『如好好色，如惡惡臭』則如何？」

曰：「此正是一循於理，是天理合如此，本無私意作好作惡。」

「如好好色，如惡惡臭」出自《大學》。這句話旨在說明良知判斷事物是直覺的判斷，它不需要通過推理來判斷。如果通過推理來判斷事物，就叫經驗智慧。《大學》就舉了個例子「如好好色，如惡惡臭」來說明良知的直覺判斷。「如好好色」，就是假如我們來到一個美麗的地方，會直接脫口而出：「哇！好美呀！」「如惡惡臭」同樣如此，如果我們從廁所旁邊經過，就會本能地捂著鼻子躲得遠遠的，中間不需要經過大腦的思考。這就叫「直覺」，就是直接判斷。良知就是不慮而知，慮了再知就叫「劣知」，不慮而知才叫「良知」。薛侃現在就拿《大學》舉的這個例子向王陽明提問。

王陽明的意思是，「如好好色，如惡惡臭」正是遵循良知而行，是良知該當如此，並無個人私意的好惡。

曰：「『如好好色，如惡惡臭』，安得非意？」

曰：「卻是誠意，不是私意。誠意衹是循天理。雖是循天理，亦著不得一分意。故有所忿懥（zhì）好樂，則不得其正。須是『廓然大公』，方是心之本體。知此，即知『未發之中』。」

通過薛侃的問題可以看出，他的文化水平極低，他連《大學》《中庸》的大概意思都沒有讀懂，就在那裡糾纏王陽明。像他這樣的弟子是不配糾纏聖人的，因爲他和王陽明的差距實在太大了，他連陽明心學的基本意思都沒有弄明白。對於這樣的弟子應該如何教導呢？如果我是王陽明的話，就會告訴他：你先把徐愛搜集的《傳習錄》讀上一百遍，讀懂以後，我們再來討論學問。而王陽明卻任由這個弟子反覆糾纏，他不僅不制止，反而跟著薛侃一起糾纏，直到最後把自己搞得不辨方向、不知所以。由此可見，愚昧的力量實在是太大了，可以把一個聖人弄得暈頭轉向，不知所言爲何物。

王陽明回答說：「卻是誠意，不是私意。誠意衹是循天理。雖是循天理，亦著不得一分意。故有所忿懥好樂，則不得其正。」前三句無須解釋，後一句的「忿懥好樂」就是從私心裡所發的憤怒、厭惡、好惡、好樂等等。後一句的意思是，如果你的私心、自我當了家，你的良知就不會彰顯。

王陽明接著開示：「須是『廓然大公』，方是心之本體。知此，即知『未發之中』。」「須是『廓然大公』」也就是切換頻道，將私心、自我切換成大我，進而切換成無我。這句話本身沒有問題，但對薛侃這種愚昧無知的人給出這樣的開示，毫無意義。

伯生曰：「先生云‘草有妨礙，理亦宜去』，緣何又是軀殼起念？」

曰：「此須汝心自體當。汝要去草，是甚麼心？周茂叔窗前草不除，是甚麼心？」

關於「周茂叔窗前草不除」，原腳註解釋如下：

周茂叔，即周敦頤（1017—1073），字茂叔，別稱濂溪先生，宋明理學的先驅，是程顥、程頤的老師。《河南程氏遺書》卷三載：「周茂叔窗前草不除去，問之，云：『與自家意思一般。』」周敦頤認爲草是天地的產物，而他的心與天地相通，故而不除。

「周敦頤認爲草是天地的產物，而他的心與天地相通，故而不除。」這個解釋是驢頭不對「豬嘴」——已經超越了馬嘴，變成了豬嘴。周敦頤這句話的意思是，草在春天裡生長起來非常快，一天一個樣。周敦頤就通過草木在春天的快速生長獲得啟示，說我們內在的心性創生萬物，就像春天催生草木一般生生不息。周敦頤在這裡是用窗前草來比喻內在心性的無窮生化之力。

這個「生化」又分爲兩種：主體生化和客體生化。「主體生化」是生化精神，也就是生化智慧；「客體生化」就是生化天地、日月、山河萬物。儒家更多時候偏向於主體生化，即生化智慧，這就有點兒類似於六祖慧能「弟子心中常生智慧」[①]的意思了。六祖慧能是在去拜見五祖弘忍的時候說的這句話。「弟子心中常生智慧」就如同窗前草節節生長，周茂叔就是拿外在的窗前草來比喻內在的智慧節節生長，時時突破。

因此周茂叔的「窗前草不除」與薛侃的「花間除草」，根本就不是一個概念。王陽明的每一句話都沒有錯，但這些話是用來教化上根弟子的，而薛侃和孟源是下下根弟子，所以這些話他是聽不懂的，如果他聽得懂，就不會在那裡糾纏不休了。也就是說，王陽明用教化上根弟子的方式來教化下根弟子，因此就產生了這一段讓人啼笑皆非的對話，純粹是浪費時間。

【一〇三】

先生謂學者曰：「爲學須得個頭腦，工夫方有著落。縱未能無間，如舟之有舵，一提便醒。不然，雖從事於學，只做個『義襲而取』，祇是行不著、習不察，非大本、達道也。」

又曰：「見得時，橫說豎說皆是。若於此處通，彼處不通，祇是未見得。」

這一條語錄不需要解釋。我們之前就反覆強調，真正明心見性的人，橫說豎說都對，就是無論怎麼說都與孔孟時時相應、處處相應，妙合天成。如果沒有明心見性，祇是憑後天的揣摩湊泊，就會越說越遠，越說越繳繞。

【一〇四】

或問：「爲學以親故，不免業舉之累。」

先生曰：「以親之故而業舉爲累於學，則治田以養其親者，亦有累於學乎？先正云：『惟患奪志。』[②]但恐

① 慧能曰：「慧能啟和尚，弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田。」（陳秋平、尚榮譯註：《金剛經・心經・壇經》，中華書局 2007 年版，第 119—120 頁。）

② 《河南程氏遺書》：「故科舉之事，不患妨功，惟患奪志。」（原註，有修改）

爲學之志不真切耳。」

有人問王陽明，如果是在父母的逼迫下，爲了考取功名、光宗耀祖而學習，在這樣的狀態下估計學不好吧？王陽明是怎麼回答的呢？他舉了一個例子，如果我們種地養育父母，這樣會不會妨礙你的學習呢？王陽明說，你仍然會把學習搞好。同理，如果你真的好學，即使是被父母逼著學習，你仍然能夠把學業學好，既能考取功名，又能實現學業有成。如果我們爲學的志向很真切，不管有沒有父母的威逼，有沒有考取功名的壓力，有沒有謀生的壓力，我們都能學好。

理是這個理，但事實上，如果我們是被父母逼迫，爲考取功名而學習，是做不好學問的，因爲我們的動機不純，功利心太強，這樣，我們就會將生命學習轉成感官學習、記誦學習。感官學習、記誦學習是學不好的，必須用心學習、用生命學習才能學好。但是絕大多數的人在現實中都是爲了考試而學，不可能真正愛上自己所學的內容，不僅無法愛上學習，甚至是充滿了仇恨、厭惡地學習。王陽明是從爲己之學的角度來談，理論上沒有問題，但現實中幾乎沒有人做到。過去很多人滿嘴的「子曰」，滿嘴的「仁義道德」，其實都沒有入心，都是記誦之學，也即爲人之學，極少有人是真正爲己之學的。不僅過去如此，現在的大學生也如此，有幾個對他的專業是真心熱愛和癡迷的？一百個人中能找出一兩個就不錯了。絕大多數都是爲人之學，都是爲了畢業證而學，一旦拿到畢業證，就恨不得一把火燒了所有的書，再也不想看第二眼，都是這種態度。

現在和古代都是這樣的學習態度，古代人的功利心甚至比現在的人更重。現在大學畢業以後，我們即使學得很好，也未必能找到工作，所以何必那麼認真學習呢！但在過去，一旦考取了功名，是一定能做官的，做官就是找到了工作，而且是很好的工作：前一天還是一介布衣，還是一個很不受待見的窮酸讀書人，一夜之間就成了萬人之上的受人仰慕、作威作福的父母官。這種落差吸引著無數人哪怕擠破腦袋也要考取功名。在如此強烈的功利心的驅使下，要求他做爲己之學，那幾乎是不可能的。他從小到大都是用功利的心態研讀「四書五經」，而不是用爲己之學的態度、不是出於究明心性的目的去研讀「四書五經」。所以，王陽明這句話與事實不符，衹是空談了一個道理。

【一〇五】

崇一[①]問：「尋常意思多忙，有事固忙，無事亦忙，何也？」

先生曰：「天地氣機，元無一息之停。然有個主宰，故不先不後，不急不緩。雖千變萬化，而主宰常定。人得此而生。若主宰定時，與天運一般不息，雖酬酢（zuò）萬變，常是從容自在，所謂『天君泰然，百體從令』[②]。若無主宰，便衹是這氣奔放，如何不忙？」

這段就不逐一解釋了，主要介紹幾個字詞。「天地氣機，元無一息之停」，意爲天地間生生不息。「然有個主宰，故不先不後，不急不緩」，「主宰」即宇宙之主、存在之主，其實就是陽明心學的「心」，也可以理解成「上帝之心」「神之心」，現在則籠統地叫作「生命」，或者「本體生命」。「雖千變萬化，而主宰常定。」衹有在大我和無我的狀態下，才能夠達到「雖千變萬化，而主宰常定」的境界。在自我的狀態下，這句話不成立。「人得此而生。若主宰定時，與天運一般不息，雖酬酢萬變，常是從容自在，所謂『天君泰然，百體從令』。若無主宰，便衹是這氣奔放，如何不忙？」這段講得很好，但很難理解。因爲它是從大我、無我的層面立論

① 崇一：歐陽德（1495—1554），字崇一，號南野，江西泰和人，王陽明的學生。（原註）
② 語出宋代范浚《香溪集》。（原註）

的，我們必須跳出自我、私心、五毒、生物性的層面，成爲一個高度成熟的人性化的存在，或者德性化、無我的存在，才能理解其含義，不然是理解不了這樣的話的。

【一〇六】

先生曰：「爲學大病在好（hào）名。」

侃曰：「從前歲自謂此病已輕，比[①]來精察，乃知全未。豈必務外爲人？只聞譽而喜，聞毀而悶。即是此病發來？」

曰：「最是。名與實對。務實之心重一分，則務名之心輕一分。全是務實之心，即全無務名之心。若務實之心如飢之求食、渴之求飲，安得更有工夫好名？」

又曰：「『疾沒（mò）世而名不稱（chèn）』[②]，『稱』字去聲讀，亦『聲聞過情，君子恥之』[③]之意。實不稱名，生猶可補，沒則無及矣。『四十五十而無聞』[④]，是不聞道，非無聲聞也。孔子云：『是聞也，非達也。』[⑤]安肯以此望人？」

此條語錄前三段無須解釋，此處主要介紹第四段。

「『又曰：「疾沒（mò）世而名不稱（chèn）」，「稱」字去聲讀，亦「聲聞過情，君子恥之」之意』。」此處的「去聲」指古代漢語四個聲調的第三聲，跟現代漢語的第四聲是一樣的。四聲始於南朝齊、梁時的沈約、周顒（yóng）等人，一直沿用至今，但古代四聲和現代四聲不完全一樣。古代漢語四聲分別是：平聲、上聲、去聲、入聲，簡稱「平」「上」「去」「入」。現代漢語的普通話也有四個聲調：陰平（第一聲）、陽平（第二聲）、上聲（第三聲）、去聲（第四聲），簡稱「陰」「陽」「上」「去」。從古代到現代，漢語聲調發生了較大變化，其變化規律大致是：古代的平聲，變成了今天的陰平（第一聲）和陽平（第二聲）；古代的上聲，一部分今天仍讀上聲（第三聲），一部分變成了去聲（第四聲）；古代的去聲，今天仍讀去聲（第四聲）；古代的入聲，韻尾全部消失，變成了相應的陰聲韻，分別派入今天的「陰」「陽」「上」「去」四聲中。[⑥]關於「疾沒世而名不稱」，原腳註解釋爲：

語出《論語・衛靈公》。一解爲「君子到去世時還不爲人所稱道」，則「稱」字讀第一聲；二解爲「君子去世時名不副實，君子引以爲憾」，則「稱」字讀第四聲。王陽明取後者。

也就是說，「稱」在這裡有兩種讀法，一種是讀稱（chēng），一種是讀稱（chèn），讀音不同，意思也不一樣。王陽明在這裡取的是去聲「稱（chèn）」，「疾沒世而名不稱」意思是本來衹有一分本事，卻被人說成有十分本事，這就是名實不相符，是君子引以爲憾的，此即「聲聞過情，君子恥之」。

「『實不稱（chèn）名，生猶可補，沒（mò）則無及矣。』」意思是，名實不相符，如果我仍然活著，還是有機會彌補的；但如果我死了，就沒有機會彌補了，衹能留下遺憾了。比如說，我衹有一分能耐，但是外人把我看成了十分，這中間有九分的差距。我通過一段時間的努力，使自己的能力提陞到了十分，這樣，我就名實相符了。但我如果死了，就沒有時間來彌補這九分的差距，衹能留下遺憾了。

---

① 張靖傑譯註的《傳習錄》（明隆慶六年初刻版）中，此處爲「此」，他本爲「比」，現據他本改爲「比」。「比來」即近來的意思。
② 語出《論語・衛靈公》。一解爲「君子到去世時還不爲人所稱道」，則「稱」字讀第一聲；二解爲「君子去世時名不副實，君子引以爲憾」，則「稱」字讀第四聲。王陽明取後者。（原註）
③ 語出《孟子・離婁下》。（原註）
④ 《論語・子罕》：「後生可畏，焉知來者之不如今也？四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。」一解爲「到了四五十歲在社會上還沒什麼聲名」，一解爲「到了四五十歲還未聽聞大道」，本文中，王陽明取後者。（原註）
⑤ 《論語・顏淵》：「子曰：『是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達，在家必達；夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑，在邦必聞，在家必聞。』」孔子認爲「達」的實質境界比「聞」高。（原註）
⑥ 王力：《語文常識選編》，長江文藝出版社 2021 年版，第 5—6 頁。

「『「四十五十而無聞」，是不聞道，非無聲聞也。孔子云：「是聞也，非達也。」安肯以此望人？』」關於「四十五十而無聞」，原腳註解釋如下：

《論語・子罕》:「後生可畏，焉知來者之不如今也？四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。」一解爲「到了四五十歲在社會上還沒什麼聲名」，一解爲「到了四五十歲還未聽聞大道」，本文中，王陽明取後者。

孔子的意思是，如果你活到了四五十歲仍然沒有成名，不要擔心，這說明不了什麼。你只管扎扎實實地學習，如果你真的有幾分本事，最後一定會聞名於世。就是讓你不要急著去求名，過早地出名未必是好事，爲什麼這麼說呢？因爲這樣很容易名實不相符，也即德不配位，「德不配位，必有災殃」。其實，這些都是充滿智慧的教導，但現在的人可不吃這一套。現在的人爲了名利，可謂無所不用其極，衹要能出名、能掙錢，哪怕用無恥的手段都樂意。至於名實是否相符，是否必有災殃，我們根本不考慮。即使有災殃那也是以後的事，先出名再說。因此，實際上，孔子的本意是哪怕你四五十歲不出名，其實也沒有什麼，不用著急。但到了王陽明這裡，意思變成了如果你到了四五十歲還沒有聽聞大道，那就要趕緊反省了。王陽明不知是有意還是無意錯解了孔子的原意，但是這種錯解也能講得通。

在這條語錄裡，王陽明認爲「爲學大病在好名」，就是如果出於名利之心來求學，這是爲學之大病，實際上他要表達的意思是，儒家始終追求的是爲己之學。從孔子提出爲人之學與爲己之學[①]開始，就奠定了儒家爲學的動機與目的是爲己，也即是爲了究明心性、明心見性的，或者說是爲了獲得自己的道德覺醒和生命覺醒的，不是爲了獲得什麼外在之物。在這裡，王陽明衹是再次強調儒家強調了幾千年的根本爲學理念。

我們也一再強調，不論你是學儒、學佛還是學道，首先要明白儒佛道是爲己之學。如果你通過儒佛道來獲取社會性的名利，這是本末倒置，因爲儒佛道的功用就不是用來求取外在功名的。你非要用一個不能夠求取外在功名的學問，去求取外在的功名，最後的結果就是既求不到外在的功名，也丟失了爲己之學，兩者皆失。因此，學者第一件事就是弄明白自己學佛、學道、學儒到底要幹什麼。我們是爲了追求聖賢、成爲聖賢的，而不是爲了在社會上獲得功名的。這就涉及爲學頭腦，也就是爲學宗旨的問題。儒佛道的根本宗旨到底是什麼？三家都說得非常清楚，就是爲了成聖的，不是爲了獲取功利的。如果你想獲得財色名利，你通過別的途徑去獲取，不要通過儒學、佛學、道學獲取，儒佛道裡面就沒有這一塊內容，無法指導你去獲得功名。但現實中，就是有很多人不信邪，非要通過儒佛道來求取外在的功名，這樣就出了很多問題，尤其是儒家。在過去，儒學是官學，國家用它來作爲考試的標準，學子用它來求取功名。一方面，王陽明強調儒學不是用來求取功名的，另一方面，朝廷又把儒學作爲求取功名的唯一階梯，這就很矛盾。這個矛盾一直持續到清朝滅亡，儒學不再作爲官方的考試教材爲止。從那之後，儒學才真正回歸到爲己之學、成人之學，而不再是一個功名之學、官場之學。所以，王陽明的話每一個字都對，但是在當時的歷史背景下毫無意義，不僅沒有意義，說不定還會得罪官府。

【一〇七】

侃多悔。

先生曰：「悔悟是去病之藥，然以改之爲貴。若留滯於中，則又因藥發病。」

此條語錄字面意思很好理解，無須解釋。王陽明主要是給薛侃開導其「多悔」的心態。

① 《論語・子罕》：「子曰：『古之學者爲己，今之學者爲人。』」

我真遇到過薛侃這樣的人。無論什麼事，哪怕很小的一件事，他都會表情誇張地說：「哎呀，對不起，對不起，這是我的錯，我的錯。」對方說：「一點兒小事，不用放在心上。」他說：「不行，不行，這是我的錯，我一定要向你道歉。」因爲他的表情很誇張，反而把對方弄得很不好意思。他一天到晚把「這是我的錯」掛在嘴上，而且裝著很真誠的樣子說：「對不起，對不起，這都是我的錯，你看我這個人怎麼這麼差勁。」這樣的話，他一天少則說十次，多則 N 次。乍一接觸，也就是相互間前三次見面的時候，他會讓人覺得他這個人很有教養，很有自知之明，很謙虛，很勤於內省。等到和他相處久了我纔發現，他內心極其自大和傲慢，根本就沒有反省，他衹是做了一個很有修養的姿態和樣子出來，其實他內心根本就沒有認爲這是他的錯。接觸久了，你就覺得這樣的人很虛偽、很噁心。

王陽明一眼就看破薛侃，教導他說：「其實你並沒有認識到你的錯，也沒有真正地懺悔。真正的懺悔不是一天十次、二十次地把『這是我的錯，這是我不對』掛在嘴邊。一個知懺悔的人，一輩子懺悔一次就夠了，何須一天十次？一天十次地懺悔，這本身就是自己打自己的臉，證明你根本就沒有懺悔。真心懺悔的人，就像顏回的『不貳過』，類似的事情一輩子只會發生一次，絕不允許它發生第二次。」

孔子曾經讚美顏回的賢德說：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」（《論語・雍也》）就是顏回身上有兩個美德：第一個美德是「不遷怒」，我不喜歡你就是不喜歡你，或者說我對你有意見就是對你有意見，我絕不會把這個情緒帶到別人身上；第二個美德是「不貳過」，就是我這一輩子類似的事情只犯一次錯，絕不允許犯第二次。「不貳過」才是真懺悔。

薛侃的問題就出在「多」上。王陽明看破這一點後，就說「悔悟是去病之藥」，悔悟沒有錯，但是要點在於「改之爲貴」，你是要改正的，而不是只停留在嘴上說說而已。「若留滯於中，則又因藥發病」，衹是一味地認錯，把懺悔停留在口頭上，懺悔就成爲你新的病。你的懺悔不是真的懺悔，而是一種表演，用現在的話說，你衹是在玩人設。因爲你並沒有真心改正缺點，甚至都不認爲自己的缺點是缺點，你衹是想給別人營造一個「我有教養」「我是一個高尚的人」的印象。其實你根本就沒有教養，你比一般人還沒有教養。整天玩人設，搞人格設計，這樣的人在儒家有一個傳統的名字，叫「偽君子」。你搞得像一個很有教養的君子一樣，其實衹是個偽君子。你不願意改正自己的缺點，甚至比別人更加護短，但是又要擺出一副「謙虛」「好反省」「愛認錯」的這麼一個人設。

【一〇八】

德章[①]曰：「聞先生以精金喻聖，以分兩喻聖人之分量，以煅煉喻學者之工夫，最爲深切。惟謂堯舜爲萬鎰，孔子爲九千鎰，疑未安。」

先生曰：「此又是軀殼上起念，故替聖人爭分兩。若不從軀殼上起念，即堯舜萬鎰不爲多，孔子九千鎰不爲少。堯舜萬鎰，衹是孔子的，孔子九千鎰，衹是堯舜的，原無彼我。所以謂之聖，只論『精一』，不論多寡，衹要此心純乎天理處同，便同謂之聖，若是力量氣魄，如何盡同得？後儒只在分兩上較量，所以流入功利。若除去了比較分兩的心，各人盡著自己力量精神，只在此心純天理上用功，即人人自有，個個圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足。此便是實實落落明善誠身的事。後儒不明聖學，不知就自己心地『良知良能』[②]上體認擴充，卻去求知其所不知，求能其所不能，一味衹是希高慕大，不知自己是桀紂心地，動輒要做堯舜事業，如何做得？終年碌碌，至於老死，竟不知成就了個甚麼，可哀也已！」

① 德章：姓劉，王陽明的學生。（原註）
② 《孟子・盡心上》：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」（原註）

王陽明的學生劉德章問：「聽聞先生以精金比喻聖人，以重量比喻聖人之分兩，以煅煉黃金比喻學者做工夫，令人感受深刻。唯有一點，您說堯舜萬鎰，孔子九千鎰，我心裡仍有疑惑。」王陽明認爲，劉德章是從小我、自我上思考，著重點在文字表面上了。王陽明這段教導字面意思已經講得很清楚了，我們不再逐一解釋，下面重點強調幾個地方。

其中，「若除去了比較分兩的心，各人盡著自己力量精神，只在此心純天理上用功，即人人自有，個個圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足」，這句話很重要。「圓成」即至善、圓滿。此句意爲心性人人皆有，個個圓成。

此外，「不知自己是桀紂心地，動輒要做堯舜事業，如何做得？」，此句的「桀紂」需要介紹一下。桀紂是中國古代最壞的兩個國君：桀是夏朝最後一個國君，故名「夏桀」；紂是商代最後一個國君，故名「商紂王」。這兩個國君都是亡國之君。爲什麼亡國呢？因爲他們在位之時，壞事做盡。儒家習慣把桀紂作爲惡人、不德的典型代表。「桀紂心地」即指邪惡的心地。與「桀紂」相反，「堯舜」則是中國古代的聖王。此句意思是，不知自己是邪惡的心地，卻動不動要做堯舜的事業，這樣怎麼能做得了呢？

整條語錄中，王陽明所要表達的意思是，判斷一個聖人，不要通過他的立功、立言來判斷，因爲立功、立言不完全是他能力範圍內的事，更多是由他所處的時代、周圍的助緣多少而決定的。如果他所處的環境不好，時代不支持他，周圍沒有良好的助緣，縱使他是孔子，換一個時代也做不出孔子的事業；縱使他是釋迦牟尼，換一個時代、換一個地點，也成就不了釋迦牟尼的事業。因此，王陽明說，不要在這上面分高低、爭雌雄。

一個學者，衹有在自家心地上用功纔是不忘本，不要總是從外在比較孔子偉大，還是堯舜或其他聖人偉大。在外在上爭高低、爭勝負是沒有多大意義的，最重要的是找到自己內在的心性並擴充之，這纔是一個學者應該念茲在茲的事。如果外在的條件好，我們的事業就做大一點兒；外在的條件不好，我們的事業就做小一點兒。事業大點兒、事業小點兒又能怎麼樣呢？難道事業小一點兒就證明我們比事業大一點兒的人差嗎？並不差。所以，我們應該以一顆超脫的心看待歷代聖賢，包括看待自己也是如此。不是因爲我們現在生活的時代好一點兒，我們的事業比王陽明做得大一點兒，就證明我們一定比王陽明更神聖；也不是因爲我們的條件比王陽明差一些，我們的事業比他做得小一些，就證明我們不如他。在外在方面計較，是小人行徑，非大人、君子所爲。大人、君子應在內在的心性上用功，不應在外在之上計較。

【一〇九】

侃問：「先儒以心之靜爲體，心之動爲用[①]，如何？」

先生曰：「心不可以動靜爲體用。動靜，時也。即體而言，用在體；即用而言，體在用。是謂『體用一源』。若說靜可以見其體，動可以見其用，卻不妨。」

「先儒以心之靜爲體，心之動爲用」，這是錯誤的說法，實際上，體用和動靜之間沒有關係。體用是體用，動靜是動靜，它們兩個不能扯到一起去。把它們扯到一起本身就是錯誤，還要將兩對概念做配對——靜爲體，動爲用，這種拉郎配，更加錯誤，更是要不得。

【一一〇】

① 語出程頤《與呂大臨論中書》。（原註）

問：「上智下愚，如何不可移？[①]」

先生曰：「不是不可移，祇是不肯移。」

「上智下愚」出自《論語・陽貨》：「子曰：『唯上知與下愚不移。』」「知」古同「智」，「移」就是改變。孔子曾說，絕頂聰明智慧的人，你改變不了他；十分愚笨的人，就像頑石一樣，你也改變不了他。爲什麼？因爲下愚者太愚笨了，你改變不了他；而像孔孟這樣的上智者，不是你三言兩語就能夠改變的，除非你說的話有道理，否則你想輕易改變他，斷不可能！

王陽明說：「不是不可移，祇是不肯移。」不是不能改變，只是他自己不願意改變罷了，尤其是對於下愚者而言，不是他的愚癡不能改變，而是他本人不肯改變。如果他下定決心要改變，也是能改變的；如果他不下定決心，你無論怎麼做也改變不了他。

這就牽涉另外一個話題——關於人改變人的問題。從本質而言，我們改變不了任何人，包括自己的孩子。你祇能給他講道理，等他聽懂道理以後，自己去改變。人都是自己去改變的，如果他自己不願意改變，而你又強行讓他改變，這樣做只有衝突和戰爭，不會有別的結果。理是這麼個理，但現實中還是有相當多的人不認這個理，非要衝撞這個理，強行地去改變別人，尤其是夫妻、父母子女之間更容易發生這樣的事。他們以夫妻關係爲要挾，逼著對方改變；有時候是父母以父母的身份逼迫子女做出改變，如果子女不改變，他們就以「我是你爸」「我是你媽」來逼迫子女改變。這種現象在現實中相當普遍，但效果無一例外很差，往往適得其反。沒有一個子女被父母強逼著改變過，凡是通過強力來改變子女的，結果都非常差；凡是通過強力來改變丈夫或妻子的，大多都離婚了，即使沒有離婚，也在離婚的路上了。再一次證明，一個人是不可能真正改變別人的。祇有一種情況能夠改變對方：你把道理講明白了，對方聽懂了，而自願去改變。

所有的改變都起源於自願，而不是被迫。沒有一個人能成功逼迫著別人去改變的。老百姓中流傳著一句話：「牛不喝水強按頭——辦不到」。牛的勁兒是很大的，它不想喝水，你非要按著牛頭讓它喝，你是按不動的，即使你按下去了，它不張嘴，你也沒有辦法。這是個比喻，意思是你不可能強按著對方的頭，讓他聽你的。但是太多太多的夫妻或情侶就是不信這個邪，一定要按照自己的意思去改變對方，對方又不接受改變，最終導致吵架、打架，甚至離婚。種種婚姻不幸、情感不幸，百分之九十以上都來自一方要強制性改變另一方。

從生命科學的角度來分析，這種行爲的學名叫「自我強制性入侵」。一方強制要求另一方按照自己的意思去改變，這祇是形式，其本質和真相是「自我強制性入侵」，或者叫「自我強制性複製」。你想把你的自我入侵到對方的自我裡去，或者說，你想把自己的自我複製一份給對方，讓對方必須無條件接受，這就叫「自我複製」或「自我繁殖」。這就像一個細胞分裂成兩個細胞一樣，一個自我也分裂爲兩個自我。實際上這是自我的膨脹，是自我在繁衍它自己。爲什麼自我強制性複製，每一次都不成功呢？因爲你的自我想繁殖給我，我的自我也有繁殖給你的衝動和慾望，我還想讓你無條件地接受我呢！實際上，人與人之間是沒有衝突與矛盾的，但現實中人與人之間爲什麼又充滿了無窮無盡的衝突與矛盾？說到底，這都是自我與自我的衝突與矛盾。人類要想解除無窮無盡的矛盾與衝突，踏上幸福美滿的生活，唯一的辦法就是所有人都自覺地做「去自我的工夫」。以夫妻爲例，如果其中一方做「去自我的工夫」，另一方不做，結果是雙方之間的矛盾和衝突減半。要想徹底地消除人與人之間所有的矛盾和衝突，雙方都必須嚴格地、長期地、有效地做「去自我的工夫」，直到徹底幹掉自我、超越自我、瓦解自我爲止。

---

① 《論語・陽貨》：「子曰：『唯上知與下愚不移。』」（原註）

莊子有一個非常妙的比喻——「虛舟喻」。莊子說，在一個港灣中，你駕一葉小舟，我駕一葉小舟，兩個小舟經常發生碰撞。如何避免兩舟相撞呢？你駕一葉空氣組成的舟，我也駕一葉空氣組成的舟，當然就不存在相撞了，因爲虛舟就沒有舟，沒有舟就永遠不會相撞。[①]那一葉舟是什麼？就是自我；那麼虛舟就是無我，無自我。衹有兩個人都是「虛舟」，都無我了，就不會相撞了。這是避免小舟相撞的唯一辦法。這就是莊子的「虛舟喻」。

這個比喻非常清晰、明白地說明，人類要想獲得終極幸福，所有人都必須去除自我。現在流行的都是這些觀點：什麼經濟提高了，人就幸福了；什麼法律完善了，人就幸福了；什麼政治開明了，人就幸福了；等等。其實，這些都是次要性幸福、臨時性幸福、外在性幸福，不是終極的幸福。真正決定人是否幸福的是實舟還是虛舟。如果你是一葉實舟，那麼不是你撞別人，就是別人撞你，這一撞就產生了矛盾和衝突；如果你是一葉虛舟，那麼你永遠也不會和別人相撞。莊子不愧是真人，他在兩千多年前就用一葉舟，一語道破人與人之間關係的本質，以及幸福的本質、和諧的本質。這個比喻太正確了！事實也就是這樣。

一個人與自身，以及周圍關係的和諧度，與他自我的強度是呈反比關係。一個自我越強的人，越是沒有辦法跟他自己和周圍人相處。自我越強，其身心內部就越衝突、越矛盾、越糾纏、越不舒服；自我越強，他與周圍所有的關係，如夫妻關係、兄弟關係、朋友關係等的和諧度、親密度、相應性就越低。反之，自我越淡，或者說越無我，其身心內部的和諧度就越高。別人與他相處，也會感覺很舒服、很順暢、很相應：無論他說什麼，別人很快就會明白；同樣，無論別人說什麼，他很快就會明白。總之，兩個人溝通起來障礙非常小，原因就是兩個人的自我都很淡。如果兩個人都徹底無我了，相互之間都不用說那麼多話，衹需看一眼，就知道對方所有的意思，這叫「心心相印」。或者說本來該說十句話的，結果說一句就夠了，另外九句就不用說了，已經暗含在這一句裡。衹要聽對方一句話，馬上就明白對方十句話，這就是舉一而反三、聞一而知十，雙方之間溝通特別順暢。總之，一切都是自我的問題。自我不解決，我們不論是內在還是外在，永遠不會和諧，這是鐵律。反過來說，如果我們要追求幸福，追求身心內外的和諧，我們就要想辦法降低自我、幹掉自我。

【———】

問「子夏門人問交」[②]章。

先生曰：「子夏是言小子之交，子張是言成人之交。若善用之，亦俱是。」

「子夏門人問交」出自《論語・子張》：「子夏之門人問交於子張。子張曰：『子夏云何？』對曰：『子夏曰：「可者與之，其不可者拒之。」』子張曰：『異乎吾所聞：君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。我之大賢與，於人何所不容？我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也？』」[③]關於結交朋友，子夏認爲：「可以相交的人，就和他交朋友；不可以相交的人，就拒絕他。」子張說：「我的見解與子夏的觀點有所不同，我聽聞君子既能尊重賢人，又能容納眾人；既能讚美善人，又能同情能力不夠的人。如果我是十分賢良的人，我對別人有什麼不能容納的呢？我如果不賢良，那人家就會拒絕我，我又怎麼可能拒絕人家呢？」

---

① 《莊子・山木》:「方舟而濟於河，有虛船來觸舟，雖有惼心之人不怒。有一人在其上，則呼張歙之，一呼而不聞，再呼而不聞，於是三呼邪，則必以惡聲隨之。向也不怒而今也怒，向也虛而今也實。人能虛己以游世，其孰能害之！」(方勇譯註:《莊子》，中華書局 2010 年版，第 320—321 頁。)

② 語出《論語・子張》。(原註)

——此處刪減了原註的解釋，關於此句的解釋，見正文分析。(編者注)

③ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 199 頁。

有人就拿《論語》裡的「子夏門人問交」章來問陽明先生。陽明先生說：「子夏是言小子之交，子張是言成人之交。若善用之，亦俱是。」爲什麼陽明先生要給出這樣的定義呢？就是子夏結交朋友不是出於理性，而是任性妄爲：高興了我們就是朋友，不高興了我們就翻臉，就像孩子一樣情緒化，非理性特別嚴重。這完全是一種使性子的結交朋友的方式，完全是從自己的私慾、私情出發來交朋友，所以叫作「小子之交」，或者「私心之交」。子張結交朋友是成人式的，其中暗含著心智的成熟和理性，因此叫「成人之交」，也可以叫「理性之交」「君子之交」。王陽明認爲「小子之交」「成人之交」在善加使用的情況下都很好。如果你秉持「小子之交」，沒有什麼大過錯；如果你秉持著「小子之交」或「理性之交」，也很好。

儘管這兩者都很好，但還是有所區別。相對而言，子張的「成人之交」更爲合乎儒家的價值觀，反映出交友者是一個成熟的人，不耍性子。比如，從性格上講，其實我是不喜歡你的，但是，我發現在這件事情上你做對了，我就站在你這一邊，成爲你堅定的支持者、捍衛者。這就超越了個人的好惡。西方有一句名言：「我並不同意你的觀點，但是我誓死捍衛你說話的權利。」[①]這就類似於子張的「成人之交」。

【一一二】

子仁[②]問：「『學而時習之，不亦說（yuè）乎？』[③]先儒以學爲『效先覺之所爲』[④]，如何？」

先生曰：「學是學去人欲、存天理。從事於去人欲、存天理，則自正諸先覺。考諸古訓，自下許多問辨思索、存省克治工夫，然不過欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。若曰『效先覺之所爲』，則只說（shuō）得學中一件事，亦似專求諸外了。『時習』者『坐如屍』[⑤]，非專習坐也，坐時習此心也；『立如齊（zhāi）』，非專習立也，立時習此心也。『說（yuè）』是『理義之說我心』之『說』。人心本自說（yuè）理義，如目本說（yuè）色、耳本說（yuè）聲，惟爲人欲所蔽所累，始有不說（yuè）。今人欲日去，則理義日洽浹（qià jiā），安得不說（yuè）？」

子仁問：「『學而時習之，不亦說（yuè）乎？』先儒以學爲『效先覺之所爲』，如何？」

「學而時習之，不亦說乎」是《論語》的首句，「說」通「悅」，愉快的意思。「先儒」即朱熹。「效先覺之所爲」語出朱熹《論語章句》：「人性皆善，而覺有先後。後覺者，必效先覺之所爲，乃可以明善而復其初也。」這句話是朱熹化用了孟子的話，孟子的原話是：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。」（《孟子・萬章上》）「先知先覺」這個詞就來源於《孟子》。

「先知覺後知，先覺覺後覺」這句話說出了師徒關係的本質。什麼樣的人可以爲師呢？「先知先覺」者謂之師。什麼樣的人叫弟子呢？「後知後覺」者謂之弟子。「先知先覺」的人教導「後知後覺」的人，這就是教育。「先知先覺」其實是明心見性的別名，明心見性者就是「先知先覺」者，沒有明心見性者就是「後知後覺」者。儒家一再強調，爲人師表者必須明心見性，也就是必須達到「六經皆我註腳」的程度以後才可以教導別人。不僅儒家有這個規定，佛家、道家也有這個規定。在過去，如果你沒有達到「先知先覺」的水平，那你是不配當先生的，是不可以教導別人的。但現在守不住這個傳統了，好爲人師者比比皆是。在這裡，子仁（馮恩）拿朱熹關於爲學的觀點，請教陽明先生，陽明先生是怎麼回答的呢？

---

① 「『我並不同意你的觀點，但是我誓死捍衛你說話的權利』這句話代表了伏爾泰對於言論自由的主張。」（張亞、樊建英主編《大學生入學教育》，電子科技大學出版社 2020 年版，第 217 頁。）

② 子仁：馮恩，字子仁，號南江，王陽明的學生。（原註）

③ 語出《論語・學而》。「說」通「悅」，愉快。（原註）

④ 朱熹《論語章句》：「人性皆善，而覺有先後。後覺者，必效先覺之所爲，乃可以明善而復其初也。」（原註）

⑤ 《禮記・曲禮》：「坐如屍，立如齊。」「屍」，指祭祀中扮作先祖的樣子代其受祭的人。「齊」通「齋」，指古人祭祀前的齋戒。（原註）——此注對「齊」的解釋有誤，具體見正文分析。（編者注）

先生曰:「學是學去人欲、存天理。從事於去人欲、存天理，則自正諸先覺。考諸古訓，自下許多問辨思索、存省克治工夫，然不過欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。若曰『效先覺之所爲』，則只說（shuō）得學中一件事，亦似專求諸外了。『時習』者『坐如屍』，非專習坐也，坐時習此心也;『立如齊（zhāi)』，非專習立也，立時習此心也。『說（yuè)』是『理義之說我心』之『說』。人心本自說（yuè）理義，如目本說（yuè）色、耳本說（yuè）聲，惟爲人欲所蔽所累，始有不說（yuè)。今人欲日去，則理義日洽浹（qià jiā)，安得不說（yuè）？」

「先生曰:『學是學去人欲、存天理。從事於去人欲、存天理，則自正諸先覺。』」這裡的「學」是指學習聖學。祇有學習聖學才是「去人欲、存天理」，如果學習自然科學和社會科學就不是「去人欲、存天理」。祇要一心做「去人欲、存天理」的工夫，則自然能夠正心、誠意，而與諸位先覺（聖人）相應。

「『考諸古訓，自下許多問辨思索、存省克治工夫，然不過欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。若曰「效先覺之所爲」，則只說得學中一件事，亦似專求諸外了。「時習」者「坐如屍」，非專習坐也，坐時習此心也;「立如齊」，非專習立也，立時習此心也。』」此處主要介紹「坐如屍，立如齊」，原腳註解釋如下：

《禮記・曲禮》:「坐如屍，立如齊。」「屍」，指祭祀中扮作先祖的樣子代其受祭的人。「齊」通「齋」，指古人祭祀前的齋戒。

「『屍』，指祭祀中扮作先祖的樣子代其受祭的人。」這是「屍」字最準確、最原始的意思。「屍」並不是指死人，而是指活人，活人假扮去世的人坐在前面，接受子孫對他的祭拜。由於祖先已經去世了，若是假扮祖先，就必須一動不動地坐在那裡，直到祭祀儀式結束。若是假扮祖先的人動來動去，這是不嚴肅的。所以端坐不動謂之「屍」，不是死了以後謂之「屍」。「坐如屍」就是像「屍」一樣端坐不動。

再看原腳註對「齊」的解釋:「『齊』通『齋』，指古人祭祀前的齋戒。」這個解釋有誤。「齋」在這裡指的是儒家所說的「端拱」，就是內心和表情都保持嚴肅、虔誠、恭敬的狀態，靜靜地站在那裡不亂動，也就是儒家說的「站相」。儒家常說「坐有坐相，站有站相」，那麼坐相、站相的標準是什麼？答:「坐如屍」，謂有坐相;「立如齋」，謂有站相。現在的人則是坐無坐相，站無站相。

回到「坐如屍，立如齊」的正文。「『「時習」者「坐如屍」，非專習坐也，坐時習此心也』」，「坐如屍」不是指練習坐的時間多長，以及坐得標不標準、到不到位，而是指你有沒有坐出誠意恭敬。同理，「『「立如齊」，非專習立也，立時習此心也』」，不是要你專門練習怎麼站或站多久，而是指你在站的時候有沒有站出誠意恭敬。如果站出了誠意恭敬，哪怕只站一分鐘，也是「如齊」之站，或曰「端拱」之站；如果沒有站出誠意恭敬，即使站一年都是白站，都是不如理之站。

「『「說」是「理義之說我心」之「說」。人心本自說理義，如目本說色、耳本說聲，惟爲人欲所蔽所累，始有不說。今人欲日去，則理義日洽浹，安得不說？』」佛家有一個和「人心本自說理義」一樣的觀點：般若熏眾生心，使眾生心時時渴慕般若。基督教也有類似的意思：上帝時時呼喚世人，世人時時呼喚上帝。「人心本自說理義」用現在的話說，或用生命科學的話說，就是人生下來就有渴慕、渴望生命覺醒、生命圓滿之心。祇是很多時候被獸性、自我、五毒、習氣所覆蓋，而不能呈現出來，實則人人都有嚮往人生的終極覺醒、終極圓滿的渴望之心。此渴望之心是我們走向聖學的原動力，否則，我們永遠都不會喜愛聖學。爲什麼很多人一旦學習聖學就如醉如癡，十分喜愛，引用顏回的話說就是「欲罷不能」？原因是他真實地聽到了自己身心中的那個聲音，他真切地發現了那個嚮往生命終極覺醒、終極圓滿的渴望之心。用基督教的話說，就是他聽到了上帝的呼聲，因爲他聽到了上帝的呼聲，所以他循聲而去。爲什麼別人不信上帝？因爲別人沒有聽到上

帝的呼聲。爲什麼沒有聽到上帝的呼聲？被他的自我、慾望、雜念覆蓋了。由於他聽不到上帝的呼聲，所以，他對上帝沒有感覺、沒有感情。因爲沒有感覺、沒有感情，他就不可能去追隨上帝。

在當今社會，如果你跟人們講聖學，會出現兩種結果：一種是一聞之下立即喜愛上聖學，從此以後，傾自己全身之力去追隨聖賢，踏上聖道，再也不願回來；另一種是如聾如啞、置若罔聞，聽了半天也沒有聽進去，轉身就淹沒在滾滾紅塵中，再也不願回來。爲什麼這些人對聖學如此冷漠、隔閡，甚至反感？要是問起原因，他們每個人都有一套說辭和理由，但那些說辭、理由都是表面的，其真正的原因是他們沒有聽到良知的呼喚，沒有真切地發現自己追求生命覺醒和生命圓滿的渴望之心。衹有發現渴望之心了，他纔會回來學習聖學；若是發現不了渴望之心，他一定不會回來，反而會更加遠離聖學，覺得聖學一無是處。這不是聖學的錯，是他自己沒有聽到那個呼聲。

「人心本自說理義」中的「理義」指的就是聖學，就是心性，就是良知。「惟爲人欲所蔽所累，始有不說」，也就是我們上述所說的意思。這都是聖人非常難得的開示，講的都是生命的真理，也是現實中的真理。

【一一三】

國英[①]問：「曾子三省[②]雖切，恐是未聞一貫[③]時工夫？」

先生曰：「一貫是夫子見曾子未得用功之要，故告之。學者果能忠恕上用力[④]，豈不是一貫？『一』如樹之根本，『貫』如樹之枝葉，未種根，何枝葉之可得？體用一源，體未立，用安從生？謂『曾子於其用處蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一』[⑤]，此恐未盡。」

國英問：「曾子三省雖切，恐是未聞一貫時工夫？」

「曾子三省」語出《論語・學而》，「曾子曰：『吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』」這三句在前文中已經詳細闡述過，這裡不再重複。其中「傳不習乎？」正是《傳習錄》書名的來源。「一貫」，原腳註解釋如下：

《論語・裡仁》：「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』」意爲用一個基本思想貫徹所有的道理。

「意爲用一個基本思想貫徹所有的道理」這個解釋對不對？你們也快把《傳習錄》學完了，也該有點兒自己的「一貫」之道了，就是你們的「一貫」之道也該生起來了。

實際上，「用一個基本思想貫徹所有的道理」是西方哲學家的做法。西方哲學家的思維習慣就是先提出一個基本觀念，然後在基本觀念上構建思想體系，衹要思想體系內部不自相衝突，他的哲學體系就成立了。西方各派哲學就是這樣誕生的。但東方的聖賢義理之學並非如此。東方的聖賢義理之學不會提前假設一個意思、概念，讓這個意思、概念貫通自己所有的概念。「吾道一以貫之」是我的「道」一以貫之，不是我的一個觀念、思想一以貫之，而是我所領悟到的那個「道」貫穿著我所有的學說和言行。那個「道」就是良知。

所以，「參乎！吾道一以貫之」的意思是：「曾參啊，我（孔子）的良知、仁貫穿於我內在的起心動念和外在的言談舉止之中，徹內徹外、徹上徹下、徹天徹地。我已經和我的良知、仁徹底地打成一片、融爲一體了。我的良知、仁就是我的真主人、真主宰。」這就叫「吾道一以貫之」，根本不是「用一個基本思想貫徹所有的道理」。作者對這句話的解釋，再次反映出我們當代的學者被西化得實在太嚴重了！

---

① 國英：陳榘，字國英，福建莆田人，王陽明的學生。（原註）
② 《論語・學而》：「曾子曰：『吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』」（原註）
③ 《論語・裡仁》：「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』」意爲用一個基本思想貫徹所有的道理。（原註）
——此註解釋有誤，具體見正文分析。（編者注）
④ 張靖傑譯註的《傳習錄》（明隆慶六年初刻版）中，此處爲「力」，鄧艾民的《傳習錄註疏》等版本此處爲「功」。
⑤ 語出朱熹《論語集註》。（原註）

爲什麼說當代的學者根本講不了國學？因爲他們從小學開始就戴上有色眼鏡，一直戴到初中、高中、大學、研究生，他們有色眼鏡的鏡片不斷地增厚，到博士畢業的時候，鏡片都已經達到了半尺厚。那半尺厚的鏡片就長在眼睛上了，如此他們根本沒有辦法做中國的學問，因爲大腦被徹底西化了，跟儒佛道爲代表的國學已經不能相應或相通了，所以他們沒法講國學。他們講國學就是在破壞國學、肢解國學、污衊國學，就是在異化、扭曲國學，這樣還不如不講。

「用一個基本思想貫徹所有的道理」這句解釋，就淋漓盡致地反映出，現在學者的有色眼鏡有多麼厚！「吾道一以貫之」，這麼重要的一句話，卻被解釋得完全西化了。這完全是西方哲學家的做法，先建立一個基本觀念，再在這個觀念上構建一個所謂的思想體系，衹要構建得不自相衝突，一個哲學體系就成立了，姓張的就叫「張氏哲學」，姓李的就叫「李氏哲學」。尼采哲學、薩特哲學等就是這樣誕生的。這典型的是哲學家幹的事，不是聖賢幹的事。

這麼重要的一句話，被作者註解得如此西化，可見「意必固我」一旦形成，極難消除。這個《傳習錄》註解者的「意必固我」太過強烈，已經消除不掉了。有了「意必固我」這個有色眼鏡，縱使把《傳習錄》看一百遍都沒有用。它不在於看多少遍，而在於有色眼鏡有沒有去掉。沒有去掉，看一百遍、一千遍和看一遍的效果是一樣的。這位作者爲了註解《傳習錄》，他一定看了很多遍《傳習錄》，但仍然給出這樣低劣、錯謬的註釋，對儒家如此隔膜、如此無知、如此無感。這樣的註解，要是讓我們的青少年看到，會誤導多少人！這個版本還是我們從市面上眾多版本中挑出來的最好的版本，裡面還有那麼多顯而易見的錯誤，可見，再等而下之的版本，就更沒法看了，各種問題，觸目驚心！不瞭解我的人，以爲我總是愛批判這個、批判那個，其實我是不得已而爲之，引用孟子的話說就是「予豈好辯哉？予不得已也！」孟子說，你以爲我想得罪人嗎？我是沒辦法才跟人辯論的，不辯不行。比如告子，如果我不把告子拿出來狠批一頓，他這個思想要是流傳出去，中華民族就完了。我是不得已才把告子抓出來批判批判的。我是爲了中華民族能夠緊扣「十六字心傳」而不失，能夠緊扣聖學之道而不偏，不得已而辯論的。這是孟子在替自己辯護。我現在又何嘗不是這樣的苦心呢？我和這個作者又不認識，與作者當然不存在個人之間的恩怨。但我爲什麼要一再地批評他？不批評不行，我批評是爲了正視聽。總之，希望大家理解我的苦心。

先生曰：「一貫是夫子見曾子未得用功之要，故告之。學者果能忠恕上用力，豈不是一貫？『一』如樹之根本，『貫』如樹之枝葉，未種根，何枝葉之可得？體用一源，體未立，用安從生？謂『曾子於其用處蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一』，此恐未盡。」

關於「忠恕」，這裡面還有一個故事：孔子告訴曾參說「吾道一以貫之」，曾參說「然」。夫子說完這句話時，估計有別的事情，就出去了。旁邊還有其他弟子沒有理解孔子的話，於是，在孔子出去以後，他們趕緊詢問曾參：「剛纔夫子說的那句話是什麼意思？」曾參又給他們解釋說：「夫子之道，忠恕而已矣！」（《論語·裡仁》）曾參告訴他們，夫子剛纔的意思就是兩個字：忠和恕。就是「吾道一以貫之」的那個「一」，指的就是忠和恕——忠是忠厚，恕是寬恕。

「曾子於其用處蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一」語出朱熹《論語集註》。這句話的大意是，孔子發現曾參用功有偏，即沒有在心性上用功，因此就告誡曾參：「你以後要像我（孔子）一樣，在心性上用功。你看我已經做到了『吾道一以貫之』，內在的起心動念、外在的言談舉止都有一個東西貫穿其中，它就是良知，就是仁，就是心性。你也要這樣。」

【一一四】

黃誠甫[①]問「汝與回也，孰愈」[②]章。

先生曰：「子貢多學而識，在聞見上用力[③]，顏子在心地上用功，故聖人問以啟之。而子貢所對，又只在知見上。故聖人嘆惜之，非許之也。」

黃誠甫問「汝與回也，孰愈」章。

「汝與回也，孰愈」語出《論語・公冶長》：「子謂子貢曰：『女（rǔ）與回也，孰愈？』對曰：『賜也何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二。』子曰：『弗如也，吾與女弗如也。』」子貢，即端木賜，孔子學生。「女」通「汝」。有一天，孔子對子貢說：「你和顏回比較，誰更好一點兒呢？」子貢說：「我怎麼能跟顏回比？顏回聞一知十，是天才啊，我最多聞一知二。所以我和顏回這個師兄根本沒法比。」孔子說：「你也別太自責了，咱倆也差不多。不僅你不如顏回，我也不如他。」孔子自謙了一下，把自己主動地降到同他的弟子子貢一個水平，即聞一知二。現在黃誠甫拿《論語》這一章請教陽明先生。

先生曰：「子貢多學而識，在聞見上用力，顏子在心地上用功，故聖人問以啟之。而子貢所對，又只在知見上。故聖人嘆惜之，非許之也。」

王陽明說，子貢這個人向外用功，見聞很廣，而顏回是在心性上做工夫，孔子之所以問子貢這個問題，是爲了啟發他。爲什麼孔子讚美顏回，而不讚美子貢？就是爲了點醒子貢：「我們是做心性學問的聖學，是致良知學，而你搞錯了方向，做的是世儒俗學，你總是在感官和大腦上做文章，把聖學變成了一門知識學、概念學。這樣下去，你只會成爲一名知識分子，而不會成爲解脫覺醒的聖人。你固然可以憑藉知識到社會上換取功名，但那終究衹是爲人之學，而不是爲己之學。」爲人之學，小人儒也；爲己之學，君子儒也。這是對君子儒、小人儒最正確的劃分。子貢就有點兒小人儒的傾向，當發現子貢有這個傾向時，孔子就警告子貢，以此來啟發他，希望他能意識到他和顏回之間的差距。此外，在《論語》中，還記載了幾則孔子批評子貢的話。可見，像孔子這樣的聖人是不會給弟子留面子的，一旦發現弟子存在嚴重問題，一定會當面直斥，而不會替他掩蓋過錯，衹有世人才會掩蓋他人的過錯。

【一一五】

「顏子不遷怒，不貳過，亦是有『未發之中』始能。」

「未發之中」就是良知，就是仁，就是天理，就是心性。一個人有「未發之中」，意味著他彰顯了心性，也就是他明心見性了，他心性上的工夫很高，致良知的成就很高，自律道德的覺醒程度很高。顏回之所以能夠做到「不遷怒，不貳過」，就是因爲有「未發之中」。

一般人之所以做不到「不遷怒，不貳過」，原因就是良知沒有呈現出來，而淪陷在自我中，或曰淪陷在生物性的本能中。一個淪陷在生物性本能中的人，斷然做不到「不遷怒，不貳過」。你儘管也想做到，但事實上你做不到，當情緒掌控你，而不是你掌控情緒的時候，就由不得你了。那個時候，你見誰都莫名其妙地發怒，無論誰從你旁邊經過，你都會將你的怒火傾泄給他，這就叫「遷怒」。但事後你又很後悔：「我當時不應該那樣的。」但那已經是事後了你纔意識到不應該，當處在事中的時候，由不得你。因爲你沒有做心性工夫，心智

① 黃誠甫，名宗賢，字誠甫，號至齋，王陽明的學生。（原註）

② 《論語・公冶長》：「子謂子貢曰：『女與回也，孰愈？』對曰：『賜也何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二。』子曰：『弗如也，吾與女弗如也。』」子貢，即端木賜，孔子學生。「女」通「汝」。（原註）

③ 張靖傑譯註的《傳習錄》（明隆慶六年初刻版）中，此處爲「力」，鄧艾民的《傳習錄註疏》等版本此處爲「功」。

不夠成熟，所以當你處在發怒狀態的時候，就身不由己，不管你心裡想不想，事實上你都一定會「遷怒」，一定會「貳過」。

「貳過」本身就是不自律的表現，衹有自律的人才會「不貳過」。一個不自律的人，對自己要求不嚴格的人，一定會「貳過」，甚至三過、四過……同樣的錯誤之所以一犯再犯，原因就是他不夠自律，不夠覺知，不夠覺醒。衹有高度覺知、覺醒的人，才會避免「貳過」，乃至三過、四過……所有的聖人都沒有過錯，原因在於聖人已經跟「中」打成一片、融爲一體。

【一一六】

「種樹者必培其根，種德者必養其心。欲樹之長，必於始生時刪其繁枝；欲德之盛，必於始學時去夫外好。如外好詩文，則精神日漸漏泄在詩文上去。凡百外好皆然。」

又曰：「我此論學，是無中生有的工夫。諸公須要信得及，衹是立志。學者一念爲善之志，如樹之種，但勿助勿忘，只管培植將去，自然日夜滋長。生氣日完，枝葉日茂。樹初生時，便抽繁枝，亦須刊落，然後根幹能大。初學時亦然。故立志貴專一。」

「種樹者必培其根，種德者必養其心」這句話特別好，可以當作一副春節對聯來寫：上聯曰「種樹者必培其根」，下聯曰「種德者必養其心」，橫聯（橫批）曰「心性工夫」。這就成了一副很好的對聯。這條語錄的字面意思很好理解，不用逐一解釋。下面主要介紹其大體意思。

整個儒佛道都流傳著一句話：初學者要一門深入。爲什麼要一門深入？因爲初學時，你的心智尚未成熟，雜念繁多，而時間和精力又有限，在這種情況下，你就不要貪多，要一門深入。學好一門以後，自然可以做到觸類旁通，也就是一門通，百門通，門門通。這是做學問的基本規律。注意，是「自然」觸類旁通，也就是朱熹所說的，一開始努力用功，一旦豁然貫通，表裡精粗無不到[①]。

王陽明這裡的意思和朱熹的意思是一樣的，無論是做人、做學問，還是做心性工夫，開始的時候，都不要貪多，要一門深入，再觸類旁通。做學問或心性工夫不要著急，也急不得，到了一定時候，它自然水到渠成。很多人一開始什麼都想學，到最後卻什麼都學不好，就是因爲沒有尊重這個做學問的規律。王陽明在這裡並沒有說多麼高深的道理，衹是講了一些重要而入門的知識。但即使是入門知識，很多人也無法善於運用，仍然忍不住貪心，一開始就想多學一點兒，結果是嚼不爛，不消化。所以，要牢記「一門深入，觸類旁通」這條古訓。

【一一七】

因論先生之門，某人在涵養上用功，某人在識見上用功。

先生曰：「專涵養者，日見其不足；專識見者，日見其有餘。日不足者，日有餘矣；日有餘者，日不足矣。」

這是陽明先生的經驗之談。如果在外在的知識上用功，我們每天都會感覺到：我今天又讀了一本書，我的知識又增加了一點兒，明天也是這樣的感覺，後天也是如此，……久而久之，我們的心就奔馳在外，難以回到心性之初，也就是難以回到先天心性之上。這就叫「專識見者，日見其有餘」。而對內用功、專事涵養的

① 朱熹《大學章句》：「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」（〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《大學章句》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 20 頁。）

人，整天省察克治，發現自己的問題越來越多、越來越多……以至於失去了信心：我怎麼有如此多的毛病和問題，我這輩子能做好省察克治工夫嗎？看我從內到外都是毛病，而且這些毛病根深蒂固，似乎難以剷除，看來我沒救了。這就叫「專涵養者，日見其不足」。

陽明先生說「日不足者，日有餘矣」，意思是當你發現自己問題越來越多，從頭到腳爛透了的時候，恭喜你，你離不爛很近了。總之，越是發現自己爛透了，越是接近不爛了。反之，「日有餘者，日不足矣」，就是你如果向外求知識，今天學了點兒知識，覺得自己本事有所增長了，明天學了點兒知識，覺得自己本事又有所增長了……每天都覺得自己越來越好。其實很多雜念和病根都已經潛伏在身心中，祇是你不知道，還以爲自己越來越美、越來越好呢，其實你是越來越壞了。

「日不足者，日有餘矣；日有餘者，日不足矣」這句話對我們有很大的啟迪作用。很多人做心性工夫，做著做著就失去了信心，發現自己的毛病和問題越來越多，覺得自己離聖日遠。套用王陽明的話說就是：發現自己離聖日遠者，日近也；發現自己離聖日近者，日遠也。這是一個辯證關係。凡是發現自己離聖越來越遠，覺得自己這輩子成不了佛、成不了聖了，因爲自己身上都是問題和毛病，簡直沒救了，恨不得殺了自己，如果你有這樣的心，就證明你離聖日近了。相反，如果你每天越來越自滿，總是認爲自己又成長了、又變好了等等，這樣其實很糟糕，因爲你祇是以外在的知識來替代內在的覺醒，你錯用功，也錯用心了，這樣只會離聖日遠。明白這點非常重要。否則，到了一定時候，你真的會失去信心，真的覺得自己完了、沒救了。不僅學儒如此，學佛、學道也如此，學著學著就發現自己雜念叢生、問題百出、業障重重。學佛之前，覺得自己一切都還挺好；學佛之後，覺得就算自己馬上死去都嫌遲。就是你越修越沒信心，連自己都不相信自己能成佛：「就這麼一個身心業障深重、雜念叢生的人還能成佛呢？這肯定修不成了，我不修了。」這個時候，就可以用上王陽明的這句話，給自己樹立信心了——陽明先生說了，「發現自己日遠者，實則日近也；發現自己日近者，實則日遠也」，這樣看來，我表面上是日遠了，其實是日近了，太好了，我要接著修下去。

幾乎所有進入聖學之門的人，不管是進入佛家、道家、儒家哪家聖學之門，注意是幾乎所有的人，都一定會經過一個日近而日遠、日遠而日近的過程，無有例外。只不過是有的人經歷得早一點兒，有的人經歷得晚一點兒：有的人是學了三個月就有日近、日遠之嘆，有的人是學了三年才開始有日近、日遠之嘆，有的人甚至是學了十年、二十年以後才有日近、日遠之嘆。總之，我們肯定會經歷這個過程。當經歷這個過程的時候，就開始用上陽明的這個教導了，陽明這個教導就顯得愈發重要了。

【一一八】

梁日孚[①]問：「居敬、窮理是兩事[②]，先生以爲一事，何如？」

先生曰：「天地間祇有此一事，安有兩事？若論萬殊，『禮儀三百，威儀三千』[③]，又何止兩？公且道居敬是如何？窮理是如何？」

（梁日孚）曰：「居敬是存養工夫，窮理是窮事物之理。」

（先生）曰：「存養個甚？」

（梁日孚）曰：「是存養此心之天理。」

（先生）曰：「如此，亦祇是窮理矣。」曰，「且道如何窮事物之理？」

（梁日孚）曰：「如事親便要窮孝之理，事君便要窮忠之理。」

---

① 梁日孚：梁焯（zhuō），字日孚，廣東南海人，王陽明的學生。（原註）
② 朱熹《朱子語類》：「學者工夫，唯在居敬、窮理二事。」「居敬」即持守恭敬之心，「窮理」即窮究事物之理。（原註）
③ 出自《中庸》：「大哉，聖人之道！洋洋乎，發育萬物，峻極於天。優優大哉。禮儀三百，威儀三千。待其人而後行。」（潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版。）

（先生）曰:「忠與孝之理，在君親身上？在自己心上？若在自己心上，亦祇是窮此心之理矣。且道如何是敬？」

（梁日孚）曰:「祇是主一。」

（先生問:)「如何是主一？」

（梁日孚）曰:「如讀書便一心在讀書上，接事便一心在接事上。」

（先生）曰:「如此則飲酒便一心在飲酒上，好色便一心在好色上。卻是逐物，成甚居敬功夫？」

日孚請問。

（先生）曰:「一者，天理。主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是理，有事時便是逐物，無事時便是著空。惟其有事無事，一心皆在天理上用功。所以居敬亦即是窮理。就窮理專一處說，便謂之居敬；就居敬精密處說，便謂之窮理。卻不是居敬了別有個心窮理，窮理時別有個心居敬。名雖不同，功夫祇是一事。就如《易》言『敬以直內，義以方外』，敬即是無事時義，義即是有事時敬，兩句合說一件。如孔子言『修己以敬』，即不須言義；孟子言『集義』，即不須言敬。會得時，橫說豎說，工夫總是一般。若泥文逐句，不識本領，即支離決裂，工夫都無下落。」

（梁日孚）問:「窮理何以即是盡性？」

（先生）曰:「心之體，性也，性即理也。窮仁之理真要仁極仁，窮義之理真要義極義。仁義祇是吾性，故窮理即是盡性。如孟子說『充其惻隱之心至仁不可勝用』，這便是窮理工夫。」

日孚曰:「先儒謂『一草一木亦皆有理，不可不察』[①]，如何？」

先生曰:「『夫我則不暇。』[②]公且先去理會自己性情，須能盡人之性，然後能盡物之性。」

日孚悚然有悟。

梁日孚問:「居敬、窮理是兩事，先生以爲一事，何如？」

先生曰:「天地間祇有此一事，安有兩事？若論萬殊，『禮儀三百，威儀三千』，又何止兩？公且道居敬是如何？窮理是如何？」

「梁日孚」即梁焯（zhuō，1482—1528），字日孚，號象峰，廣東南海（今廣東佛山）人，王陽明的學生，閩粵王門的代表人物。正德九年（1514）進士，同年八月，梁焯任吏部候補期間，因父親梁宗達去世，便南歸守喪。三年服喪期滿後，於正德十二年（1517）拜禮部主客清吏司（明清時期禮部下設的機構，職能爲掌賓禮及接待外賓事務），攜家眷北上京城，聽候朝廷選任。此年，王陽明在江西一邊剿匪，一邊講學不輟。當梁焯的船經過江西時，他特意停船，到王陽明那裡謁見，很快被王陽明的學說吸引，並與王陽明討論「居敬」「窮理」的問題。同船的人都催他北上，但他反而把家眷遣返故鄉，想從此追隨於王陽明左右，一日不離。過了大約半年時間，他的母親來信責備他，信中有「官未就職，貴未及親」的話。王陽明得知後對他說:「官未就職，非忠也；貴未及親，非孝也。吾之道，忠孝而已矣。母命不可違。」由此，梁焯辭別王陽明，於正德十三年（1518）抵達北京就任。嘉靖元年（1522），梁焯告病歸鄉，從此閉門著書，致力於傳播陽明心學，但書沒寫完，就於嘉靖七年（1528）辭世。[③]關於「居敬」「窮理」，原腳註解釋如下：

朱熹《朱子語類》:「學者工夫，唯在居敬、窮理二事。」「居敬」即持守恭敬之心,「窮理」即窮究事物之理。

① 《二程遺書》:「然一草一木皆有理，須是察。」（原註）
② 《論語・憲問》:「子貢方人。子曰:『賜也賢乎哉？夫我則不暇。』」「方人」，即譏評別人。（原註）
③〔清〕冼寶榦（gàn）編纂:《(民國）佛山忠義鄉誌》(校註本)，岳麓書社 2017 年版，第 546—547 頁。

梁日孚就拿朱熹關於「居敬」「窮理」的觀點，向王陽明提問。王陽明對此作了回答，其中涉及「禮儀三百，威儀三千」。「禮儀三百，威儀三千」出自《中庸》。在過去，中國是一個禮儀之邦，各種禮儀、威儀非常複雜，因此叫「禮儀三百，威儀三千」。「禮儀」指古代禮節的主要規則，又稱「經禮」；「威儀」指古代典禮中的動作規範及待人接物的禮節，又稱「曲禮」。在這裡，「三百」「三千」是概數，表示很多的意思，並非真實數目。王陽明以「禮儀三百，威儀三千」啟發梁日孚，反問他如何理解「居敬」和「窮理」。

（梁日孚）曰：「居敬是存養工夫，窮理是窮事物之理。」

（先生）曰：「存養個甚？」

（梁日孚）曰：「是存養此心之天理。」

「居敬是存養工夫，窮理是窮事物之理。」梁日孚這句話完全是順著朱熹的意思說的，而且他把朱熹的意思豐富、擴展了一下。所以，梁日孚的理解可以說是既對又不對。因爲朱熹對「居敬」的理解是非常淺的，他指的是一種敬業精神，就是我們要有積極奮鬥之心，要對得起自己的學問，要忠誠於自己的志向。而且這個志向是指探索自然科學、社會科學的志向。而此處把「居敬」解釋爲「存養工夫」，已經不是朱熹的原意，是對朱熹「居敬」原意的深化。「窮理」是窮事物之理，這的確是朱熹的意思，我們在前文也分析過，朱熹的「窮理」和王陽明的「窮理」有著本質差別，這裡就不再重複解釋了。

接著，王陽明問梁日孚：「存養個什麼？」梁日孚回答說：「是存養此心之天理。」這是梁日孚對朱熹的「存養」的曲解、誤解。朱熹的「存養」就是上文所說的「居敬」，朱熹不是「存養此心之天理」，而是存養外在之理。梁日孚在這裡又是順著王陽明的意思來解釋「居敬」和「存養」的。從這幾句話就可以看出，梁日孚既學習朱熹的學問，又學習王陽明的學問，但是他兩家學問都沒有學透，故把兩家學問混在了一起，一會兒朱熹一會兒王陽明，一會兒王陽明一會兒朱熹，最後，連他自己都搞不清楚誰是誰了。實際上，存養「是存養此心之天理」，這句話是陽明心學的基本觀念，根本不是朱熹的。

（先生）曰：「如此，亦祇是窮理矣。」曰，「且道如何窮事物之理？」

（梁日孚）曰：「如事親便要窮孝之理，事君便要窮忠之理。」

（先生）曰：「忠與孝之理，在君親身上？在自己心上？若在自己心上，亦祇是窮此心之理矣。且道如何是敬？」

王陽明問梁日孚：「你權且說說如何窮事物之理？」

梁日孚說：「如事親便要窮孝之理，事君便要窮忠之理。」這裡的「窮孝之理」「窮忠之理」窮的是心之理和性之理，而不是朱熹的窮事物之理。

因此王陽明從「心之理」上對他的回答做了一番開示。並接著問他：「你權且說說如何個居敬法？」

（梁日孚）曰：「祇是主一。」

（先生問：）「如何是主一？」

（梁日孚）曰：「如讀書便一心在讀書上，接事便一心在接事上。」

（先生）曰：「如此則飲酒便一心在飲酒上，好色便一心在好色上。卻是逐物，成甚居敬功夫？」

日孚請問。

梁日孚認爲「居敬」即「主一」，王陽明進一步問他，什麼叫「主一」？梁日孚說：「如讀書便一心在讀書上，接事便一心在接事上。」但這是朱熹的觀點。梁日孚這會兒又滑到朱熹那邊去了，可見他就像牆頭草一

樣，兩邊搖擺。因此，王陽明批評他說：「如果是這樣，那麼喝酒便一心在喝酒上，好色便一心在好色上，這是追逐物慾，怎能算是居敬的功夫呢？」

「日孚請問。」從這句話就看出，梁日孚蒙了。他爲什麼會蒙呢？他一會兒陽明，一會兒朱熹，兩頭搖擺，兩頭不通，把自己整得焦頭爛額，暈頭轉向，理不清了。於是，他衹能詢問陽明先生了。

（先生）曰：「一者，天理。主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是理，有事時便是逐物，無事時便是著空。惟其有事無事，一心皆在天理上用功。所以居敬亦即是窮理。就窮理專一處說，便謂之居敬；就居敬精密處說，便謂之窮理。卻不是居敬了別有個心窮理，窮理時別有個心居敬。名雖不同，功夫衹是一事。就如《易》言『敬以直內，義以方外』，敬即是無事時義，義即是有事時敬，兩句合說一件。如孔子言『修己以敬』，即不須言義；孟子言『集義』，即不須言敬。會得時，橫說豎說，工夫總是一般。若泥文逐句，不識本領，即支離決裂，工夫都無下落。」

王陽明這段話完全是用陽明心學解釋「主一」「天理」這些重要概念。這段話很重要，也淺顯易懂，解釋從略。需要指出的是，最後一句「若泥文逐句，不識本領，即支離決裂，工夫都無下落」的「本領」指的是本體、本質。

（梁日孚）問：「窮理何以即是盡性？」

（先生）曰：「心之體，性也，性即理也。窮仁之理真要仁極仁，窮義之理真要義極義。仁義衹是吾性，故窮理即是盡性。如孟子說『充其惻隱之心至仁不可勝用』，這便是窮理工夫。」

日孚曰：「先儒謂『一草一木亦皆有理，不可不察』，如何？」

梁日孚問「窮理」爲什麼就是「盡性」，王陽明也是從陽明心學的角度對他的問題進行瞭解釋。

但緊接著，梁日孚說：「先儒謂『一草一木亦皆有理，不可不察』」這是朱熹的「窮理」，朱熹的「窮理」也是來自《二程遺書》：「然一草一木皆有理，須是察。」上面王陽明苦口婆心地教導了他一番，剛說完，他又滑到朱熹那裡去了，就是又要成爲自然科學家了。陽明先生怎麼回答的呢？

先生曰：「『夫我則不暇。』公且先去理會自己性情，須能盡人之性，然後能盡物之性。」

日孚悚然有悟。

「夫我則不暇」這個典故出自《論語・憲問》：「子貢方人。子曰：『賜也賢乎哉？夫我則不暇。』」「方人」，即譏評別人。子貢平常總是愛評論別人，孔子就批評他：「子貢，像你這樣整天批評他人，還像個君子嗎？哪有君子像你這樣，整天這個好、那個壞地挑撥離間的？這樣做，你覺得很好嗎？你看看爲師我，哪有時間去說這些閑話？正話都說不完呢，還說閑話。你應該多學學我。」孔子的意思是，作爲一個君子，你應該把注意力放在心性上。每天守住心性、存養心性，是君子的日常功課。而你的日常功課就是兩舌、綺語，恨不得嘴裡長出兩條舌頭，整天到處挑撥離間，這樣非常不好。「夫我則不暇」，意思是我就沒那閑工夫。

王陽明引用這個典故來闡明自己的觀點：我可沒那閑工夫去理會程朱的「窮理」是什麼意思，你應該把心思放在心性上。因此對梁日孚說：「公且先去理會自己性情，須能盡人之性，然後能盡物之性。」所謂「盡物之性」，就是知道萬物的存在之真相、存在之真理。

「日孚悚然有悟。」悚（sǒng）然，就是突然明白了，全身微微顫抖，就像打了個激靈似的。從這個小動作中，就能看出梁日孚是一個非常好學之人，雖然他比較笨，但是很好學。衹有好學之人在得到先生的指點以後，才會出現「悚然」之狀。如果是一個不好學的人，無論你說什麼，他都是一種昏沉之狀，毫無反應。

師徒之間一定要有感應。對方必須是一個求知若渴的人，必須把求知當作生死大事，衹有這樣，先生的開示才有價值。不然，先生說了半天，他聽到跟沒聽到一樣，只說個「好，知道了」，這樣是沒有效果的。

在這條語錄裡，對梁日孚來說，他提出的問題是真問題，不是假問題，估計這些問題都困惑了他十來年，晝夜橫梗於胸中。正好遇到陽明先生在江西剿匪，聽說陽明先生的學問很好，趕緊去請教幾句。一請教，十幾年的困惑一下就解決了，這就是「悚然有悟」。弟子必須做到這樣問問題才可以，就是你提出的問題一定是讓你長期寢食不安、如鯁（gěng）在喉，猶如吃魚時不小心把魚刺卡到喉嚨，而且不是卡一會兒，是卡了十年，這下遇到了先生，趕緊向先生請教。先生一指點，你「悚然有悟」。這樣的問題才有價值，這樣提問的效果才好。而不是把提問當作一個可有可無的事情，閑來無事了就問兩句，這樣效果肯定不會好，即使先生掏心掏肝地教你，你也不會有收穫。不是不讓你提問題，而是不讓你提無價值、無意義的問題，這樣提問衹是在浪費先生的時間。

【一一九】

惟乾[①]問：「知如何是心之本體？」

先生曰：「知是理之靈處，就其主宰處說，便謂之心；就其稟賦處說，便謂之性。孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄，衹是這個靈能不爲私慾遮隔，充拓得盡，便完完是他本體，便與天地合德。自聖人以下，不能無蔽，故須『格物』以致其知。」

惟乾問：「知如何是心之本體？」

這裡的「知」不是知識的知，而是良知的知。在儒家，良知經常簡稱爲「知」，這樣很容易讓人產生誤會，以爲儒家是在討論知識，其實不是的。儒家很少討論知識，主要討論的是良知。這句話後面的「心之本體」也從側面證明了這裡的「知」衹能是良知。

注意，良知就是心體。儒家說的「心之本體」，千萬不能理解成「心的本體」，這樣理解就成了兩個東西了，也即「心」是一個東西，「本體」是另外一個東西。而「心之本體」說的衹是一個東西，意爲：心本身就是本體。「心之本體」的「之」作「即」講，「心之本體」就是「心即本體」。同理，「性之本體」也是如此。「性之本體」不是「性的本體」，而是「性即本體」，意爲：性本身就是本體。

整句意思是，惟乾問：「爲什麼說良知就是心體？」

先生曰：「知是理之靈處，就其主宰處說，便謂之心；就其稟賦處說，便謂之性。」

「知是理之靈處」的「理」不是物理、事理，而是指心理、性理、生命之理。因此這個「理」是含著生命的，物理、事理是沒有生命的。物理學研究的日月山河等等，都是無生命的。此處的「理」就是指生命之理，故「知是理之靈處」釋義爲：良知是生命之理。

---

① 惟乾：冀元亨（1482—1521，一說卒年爲 1522），字惟乾，武陵（今湖南常德）人，王陽明的學生。王陽明貶謫龍場時，他曾和蔣信不避艱險前去拜師。除了徐愛、朱節、蔡宗克三人，冀元亨和蔣信可說是王門最早的入室弟子。正德四年（1509）年底，王陽明從龍場東歸爲廬陵知縣時，冀元亨又追隨到廬陵。正德十一年（1516），冀元亨參加湖廣鄉試。在最後一場策論中，主考官以「格物致知」發策。「格物致知」是朱熹闡述了一輩子的命題，按明朝科舉規則，考生應以朱熹的觀點答題。但冀元亨卻以王陽明的觀點來回答，沒想到考官竟然將他錄取了。正德十二年（1517），王陽明奉命巡撫南贛汀漳等處，冀元亨跟著也到了贛州。當時寧王朱宸濠欲請王陽明前往南昌講學，王陽明派遣冀元亨前往給朱宸濠講學。朱宸濠爲冀元亨之學所服，厚贈禮物將其遣送，冀元亨卻將禮物贈於官府。正德十四年（1519），朱宸濠造反事敗後，張忠、許泰誣陷王陽明與朱宸濠私通，朱宸濠並不承認，稱曾與冀元亨論學。張忠遂逮捕冀元亨，并用炮烙嚴刑拷問，冀元亨始終不承認，後被逮捕到京師下詔獄。王陽明始終爲其冤屈奔走呼號。明世宗即位後，嘉靖元年（1522），言官均稱其冤，出獄後五日內去世。後來，武陵縣建陽明書院祭祀王陽明，冀元亨得以配享其間。（參見方誌遠、李伏明：《治事陽明——一生精神在江右》，江西教育出版社 2019 年版，第 116—117 頁。）

「就其主宰處說，便謂之心」，這句話非常重要。什麼是「心」？生命的主宰功能，謂之「心」。「生命」這兩個字就暗含著主宰。所謂「主宰」，用現在的話來說，就是真主人、終極主人，也就是我們的終極之我。明白這點十分重要！就是我們終究是要找到終極之我的。現在當家做主的是自我、私我，不是真我。自我、私我是儒佛道都堅決反對的，或堅決不認同的。拿儒家來講，儒家對自我是絕不留情的，儒家與自我的鬥爭是你死我活的鬥爭，儒家就是要想盡一切辦法消滅自我。自我不滅，聖人不生；自我不滅，生命永不能覺醒，永不能得真主人、真主宰，也就是不能得道心、真心。

儒家的所有德目，無論是「省察克治」「知行合一」，還是「溫良恭儉讓」「知止而後有定，定而後能靜」「明明德」「親民」等等，都是沖著消滅自我去的。如果沒有自我，這些教導全部是廢話，沒有意義。實際上，整個「四書五經」都是爲了消滅自我而誕生的。如果我們生下來就沒有自我，那麼「四書五經」全是心靈雞湯，毫無意義。不僅「四書五經」毫無意義，所有的佛經、道經，乃至一切聖賢言語、著作都毫無意義，都成了閑言碎語。總之，這些經典都是沖著自我去的，自我極度狡猾、極度複雜、極度狡辯，要想把自我瓦解掉、超越掉是極度困難的，這就是爲什麼儒家、佛家、道家說了那麼多話。如果自我很容易消滅，一兩句話就足夠了，而你衹要得到了這一兩句話，自我就消失了，他們也就不需要說那麼多話了。

儒佛道之所以有浩如煙海的經論，歸根結底，就是因爲自我實在太頑固、太狡猾、太善於狡辯了。所以，就要用各種經論把自我所有的狡辯全部堵死、說服。而「四書五經」、佛經、道經就是爲了說服我們認清自我、離開自我、超越自我、瓦解自我，讓我們不要跟自我認同。包括陽明給了那麼多的教導，也是爲了幫助我們認清自我、遠離自我、超越自我、瓦解自我，不要跟自我認同的。總之，認同自我，貽害無窮；遠離自我，利益無窮。

「就其主宰處說，便謂之心」，這句話指出了我們的終極歸宿。我們的終極歸宿就是成爲良知。不是你彰顯良知，也不是良知彰顯你，而是「你是良知，良知是你」。這就是我們一再強調的與良知打成一片、融爲一體的終極境界。什麼叫「打成一片、融爲一體」？你就是那個東西本身，就叫「打成一片、融爲一體」。當你和良知打成一片時，你就是良知。此時你不是你的精神，你不是你的身體，你也不是你外在的社會化身份，如商人、學者、官員等，這些都不是你。那麼你是誰？在儒家看來，你是良知，你是仁，你是本心，這纔是你。什麼時候你徹徹底底地與良知打成一片，成爲良知本身，那麼你就成了聖人，這就叫「止於至善」。注意：必須是自然自發地與良知打成一片，「著不得一絲力氣」，用現在的話說，就是這裡面不能有一絲勉強。衹要有一絲勉強，就說明你的工夫還沒有達到百分之百圓熟，還需要繼續做工夫。

怎樣證明你的工夫已經達到百分之百圓熟了呢？答：你是良知，永不變化，也就是說，你真真正正地成了良知，你就是良知本身，這就是工夫圓熟的標誌。「與良知融合爲一體」的「融合」還是一個過程，也即做工夫的過程，並不是結果。結果就是你不需要再做工夫了，你已真真正正地成爲良知，你就是良知，就是本心。這就是聖人的標誌，這就是「止於至善」。因此「止於至善」是有明確的界限和標準的，這個標準就是對「我就是良知」沒有一絲絲的刻意，睜眼、閉眼都是「我就是良知」，任何時候都是「我就是良知」「我本來就是良知」。

當我們把「四書五經」真正看明白以後，就會發現我們確實就是良知、本來就是良知。現在，我們要不斷地告訴自己：凡是把我和良知分開的動機、觀念、想法全是錯誤的，衹有「我本來就是良知」這一點是正確的。不知道從什麼時候開始，我把自己弄丟了，把自己認同成自我，認同成軀殼，或認同成別的什麼東西，唯獨不把自己認同成良知。經過「四書五經」的啟發，經過聖賢的啟迪，今天我終於明白自己之前走在了錯誤的路上。從現在開始，我要過正確的生活，要不斷地告訴自己、提醒自己，我衹有一個身份——我是良知，

別的身份都不是我的身份，都是我錯認的身份。從現在開始，我不想再犯錯誤了，我要不斷地告訴自己：我是良知，我是良知。直到最後我真的成爲良知，而不再成爲別的，這就是「止於至善」。

「就其稟賦處說，便謂之性」。「稟」：授予，賜予。「賦」：秉性，本性，生成的資質。稟賦即天賦。此句其實就是「天命之謂性」的意思。

「孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄，祇是這個靈能不爲私慾遮隔，充拓得盡，便完完是他本體，便與天地合德。自聖人以下，不能無蔽，故須『格物』以致其知。」

「格物」就是做省察克治工夫。祇要是聖人以下，沒有一個人的良知不被私慾所遮蔽，因此，必須不斷地做省察克治工夫，「以致其知」。

其實，上面講的「把自己認同成良知，我本來就是良知」是儒家最好的省察克治工夫。良知之外的所有認同，皆是錯誤的認同，皆爲惡行、惡念，皆爲不善。我現在不想做一個不善的人，我想做一個善人，而且還要做一個至善的人。所以，從現在開始，我要堅定地找回我的本來面目——我本來就是良知。我生下來之前，我是良知；我生下來之後，我是良知；我死之後，我還是良知：我一直都是良知。不僅我的本來面目是良知，所有人的本來面目都是良知。所有人都錯認了身份，把自己認同成社會化的我、自我化的我、情緒化的我、生物化的我，但是這些全部都不是我們自己。之前，我們不知道「社會化的我、自我化的我、情緒化的我、生物化的我」這些都不是我，因爲我們被別人或社會上的邪知邪見誤導了。今天，我們有幸接觸了聖學，在聖賢的教導下，終於明白了良知纔是我。從現在開始，我不再認同良知之外的一切爲我，而是永遠認同良知本來就是我。需要注意的是，不是在我認同良知以後，良知纔是我，而是它本來就是我：之前是，現在是，以後也是。良知就是我的本來面目，所以，我願意爲良知做一切工作。

我每天都要時時提醒自己「良知本來就是我」。一開始，這麼做還是挺累的，主要是心累。但是再累，我也要做這個工作，我不能夠偷懶，因爲責無旁貸。我一定要完成「良知是我」的認同，而且要盡快地完成。完成到什麼程度呢？直到我能夠不費一絲一毫的力氣，自發、自然、自覺、自願地認識到「良知是我」爲止。

這個方法是儒家所有工夫中最好的。至於其他的工夫，諸如省察克治、知行合一等，說實在的，那些也是工夫，但都是等而下之的工夫。最好的工夫就是——良知本來就是我。注意，一定要強調「本來」——從本以來，一直以來，良知始終都是我。而且要告訴自己，認同「良知即我」「我即良知」是天下最容易的事，而認同「我即自我」「我即社會化的學者」「我即社會化的商人」等等，反而需要一個長時間的過程。因爲認同「我即自我」等都是認賊爲子，也即認錯誤的事物爲自己，故需要一個長期的過程，而認良知爲己是最正確的事，最正確的事一定是最容易的事。因此要不斷地告訴自己：認良知爲己，這是一個最正確的事，最正確的事一定是最容易的事，它一定比我當初錯認自我爲己要容易很多。我們首先要給自己這樣一個態度和認識，就是「認良知爲己」是天下最容易的事，是最不費力的事，是水到渠成的事。

【一二〇】

守衡問：「《大學》工夫祇是『誠意』，『誠意』工夫祇是『格物』。『修齊治平』，只『誠意』盡矣。又有『正心』之功，『有所忿懥好樂，則不得其正』，何也？」

先生曰：「此要自思得之，知此則知『未發之中』矣。」

守衡再三請。

曰：「爲學工夫有淺深，初時若不著[①]實用意去好善惡惡，如何能爲善去惡？這著實用意，便是『誠意』。然不知心之本體原無一物，一向著意去好善惡惡，便又多了這分意思，便不是廓然大公。《書》所謂『無有作好、作惡』[②]，方是本體。所以說『有所忿懥（zhì）好樂，則不得其正』。『正心』衹是『誠意』工夫裡面體當自家心體，常要鑒空衡平[③]，這便是『未發之中』。」

前面一些語句解釋從略。

「然不知心之本體原無一物，一向著意去好善惡惡，便又多了這分意思，便不是廓然大公。」

「多了這分意思」，意爲多了這分意念，這是頭上安頭、畫蛇添足。「廓然大公」，字面意思是認同天地爲己。先認人類爲己，再進一步地拓展，認天地、乾坤、萬有爲己，這就是「廓然大公」。但這還不是「廓然大公」的究竟義，因爲即使認乾坤爲己，還是有一個乾坤的界限。「廓然大公」的究竟義是無我，是「其大無外，其小無內」，它沒有空間上的邊界，也沒有時間上的邊界。

「《書》所謂『無有作好、作惡』，方是本體。」

「《書》」，即《書經》，也就是《尚書》。

「無有作好、作惡」，意思是工夫做到了最後，已經超越好惡或曰善惡了，因爲「無善無噁心之體」。開始做工夫的時候，是「爲善去惡是格物」，我們要不斷地「爲善去惡」。到最後，連「爲善去惡」的念頭也超越了，也即超越了善惡，那纔是終極超越，那纔叫工夫做到了終極階段。也就是說，你做「爲善去惡」工夫，到最後其他東西都超越了，但還有一個東西沒超越，那就是「爲善去惡」。「爲善去惡」也是二元狀態，因爲它還有善與惡之分，因此是二元。「但有二元，必有束縛」，永遠記住這句話。因此，衹有超越「爲善去惡」，才能進入終極階段，也即至善圓滿階段。

其實「爲善去惡」有兩個二元：一個二元是善與惡；另一個二元是主與客，主體就是你這個爲者、去者，客體就是善、惡這個被爲者、被去者。如果不超越善惡、主客這兩個二元，你永遠獲得不了終極解脫，或者叫「止於至善」，就是你永遠都走在奔赴至善的路上，而達不到「止於至善」之境。要想超越工夫、超越道路而「止於至善」，最後必須超越主客二元、善惡二元。前面已經超越了很多，但是還差最後一步，也即終極一躍。

《尚書》裡一位聖人開示的「無有作好、作惡」，指的就是這終極一躍，也就是超越善惡和主客，不再糾纏何爲善、何爲惡。這最後一步，表面上是超越二元、超越善惡，其實超越善惡衹是一個象徵，它真正超越的是後天，是經驗智慧。此時已經到達了經驗智慧的邊界，衹需此終極一躍，就超越經驗智慧，進入先驗智慧；超越後天的他律道德，進入先天的自律道德；超越形而下，進入形而上；超越形構之理，進入存在真理；超越後天的文明文化等的一切，返回先天；超越人爲，回歸自然、無爲。這纔是此終極一躍的真相。

陽明在這裡說得非常透徹，「《書》所謂『無有作好、作惡』，方是本體」，這個時候就超越了現象，回歸了本體。

---

① 張靖傑譯註的《傳習錄》（明隆慶六年初刻版）中，此處的「看」爲誤，今據原本改爲「著」。

② 語出《尚書・洪範》：「無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。」（李民、王健：《尚書譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 222 頁。）

③ 朱熹《大學或問》：「人之一心，湛然虛明，如鑒之空，如衡之平，以爲一身之主者，固其真體之本然。」「鑒」就是鏡，「衡」就是秤。這句話是用鏡子本然無物的特徵和秤自然平衡的特徵，來比喻心中本無一物染著。（原註）
——此注最後一句解釋有不到之處，具體見正文分析。（編者注）

「所以說『有所忿懥（zhì）好樂，則不得其正』。」

「忿」：怨恨。「懥」：憤怒。「好」：喜好、偏好。「樂」：感官之樂。如果你內心中還有反對的東西和喜好的東西，那麼有反對和喜好，就是有將迎、有內外，就是有主客、有二元。

儒佛道最終都要超越二元，而終極二元就是主客和善惡。可以說，其他的二元都是子二元，主客、善惡是母二元，子二元都是由母二元生出來的。母二元相當於樹根，子二元相當於樹上的枝杈。當我們把所有的枝杈都超越了，也即把所有的子二元都超越了，還需要最後一躍，就是要超越樹根，也就是要超越主客、善惡這兩個母二元，才能夠「止於至善」。儒佛道最終都要超越母二元，才能獲得圓滿。儒家是從善惡入，最後要超越善惡；佛家是從真幻入，最後要超越真幻；道家是從美丑入，最後要超越美丑。

比如，《道德經》第二章開頭有：「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。」[①]這句話是什麼意思呢？就是要超越美丑、善惡。本來道家是從美丑入道的，最後它卻要超越美丑。怎麼超越呢？就通過「天下皆知美之爲美，斯惡已」這句話來超越。我們都去追求自己認定的美，站在終極的角度來說，這其實也是一種惡，也是一種丑。要想超越有限進入無限，這是最後一關。把這最後一關超越了，我們就從有限的世界進入無限的世界了。

「『正心』衹是『誠意』工夫裡面體當自家心體，常要鑒空衡平，這便是『未發之中』。」

「鑒空衡平」，原腳註解釋如下：

朱熹《大學或問》：「人之一心，湛然虛明，如鑒之空，如衡之平，以爲一身之主者，固其真體之本然。」「鑒」就是鏡，「衡」就是秤。這句話是用鏡子本然無物的特徵和秤自然平衡的特徵，來比喻心中本無一物染著。

上述解釋只講了一半，遺失了一半。「如鑒之空」的意思是，就像一個空空的鏡子一樣，物來則現，物去無痕。因此，「這句話是用鏡子本然無物的特徵和秤自然平衡的特徵，來比喻心中本無一物染著」只說了「如鑒之空」這一半的意思，而沒有正確解釋「如衡之平」這一半，而這一半恰恰是最重要的。「如衡之平」就是老百姓說的「人人心中有杆秤」。但隨著時間的推移，它的語義也發生了變化，我們現在說的「人人心中有杆秤」，主要是稱量外在的事物，如政治、經濟這些事物。這樣來理解「秤」，是取其最狹隘化、最膚淺化的意思。其實，「秤」是對良知知善知惡、知是知非的一種比喻。儒家的「秤」就是良知，它知善知惡，知是知非。這句話十分重要！大家千萬不要放過。

儒家、佛家、道家異口同聲地說，我們心靈中有一種衡量是非對錯的尺度，這個尺度就是「秤」，也就是「發而皆中節」。爲什麼它能夠「發而皆中節」？前提是我們有良知。良知就是「秤」，就是尺度。這個尺度發出來，就是「中節」；沒有發出來，就叫「尺度」。這個太重要了！

爲什麼我們都「好好色」？比如說當我們看到了美景，一下子就會喜歡上它，而且喜好美景是全人類的共性。因爲我們處在不同的文化、政治國度裡，所以我們對很多東西都有爭議，但是唯有對美（包括真和善）沒有爭議。凡是去過黃山的人都認爲黃山美，沒有一個人認爲黃山不美，在這一點上，全人類無爭議。也就是說美是普適於全人類的。還有丑也是普適於全人類的，不管是什麼文化、宗教信仰、人種、國度，對於丑的東西，大家都認爲丑。所以，美與丑的標準超越了種族、文化、宗教信仰、國度，是真正意義上的放之四海皆準的尺度。

那麼是什麼東西讓全人類超越了種族、信仰等一切後天的因素，而異口同聲地認爲黃山美、泰山美？換一種語言表達，就是誰讓美成爲美的？誰讓丑成爲丑的？誰讓善成爲善的？誰讓惡成爲惡的？西方說，是上

① 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經註》，中華書局 2011 年版，第 7 頁。

帝讓美成爲美，讓丑成爲丑，讓善成爲善，讓惡成爲惡，美丑、善惡的標準都來源於上帝，我們都是以上帝的標準爲標準來判斷美丑、善惡。但儒家沒有上帝，儒家把上帝收回來了，也即收到了內在，變成了心體與性體。那麼相應地，所有上帝的事情就變成了心體與性體的事情。也就是說，在儒家看來，是心體與性體讓美成爲美，讓丑成爲丑，讓善成爲善，讓惡成爲惡，讓對成爲對，讓錯成爲錯。通俗地講，心體與性體是人類美丑善惡、是非對錯的終極審判官。

爲什麼我們要和心性打成一片？當我們跟心性打成一片，就是跟善惡、美丑的標準打成一片。從此以後，善惡、美丑的標準就由我製定，因爲我就是心性，我跟心性是一體的。其實說「一體」都是多餘，因爲本來就是一體的。就連「本來一體」這句話也是多餘，是廢話。都「本來一體」了，還要再強調「本來一體」，那不是廢話嗎？那不是頭上安頭嗎？「本來一體」這句話是不需要強調的，強調本身就是廢話，就是多餘。我們跟心性是一體的，跟良知是一體的，跟上帝是一體的。跟上帝是一體的，就是跟終極審判官是一體的，我們就成了終極審判官。從此，就是我們讓美成爲美，讓丑成爲丑，讓善成爲善，讓惡成爲惡，這就是良知。所以良知判定的美丑善惡、是非對錯，就是終極審判。這個終極審判裡暗含著智慧。我讓美成爲美、讓丑成爲丑、讓善成爲善、讓惡成爲惡，這就是智慧之本意。因此，良知又是「良智」。在儒家，「知」「智」不分，良知就是良智。良智就是佛家所說的般若，就是基督教所說的上帝之智，就是儒家所說的德性之智，這些都是一回事。所以，本心和良智（良知）是一回事，本心就是良智，良智就是本心。

這就是爲什麼儒佛道一再地要求我們必須成爲良知、成爲心性。因爲成爲心性，我們就成爲上帝、終極智慧、終極審判官。我們就知道包括自己在內的所有事物的是非對錯、善惡美丑，也就是達到了人的存在的終極狀態、極致狀態，因此叫「止於至善」。這也就是「鑒」（鏡子），就是「衡」（秤）。「鏡」是智慧，無物不照謂之智；「衡」是秤，是判斷是非對錯的尺度。尺度裡含著自律道德、終極真理、終極智慧、終極存在。這些全部含在尺度裡，也就是含在「秤」裡。這纔是對儒家的「秤」的最究竟、最圓滿的解釋。我們現在所說的「人人心中有杆秤」，那已經是取其最狹隘、最膚淺的含義。

【一二一】

正之[①]問：「戒懼是己所不知時工夫，慎獨是己所獨知時工夫，此說如何？」

先生曰：「祇是一個工夫。無事時固是獨知[②]，有事時亦是獨知。人若不知於此獨知之地用力，只在人所共知處用功，便是作偽，便是『見君子而後厭然』[③]。此獨知處便是誠的萌芽，此處不論善念惡念，更無虛假，一是百是，一錯百錯，正是王霸、義利、誠偽、善惡界頭。於此一立立定，便是端本澄源，便是立誠[④]。古人許多誠身的工夫，精神命脈，全體只在此處，真是莫見莫顯，無時無處，無終無始，祇是此個工夫。今若又分戒懼爲己所不知，即工夫便支離，亦有間斷。既戒懼即是知，己若不知，是誰戒懼？如此見解，便要流入斷滅禪定[⑤]。」

曰：「不論善念惡念，更無虛假，則獨知之地，更無無念時邪？」

曰：「戒懼亦是念。戒懼之念，無時可息。若戒懼之心稍有不存，不是昏聵（kuì），便已流入惡念。自朝（zhāo）至暮，自少至老，若要無念，即是已不知。此除是昏睡，除是槁木死灰。」

---

① 正之：黃弘綱（1492—1561），字正之，號洛村，江西於都人，王陽明的學生。（原註，有補充）
② 獨知，即祇有自己知道。（原註）
——此註解釋有誤，具體見正文分析。（編者注）
③ 《大學》：「小人閑居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善而著其善。」（原註）
④ 《周易·乾·文言》：「君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。」立誠，就是尊重事實，持守誠德。（原註）
——此注不夠恰當，具體見正文分析。（編者注）
⑤ 斷滅禪定：佛家思想。斷滅即指死後生命便完全歸於無；禪定即專注於某一对象，達到參悟事物道理的效果。（原註）
——此註解釋有誤，具體見正文分析。（編者注）

正之問：「戒懼是己所不知時工夫，慎獨是己所獨知時工夫，此說如何？」

先生曰：「祇是一個工夫。無事時固是獨知，有事時亦是獨知。人若不知於此獨知之地用力，只在人所共知處用功，便是作偽，便是『見君子而後厭然』。」

正之（黃弘綱）首先將自己對戒懼和慎獨的理解說了出來，然後問先生：「您認爲我的這種理解正確嗎？」王陽明先生的回答，涉及兩個概念，需要重點解釋一下。一個是「獨知」，一個是「見君子而後厭然」。

原腳註對「獨知」的解釋是「祇有自己知道」，這是極其錯誤的。什麼叫「獨知」呢？心性之在其自己，謂之「獨知」；良知之在其自己，謂之「獨知」；對「我即良知」的認同，達到了自然、不著一絲力氣時，即爲「獨知」；空鏡之保持其空鏡狀態，謂之「獨知」；生命保持著最純粹之在其自己的狀態，謂之「獨知」；心性之自明性、自覺性、自在性，謂之「獨知」。其實這幾個解釋說到底就是一個意思，祇是把同一個意思用不同的語言表述而已。

「見君子而後厭然」出自《大學》：「小人閑居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善而著其善。」「小人閑居爲不善」，意爲小人在閑居的時候，他滿腦子想的都是不善的東西，或曰惡的東西，都在製造意業。「無所不至」，意爲雜念、妄念紛飛。「見君子而後厭然」，「厭」通「蔫（古音 yān）」，「厭然」即蔫（niān）了，就像做錯事的小孩子那樣，沒精打采，垂頭喪氣，不敢正眼看人。此句意爲，小人祇要一見到君子，就比照出自己的渺小與猥瑣，這種渺小和猥瑣，使他如同秋天被霜打後的茄子，蔫了下來。其實，也不是君子讓他這樣，是他自己就蔫了，就像泄了氣的皮球一樣。爲什麼會這樣呢？這裡面暗含著正永遠戰勝邪、善永遠戰勝惡的意思。惡一見到善，不斗自敗，還沒有交鋒呢，惡自然就作投降狀，最後夾著尾巴就逃跑了。總之，邪永不壓正，反過來說，就是正永遠壓邪。這不是誰規定的，這是生命的法則、心性的法則、天道的法則。

那麼是誰讓善永遠壓制惡、正永遠壓制邪的呢？是心性。在西方，這就叫上帝就是這麼定的。在中國的儒家，就叫心性本來就是這樣的。這就叫「自然」，也即自己而然，本來如此。所以，在這個地方就不要討論了，也沒有辦法討論，因爲它是終極真理。終極真理就是這個樣子的。你也不要再問它爲什麼這個樣子，它就是這個樣子的。很多事情追到上帝那裡就不要再追問了。你不要再去問上帝：「你爲什麼給人世間製定了一種法則，這種法則叫邪不壓正？」上帝說：「我高興這樣，行嗎？」這等於什麼都沒有說。

在以儒佛道爲代表的東方文化裡，這就叫「自然」。它自己就是這樣的，它本來就是這樣的，心性就是這樣規定的，天道就是這樣規定的。祇要說到「本來就是這樣」，那就不要再問了，因爲這句話就是終極答案。你不要再去追問爲什麼「本來就是這樣」，沒有爲什麼，這就叫「自然」。什麼東西追到「自」，就不要再追了。心性的內涵包括自覺、自然、自發、自生、自明、自由、自在……如此多的內涵裡都有一個「自」字。爲什麼都有「自」字？因爲心性本身就是終極存在。「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」，心性是乾坤萬有的終極存在。既然是終極存在，那當然就不要再問了。西方文化給終極存在起了個名字，叫「上帝」；儒家給終極存在起了好多名字，叫「仁」「良知」「心性」「天道」「天」。東西方名稱雖然不同，但含義一樣，都是指終極存在。

「掩其不善而著其善」，「著」即顯著、展示。整句意爲，小人見到君子的時候，就刻意地隱藏自己的不善，而努力地把自己善的一面展示出來。爲什麼？這就是君子的德化之力。君子往那裡一坐，周圍的小人都不敢太過造次，都會努力地向君子靠齊，就叫「掩其不善而著其善」。但如果小人與小人在一起，就會展示不善的一面，那就成了「掩其善而著其不善」。我們現在的社會風氣就是這樣，在飯店裡，你如果仔細聽聽隔壁桌客人的聊天，絕大多數都是在揚惡抑善。所謂「揚惡」，就是都在使勁地展示、比較惡：有的比無恥，看誰

更無恥；有的比奸猾，看誰更奸猾；有的比小氣，看誰更斤斤計較；有的比虛榮，看誰更虛榮，尤其是女人之間。她們在一起時，就愛問對方：「你買的這個包多少錢哪？」對方回答：「哎呀，我的包不貴，也就一萬三。」她就得意地說：「嗯，確實不貴。我的包也差不多，才花了一萬五。」這就是在相互攀比虛榮。

現在社會上無論是男人之間的攀比，還是女人之間的攀比，你仔細看看就會發現，都是在比惡，不是在比善，都是在惡的這一方面生怕自己落後了。這就是小人與小人之間的相互比惡，即「著其惡而抑其善」。但是當小人來到君子、聖賢面前，則是「掩其不善而著其善」。女人之間比誰的包貴，男人之間比誰的權力大，相互之間比誰更無恥、更會算計，如此等等，在君子面前就都沒有了。爲什麼？「掩其不善而著其善」，小人在君子、聖賢面前隱藏了惡的一面，只展示善的一面。這就是君子、聖賢對周圍人的影響。君子、聖賢會起到扭轉社會風氣、轉化人心的作用。佛家把這種現象叫作「加持力」。

但儒家沒有「加持力」這個詞，儒家在這裡是直接說結果，不說過程。結果就是，小人見到君子、聖賢時，「掩其不善而著其善」。爲什麼會有這個結果？儒家沒說，但佛家說了。佛家說，這叫「加持力」，加持力就是影響力，就是一個偉大的、純潔的、高尚的生命，對周圍黑暗的、猥瑣的、破碎的、渺小的生命的影響與提陞。在君子的影響與提陞下，這些小人就開始生起向善之心，而悄悄地把那些不善的東西隱藏住。這就是聖人對周圍的加持力，或者叫影響力。

《論語》把加持力叫作「德風」[①]，就是君子之德像風一樣對周圍產生影響。其實「德風」和佛家說的「加持力」，完全同義，衹是用詞不同。但我更喜歡用儒家的「德風」這個詞。所謂「德風」，就是德會形成一種風氣，這種風氣瀰漫在聖賢的周圍，衹要誰走近聖賢，誰就會被這種風氣所感染、影響。這種風氣擴散到社會上，就變成了社會風氣，再擴大就變成了時代風氣，再擴大就變成了民族、國家的持久的風氣。儒家追求的不衹是影響周邊幾個人，儒家的理想和目標是，孔孟之學到哪裡，風氣就到哪裡，把當地不好的、與聖賢不符的三觀，一一調正過來。這是非常好的理想和目標！

我們中華民族幾千年來，因爲有儒家爲主的文明的締造，民族、國家的風氣一直都是非常好的。所謂「禮儀之邦」「文明之邦」，說到底就是指風氣。「文明之邦」其實就是孔孟的聖賢風氣很盛的意思。但現在，我們沒有孔孟的聖賢風氣了，現在都是賺錢的風氣，都是一切向錢看的風氣，姑且也叫「風氣」吧。但是這個風氣是墮落的風氣，不再是好的風氣了。最好的風氣就是聖賢風氣，但是現在沒有了。聖賢風氣就是德風。德風從哪裡來？從聖賢那裡來，也即源於聖賢。德風到哪裡，哪裡的小人就「掩其不善而著其善」。

回到正文。「只在人所共知處用功，便是作偽」。所謂「人所共知處」，是指社會的不良風氣，不是指德風。這句話的意思是：如果我們被社會種種風氣和勢力裹挾，自覺自願地順著社會的不良風氣走，這便是「作偽」。被社會不良風氣裹挾著走，實際上就是主動把自己變成烏合之眾中的一員，這「便是作偽，便是『見君子而後厭然』」。

「此獨知處便是誠的萌芽，此處不論善念惡念，更無虛假，一是百是，一錯百錯，正是王霸、義利、誠偽、善惡界頭。於此一立立定，便是端本澄源，便是立誠。」

關於「立誠」，原腳註解釋如下：

《周易・乾・文言》:「君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。」立誠，就是尊重事實，持守誠德。

上述對「立誠」的解釋，其實衹要後面的「持守誠德」就夠了，「尊重事實」四個字純屬畫蛇添足。「尊重事實」，尊重的是哪個事？哪個實？哪個事實？如果不說清楚，這句話就等於沒說，等於廢話，因此，說「尊

① 《論語・顏淵》：「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」（楊伯峻:《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 129 頁。）

重事實」是沒有意義的。我暗自揣測，這裡突兀地來一句「尊重事實」，很可能是從「實事求是」這四個字中來的，說「實事求是」就是誠，不「實事求是」就不是誠。其實，這裡完全沒有必要添加「尊重事實」這四個字。因爲在儒家，不同儒者對「事」和「實」有著不同的理解：朱熹有自己的理解，陽明有自己的理解，其他儒者也有他們各自的理解。這裡籠統來一句「尊重事實」，讓人無所適從，不知道如何理解。自然科學家也是「尊重事實」的，但是他們尊重的是自然科學的事實，與「立誠」並沒有什麼關係。

那麼，什麼叫「立誠」？誠就是無偽，無偽就是佛家說的自淨其意，也就是不要自欺欺人。做到誠是需要一個過程的。由於我們在偽裡生活得太久了，突然讓我們無偽，我們衹能達到一種很淺表的無偽，達不到更深的層次。因此，我們要做誠敬工夫，不斷地誠、不斷地誠，即不斷地把自己的誠深化到每一個起心動念，細緻到每一個言談舉止，最後就達到了至誠。當我們達到了至誠，也就是誠之至、沒有一絲不誠的時候，其實就是跟良知打成一片、融爲一體的時候。這就叫「立誠」，即先立個誠，我們再來做一番誠敬工夫，一直做下去，最後就達到至誠、誠之至。至誠就是至善，達到至誠也就是達到止於至善，也就是達到生命的究竟圓滿，實現生命的覺醒與解脫。

「古人許多誠身的工夫，精神命脈，全體只在此處，真是莫見莫顯，無時無處，無終無始，衹是此個工夫。」

「此個工夫」就是「立誠」的工夫。

「今若又分戒懼爲己所不知，即工夫便支離，亦有間斷。既戒懼即是知，己若不知，是誰戒懼？如此見解，便要流入斷滅禪定。」

什麼叫「斷滅禪定」？原腳註解釋如下：

斷滅禪定：佛家思想。斷滅即指死後生命便完全歸於無；禪定即專注於某一对象，達到參悟事物道理的效果。

上述對「斷滅」和「禪定」的解釋是極其錯誤的。接下來，我們先分析後半句，再分析前半句。「禪定即專注於某一对象，達到參悟事物道理的效果。」這句話的問題出在哪裡呢？其一，「禪定專注於某一对象」，具體是什麼对象？請說清楚。其二，「達到參悟事物道理的效果」，「事物」是哪個事物？「道理」是哪個事物的道理？「效果」又是從哪裡來的？莫名其妙冒出「效果」二字，你指的是哪個效果？不會解釋就不要解釋，不要誤人子弟。要解釋，至少查查《佛學大辭典》或《佛教大辭典》再解釋，裡面百分百有「斷滅」這一條目，看看辭典是怎麼解釋的？那裡的解釋是斷然不會錯的。《佛教大辭典》有幾個版本，任何一個版本應該都有這一條目，因爲這是佛家的一個基本概念。

「斷滅」分成兩種：一種叫「斷滅見」，一種叫「斷滅定」。

什麼叫「斷滅見」？斷滅見是一種見地。佛家有四個不正見（不正確的見地）：常、斷、有、無。其中之一就是斷滅見，簡稱「斷見」。與斷見相對的叫「常見」，全稱爲「恆常見」。斷見認爲人死如燈滅，就是人死以後什麼都沒有。此觀點被馬克思主義所正面肯定，所以叫「唯物主義生死觀」。若站在佛家的角度，該生死觀卻是錯誤的，屬於不正見中的斷滅見。與此見相反，如果認爲人永遠不死，這就落入了不正見中的恆常見。事實上，人總是要死的，所以恆常見也是錯的。此外，如果認定包括佛、菩薩、羅漢在內的一切聖人死後什麼都沒有了，是完全的虛無，這就是落入了「無見」。那麼，如果認定這些聖人死了跟沒死一樣，他們生前能做到什麼，死後也能做到什麼，就是死後跟生前是一樣的，這就落入了「有見」。無見和有見也是不正見，不正見就是邪見。這就是四大邪見：常、斷、有、無。

還有一種見，認爲世界是實實在在的有，這其實就是自然科學家的見，在佛家的角度看來，這也是一種邪見，叫「實有見」。包括馬克思的唯物主義論，站在佛家的角度看，就是不折不扣地落入了實有見。但如果說世界是徹徹底底的空，那也不對，這是落入了「頑空見」或「死空見」。實有見和頑空見也是邪見。那麼，世界到底是有還是空？有中含空，空中含有。

以上這六個不正見，無論落入哪一個，你這輩子都甭想解脫了。因爲見地就是探照燈，就是駕駛車輛的導航，導航錯了，你的結果一定是錯的。所以，佛家並不提倡弟子們一上來就修行，而是在修行之前，先要苦讀經典、深入經藏，多聽大德的開示，徹底弄明白佛到底在說什麼，待理明法透、樹立正見以後，在正見的指導下去實修，這樣才能萬無一失。

其實儒家也是這樣，先苦讀「四書五經」，多讀大儒的經論，多聽大儒的開示，學透了再去做實修工夫。這就是先知後行。「知是行之始，行是知之成」，這句話裡面就含著先知後行。知在前，行在後。因爲「知是行之始」，「始」是因果的「因」；「行是知之成」，「成」是因果的「果」。先有因，後有果。所以，我們先要知，這個知不是良知，是知識的知、知道的知，是瞭解的意思。我們要把「四書五經」讀透，真正瞭解儒家到底在說什麼，待把基本義理徹底弄明白以後，再去行，再去做心性工夫。

那麼，什麼叫「斷滅定」？就是在斷滅見的基礎上修出來的一種禪定。這種禪定不是正定，而是邪定，也就是不好的禪定。如何不好呢？修斷滅定的人最後會修成癡呆狀，就是俗話說的「修傻了」，腦子裡面什麼都沒有，空空蕩蕩，但是他本人還以爲自己有了很高深的禪定，其實這是邪定，不是正定。落到這種禪定裡的時間越長，我們的心智、境界、生命就越退化。因此，佛家說這種禪定做得越好，死後越是往六道中的下三道走，最後極有可能變成愚癡的動物，也就是畜生。所以說，斷滅定是畜生道定，簡稱「畜生定」。畜生代表愚癡、無知，就是腦子一片空白，完全落入了無明之中。因此，斷滅定又叫「無明定」，非常類似於動物的冬眠。

王陽明在滁州的時候，曾警告他的弟子在做靜定工夫時，一定要避免落入枯槁之中。這種枯槁之定就是佛家說的斷滅定。修行人一旦落入斷滅定，很快他的身上就沒有了生氣，就像枯樹枝或者行屍走肉一般，精神裡面空空蕩蕩，處在深度的夢遊和無明狀態。落入斷滅定的人，生前不好，死後亦不好。他不是等到死後纔不好的，而是在活著的時候就如同行屍走肉一般。爲什麼會這樣？因爲他沒有理明法透，見地錯誤，就是他擁有了斷滅見，所以才有了斷滅定。

我們再看原腳註前半句的解釋：「斷滅指死後生命便歸於無」。「斷滅」不是等到死後，而是生前就枯槁了，也即生前就行屍走肉了。而且這個「生命便歸於無」怎麼解釋呢？什麼叫生命歸於無？難道還有生命歸於有的人嗎？我身爲生命學家，都無法理解「生命便歸於無」是什麼意思。所以這樣的解釋，可謂驢頭不對馬嘴，亂七八糟，不知所云。現在的學者、博導、教授就這個水平嗎？

回到正文，「如此見解，便要流入斷滅禪定」，這個話說嚴重了。這個叫黃弘綱的弟子衹是對「戒懼」和「慎獨」不太瞭解，但是還沒有到墮入斷滅定的程度。其實斷滅見和斷滅定，與黃弘綱在此處對「戒懼」與「慎獨」的理解，兩者相去甚遠，不能相提並論，因此把它們放在一起，極爲不妥。王陽明前面說得都很好，糾正了黃弘綱把「戒懼」和「慎獨」分成兩截的錯誤，指出其實它們衹是一個工夫。但是，王陽明在後面用斷滅見和斷滅定來給黃弘綱的問題定性，就有點兒小題大做，也有點兒文不對題了。

曰：「不論善念惡念，更無虛假，則獨知之地，更無無念時邪？」

曰：「戒懼亦是念。戒懼之念，無時可息。若戒懼之心稍有不存，不是昏聵（kuì），便已流入惡念。自朝（zhāo）至暮，自少至老，若要無念，即是已不知。此除是昏睡，除是槁木死灰。」

陽明先生關於「無念」的觀點是對的，儒家從來不承認無念，也不鼓勵弟子做到所謂的無念。儒家認爲這個世界上的人不可能無念，除非這個人死了纔會無念，衹要活著，一定會有念。念分爲善、惡兩種。衹要起念，要麼屬於善，要麼屬於惡，也有可能是部分善、部分惡。總之，念一定含善惡，沒有無善惡的念，所有的念裡面至少含一個善惡，多則含很多個善惡。這就需要做省察克治工夫。第一步是省察，就是讓念頭自由地活動，如果你想胡思亂想，那就胡思亂想，在胡思亂想後面跟著一個覺照，不斷地去覺察念頭中哪些屬於善、哪些屬於惡，這就是省察。切記：一定不要控制念頭，哪怕是胡思亂想，你儘管放開去想，衹要後面跟著一個覺察就行了。這一步的主要作用是先診斷出自己的念頭中哪些是善、哪些是惡。第二步是克治，克治就是爲善去惡。

但省察克治是初學者的工夫，我們上面講的「我即良知」才是終極工夫、圓頓工夫。守住「我即良知」，比省察克治要好得多。當學人對儒家的義理和一般的工夫已經很嫻熟了，就可以試著做「我即良知」這樣的終極圓頓工夫了。

【一二二】

志道[①]問：「荀子云『養心莫善於誠』[②]，先儒非之[③]，何也？」

先生曰：「此亦未可便以爲非。誠字有以工夫說者。誠是心之本體，求復其本體，便是思誠的工夫。明道說『以誠敬存之』，亦是此意。《大學》『欲正其心，先誠其意』，荀子之言固多病，然不可一例吹毛求疵。大凡看人言語，若先有個意見，便有過當處。『爲富不仁』之言，孟子有取於陽虎[④]，此便見聖賢大公之心。」

志道問：「荀子云『養心莫善於誠』，先儒非之，何也？」

「志道」是王陽明的徒孫，名叫管登之。「先儒」即二程。志道向王陽明請教，爲什麼二程否定荀子「養心莫善於誠」的觀點。我們前面講到告子是持性惡論的，其實不僅僅是告子，還有一個人也堅持性惡論，他就是荀子。荀子（約前 313—前 238，名況，字卿）跟孟子（約前 372—前 289，或前 385—前 304）是同時代的人，不過孟子比荀子大幾十歲（孟子在世時，荀子的年齡還很小，思想還未形成，故孟子不知道荀子的思想，但荀子知道孟子的思想）。荀子也是一位大儒，但是他跟別的儒者不同，他是一位叛逆精神很重的大儒。他把儒家學完了以後，下半生就做一件事，就是不斷地抨擊、批判孔孟的觀點，最後形成了一本書，名字就叫《荀子》。在眾多的批判中，其中有一條就是批判孔孟的性善論，提出了性惡論，他認爲：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故婬亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。（《荀子・性惡》）[⑤]

荀子認爲「人之性惡，其善者偽也」，也就是說這個世界上根本沒有性善，所謂的性善，都是後天人爲的，所以叫「偽」。荀子說，性善不是人的真相，真相是性惡，即人的本性是惡的，沒有善，所以他是性惡論者。後世之人，對於把他歸到哪一家很是頭疼：若是把他歸到儒家，儒家不承認；若是歸到別的流派，他又不屬

---

① 志道：姓管，字登之，號東溟，王陽明學生耿定向的弟子。（原註）
② 《荀子・不苟》：「君子養心莫善於誠，致誠則無他事矣，唯仁之爲守，唯義之爲行。」（原註，引文有添加）
③ 《河南程氏遺書》：「孟子言『養心莫善於寡慾』，欲寡則心自誠。荀子言『養心莫善於誠』，既誠矣，又何養？此已不識誠，又不知所以養。」（原註，文字有更正）
④ 《孟子・滕文公上》：「陽虎曰：『爲富不仁矣，爲仁不富矣。』」即孟子所引陽虎之言。陽虎，又作「陽貨」，春秋晚期魯國人，曾挾持季氏專政魯國，後失敗流亡，被孔子視爲亂臣賊子。（原註，引文有更正）
⑤ 方勇、李波譯註：《荀子》，中華書局 2011 年版，第 375 頁。

於別的流派。所以，根本無法給他歸到哪個流派去。一般都認爲荀子是儒家大師，但是儒家說，這樣的人我們不承認，就憑他的性惡論，跟我們就不是一路人，所以儒家不承認他。人們經常說「孔孟」，但從來不說「孔荀」。其實，他從小學的就是儒家，衹是他後來背叛了儒家，有了自己的一套理論。

回到正文。「養心莫善於誠」語出《荀子・不苟》:「君子養心莫善於誠，致誠則無他事矣，唯仁之爲守，唯義之爲行。」二程在《河南程氏遺書》（卷第二上）批評說:「孟子言『養心莫善於寡慾』，欲寡則心自誠。荀子言『養心莫善於誠』，既誠矣，又何養？此已不識誠，又不知所以養。」可以看出，孟子、荀子都在談養心，但是談法不同。一個是「養心莫善於寡慾」，一個是「養心莫善於誠」。「先儒非之」，二程站在孟子的角度，對荀子的觀點進行了批評。在王陽明的時代，二程的確是先儒了，所以叫「先儒非之」。「何也？」，就是「爲什麼二程批評荀子這個觀點呢？」

先生曰:「此亦未可便以爲非。誠字有以工夫說者。誠是心之本體，求復其本體，便是思誠的工夫。明道說『以誠敬存之』，亦是此意。」

「明道」即程顥。此句解釋從略。

「《大學》『欲正其心，先誠其意』，荀子之言固多病，然不可一例吹毛求疵。大凡看人言語，若先有個意見，便有過當處。」

《大學》教導我們「欲正其心，先誠其意」，雖然荀子有很多話是錯的，但他也不是每一句話都是錯的，恰好這句話就對了。我們不能因爲荀子其他的話是錯的，就故意挑剔荀子的毛病，尋找他的差錯。但凡看待他人的話，我們都不能先戴上有色眼鏡。如果戴上有色眼鏡，就是先有了個意見（「意必固我」的「意」），也即先有了一個偏見橫梗於胸中，這樣就不妥當了。

「『爲富不仁』之言，孟子有取於陽虎，此便見聖賢大公之心。」

陽虎，又作「陽貨」，春秋晚期魯國人，本爲魯國季氏的家臣，曾挾持季氏專政魯國，史稱「陪臣執國命」（《論語・季氏》）。後來，陽虎在和魯國三桓的鬥爭中失敗，流亡齊國，再次遭迫害，輾轉逃到晉國，受到趙鞅的重用。陽虎因此被孔子視爲亂臣賊子。因陽虎的長相酷似孔子，一度害得孔子在宋國的匡地被人圍困。孔子周遊列國期間，到了宋國的匡地。當地群眾因曾經被陽虎欺凌過，很是憎恨陽虎。當孔子來到這裡時，當地群眾以爲是陽虎來了，就把孔子給圍了起來。當時匡人氣勢洶洶，想要置孔子師徒於死地，而孔子不慌不忙，以德化人，使匡人解除了誤會，成功化解了此次危機。《論語・子罕》載:「子畏於匡，曰:『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」[①]這就是陽虎。

陽虎曾經說過「爲富不仁矣，爲仁不富矣」，《孟子》一書裡引用了他這句話，雖然陽虎在孔子時代，是大惡之代表，但孟子還是引用了他的話。陽明想要表達的意思是，聖人不因人而廢言。如果從人的善惡角度看，陽虎這個人簡直就是亂臣賊子、大惡之人，但是，惡人也有說對話的時候，也有幾句話是可取的。而亞聖孟子就採用了陽虎的一句話，這表現出聖人大公無私、不因人而廢言的一面。

陽明舉孟子取陽虎「爲富不仁」之言這個例子，來說明如何對待荀子的話。就是說，即使荀子沒有幾句話是對的，但是偶爾有一句話是對的，我們也要學習。不能因爲他很多話不對，偶爾有一句對的話我們也不聽，這不是一個君子所爲。按照君子的風格，哪怕他這一輩子說的都是錯話，就有一句話說對了，我們仍然照取不誤。

① 楊伯峻:《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 88 頁。

《荀子》裡面的確有很多謬論，荀子雖然一生學儒，但是他並不理解孔孟，他的生命和孔孟的生命沒有相應上。因此，他學的儒學都是記誦之學、一己私心之學。儘管學了一輩子的儒，但學到最後，他並沒有理解孔孟的學問。因爲不理解，所以誤解；因爲誤解，他就寫了《荀子》這本書，裡面大部分的內容都是批判孔孟，乃至整個儒家的。他才是立異好奇之代表，爲了現世的功名而立異好奇。他爲什麼要立異好奇呢？

當時齊國的國君辦了一個大學——稷下學宮[①]，這是中國最早的官辦大學。如果說最早的民辦大學是孔子辦的，那麼最早的官辦大學，就是由齊桓公創立的，目的是吸引各國才子，爲齊國效力。稷下學宮鼓勵學術爭鳴，稷下先生、學士可以「不治而議論」「不任職而論國事」，還可以以此申報功名，若獲認可，還能受封「大夫」「上大夫」，享有相應的爵位和俸祿。爲了實現自己的抱負，孟子和荀子都曾在稷下學宮待過較長一段時間。

由於齊國國力強盛，而且齊國君主厚待賢士，孟子認爲這是很好的推行王道仁政的地方，於是長時間待在齊國，前後在齊國待了二十多年。其間經常向當時的齊威王（？—前 320）和後來繼位的齊宣王（？—301）進言，並經常在稷下學宮講學，還與學宮元老級的先生淳於髡（kūn）、學士告子以及很多高談闊論的挑戰者進行過精彩的論辯。孟子才思敏捷、邏輯縝密、出口成章，這讓他贏得了一次次的喝彩。但這些並不是孟子的人生目標，他心心唸唸的是勸說齊威王和齊宣王推行王道仁政，遺憾的是齊威王和齊宣王都只想行霸道。齊宣王八年（前 312），孟子帶著遺憾離開了齊國。他在齊國都城臨淄城外的晝邑（亦稱「晝邑」）停留了三天，希望齊宣王迴心轉意派人來請他回去，但是並沒有等到齊宣王派人來，只好鬱鬱地離開齊國。之後他來到了宋國，後又到了魯國，但是都不能實現他的抱負，最後回到了故鄉鄒國。孟子與孔子一樣，長期過著私人講學的生活。中年以後懷著政治抱負，帶著學生周遊列國，隨從的學生最盛的時候，「後車數十乘，從者數百人」（《孟子・滕文公下》）。由於一直不能實現自己的抱負，孟子晚年回到鄒國以後，一心著書立說、傳道授業，希望將畢生的學問以及未竟的理想，用文字和教育的形式，永遠地流傳下去。

荀子於十五歲時（約前 298）首次遊學於稷下學宮。當時孟子早已離開齊國，不過學宮內還彙集了許多名聞天下的先生，每一次講學和論辯，都令他大開眼界。經過多年的學習、積纍，他也從學宮的學士成了學宮的先生。荀子爲了保住自己在稷下學宮的身份和地位，他需要有自己的學說和著作，因此就標新立異，專門反孔子，反儒家，包括反孟子。如《荀子・性惡》裡就多次點名批判孟子。荀子到了中晚年的時候，已經是稷下學宮的最高精神領袖，曾三次擔任稷下學宮的祭酒[②]，人人都以拜他爲師、成爲他的弟子爲榮。當時稷下學宮基本上成了荀子學館，成了荀子的思想籠罩的地方。荀子被譽爲稷下學宮的最後一個大師，他離開後，儘管稷下學宮還依然存在，但已然是日薄西山了。

由於荀子本人立異好奇，所以，他所做的都是「爲人之學」，他並沒有做到「爲己之學」。也因此荀子在歷史上雖然有一定的名氣，但是口碑並不好。不管是儒家的後人，還是其他學派的人，對荀子都不怎麼看好。由於荀子不僅有儒家思想，還有很強烈的法家思想，李斯、韓非都是他的弟子[③]，所以很多人認爲荀子是法家代表。

【一二三】

蕭惠[④]問：「己私難克，奈何？」

---

① 稷下學宮始建於西元前 374 年，因位於臨淄稷門之下而得名，前後延續一百五十餘年。

② 祭酒：古代貴族大夫饗宴，以長者酹（lèi）酒祭神，稱祭酒，後漸演爲官名。《史記・孟子荀卿列傳》：「田駢之屬皆已死齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尚修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。」司馬貞《索隱》：「禮食必祭先，飲酒亦然，必以席中之尊者一人當祭耳，後因以爲官名，故吳王濞（bì）爲劉氏祭酒是也。而荀卿三爲祭酒者，謂荀卿出入前後三度處列大夫康莊之位，而皆爲其所尊，故云『三爲祭酒』也。」

③ 據《史記・孟子荀卿列傳》載：「李斯嘗爲弟子，已而相秦國。」另據《史記・老子韓非列傳》載：「與李斯俱事荀卿，斯自以爲不如非。」

④ 蕭惠：王陽明的學生。（原註）

先生曰:「將汝己私來，替汝克。」先生曰,「人須有爲己之心，方能克己。能克己，方能成己。」

蕭惠曰:「惠亦頗有爲己之心，不知緣何不能克己。」

先生曰:「且說汝有爲己之心是如何。」

惠良久曰:「惠亦一心要做好人，便自謂頗有爲己之心。今思之，看來亦祇是爲得個軀殼的己，不曾爲個真己。」

先生曰:「真己何曾離著軀殼？恐汝連那軀殼的己也不曾爲。且道汝所謂軀殼的己,豈不是耳目口鼻四肢？」

惠曰:「正是爲此。目便要色，耳便要聲，口便要味，四肢便要逸樂，所以不能克。」

先生曰:「『美色令人目盲，美聲令人耳聾，美味令人口爽，馳騁田獵令人發狂。』[①]這都是害汝耳目口鼻四肢的，豈得是爲汝耳目口鼻四肢？若爲著耳目口鼻四肢時，便須思量耳如何聽、目如何視、口如何言、四肢如何動。必須非禮勿視聽言動[②]，方纔成得個耳目口鼻四肢，這個纔是爲著耳目口鼻四肢。汝今終日向外馳求，爲名爲利，這都是爲著軀殼外面的物事。汝若爲著耳目口鼻四肢，要非禮勿視聽言動時，豈是汝之耳目口鼻四肢自能勿視聽言動？須由汝心。這視聽言動皆是汝心。汝心之視，發竅於目；汝心之聽，發竅於耳；汝心之言，發竅於口；汝心之動，發竅於四肢。若無汝心，便無耳目口鼻。所謂汝心，亦不專是那一團血肉。若是那一團血肉，如今已死的人，那一團血肉還在，緣何不能視聽言動？所謂汝心，卻是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。有這個性，才能生。這性之生理，便謂之仁。這性之生理，發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都祇是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原祇是個天理，原無非禮。這個便是汝之真己，這個真己是軀殼的主宰。若無真己，便無軀殼。真是有之即生，無之即死。汝若真爲那個軀殼的己，必須用著這個真己，便須常常保守著這個真己的本體。戒慎不睹，恐懼不聞，惟恐虧損了他一些。才有一毫非禮萌動，便如刀割、如針刺，忍耐不過，必須去了刀、拔了針。這纔是有爲己之心，方能克己。汝今正是認賊作子，緣何卻說有爲己之心、不能克己？」

蕭惠:「己私難克，奈何？」

先生曰:「將汝己私來，替汝克。」

王陽明這句話借用了禪宗的說法，具體而言，是借用了禪宗東土初祖達摩（也作「達磨」）大師的話。

少林寺旁有一個無名山洞，因禪宗初祖達摩大師曾在其中面壁打坐九年，後世稱之爲「達摩洞」。達摩面壁打坐期間，終日沉默不語。有一位法名叫神光（慧可）的僧人慕名而來，想求得達摩的點化，但過了好長一段時間，他都沒有得到達摩一字半句的教誨。有一天夜裡，天降大雪，他就站在達摩洞外，久久不動，一直待到天明時分，積雪已沒過膝蓋。這時，達摩從洞裡走出來，一看洞前有個雪人，再仔細一看，原來是雪中有個人站在那裡。達摩問道:「你冒著大雪站這麼久，所爲何事？」神光含淚回復:「我乞求得到您的指點。」達摩就說了一句:「你知道佛法有多麼高妙嗎？如此高妙的佛法萬劫難求。你以爲在這裡站一晚上，就能得到我的萬劫難求的佛法嗎？癡心妄想，根本不可能！滾一邊去吧，我要回山洞了。」說完，轉身就要回山洞去。這時，神光拔出隨身的刀，快速砍掉他的左臂呈給達摩，以表明自己求法的決心。達摩一看，心想:「這樣的弟子還不錯，意志很堅定，向佛之心不動搖，還堪教授。」於是他又改變了主意，說:「好吧，看在你斷臂求法的份上，我回答你一個問題。你問吧。」

神光就說:「我心未寧，乞師與安。」意思是，我的心動盪不安，乞求師父給我安心。達摩說:「將心來，與汝安。」意思是，你不是心不安嗎？那你把你那個不安的心拿給我，我替你安。神光聽到達摩的話後，良久，也即過了好一會兒，才說:「覓心了，不可得。」意思是，師父，我尋找了半天，也沒有找到那個動盪不安的

① 語出《老子》或曰《道德經》。

② 《論語・顏淵》:「子曰:『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」（原註，標點有更正）

心。達摩緊跟著來了一句：「我與汝安心竟。」意思是，就在你剛纔找心沒找著的那一會兒，我已經替你把那個動盪不安的心安完了。神光言下大悟。

神光大悟以後，達摩就將他的法號改爲慧可。從此，他就追隨達摩，隨侍左右，度化一方。多年後，經過多方考察驗證，達摩印可慧可「汝得吾髓」（得我心髓，得佛真意），就把從印度帶來的釋迦牟尼傳下的衣和缽交給慧可，認可他爲中國禪宗第二祖。之後，達摩就死在洛陽，葬在熊耳山。當時洛陽屬於北魏，魏國國君以國師之禮，隆重地安葬了達摩。在安葬過程中，魏國國君都親自參與了。（參見《五燈會元》卷第一《東土祖師・初祖菩提達磨大師者》）

達摩死後三年，魏國之前派出的使臣宋雲從西域返回，與達摩相遇於蔥嶺。宋雲看到達摩挑著一根枴杖，枴杖上面吊著一隻鞋子。心中覺得很是奇怪：鞋子向來都是一雙，大師攜帶一隻鞋做什麼呢？宋雲於是走上前去打招呼：「達摩大師，您還認識我嗎？我是魏國的宋雲。」達摩答道：「嗯，有點兒印象，你去哪裡？」「我剛從您的國家天竺國辦完外交回來。哎呀，沒想到，我在這個地方能見到您。您這是要去哪裡啊？」達摩回答：「我回天竺去。我想我的國家啦，我要回去了。」他們於是站在一起又聊了一會兒。隨後，宋雲與達摩分開，繼續向東而行，回到了洛陽，見到了國君，就把他出使的情況跟國君做了匯報。匯報之後，他說：「君上，您猜我回來的時候，在路上遇到誰了？」國君說：「你遇到誰了？」宋雲說：「達摩大師。我還跟他說了一會兒話。不過，奇怪的是，他隨身帶了一根枴杖，枴杖上面還挑著一隻鞋子。我問他爲什麼挑著一隻鞋子，他笑而不語。我到現在也不明白，這哪有挑著一只鞋子的？」聽到宋雲的話，魏國國君臉色大變。宋雲看到國君如此，趕緊問道：「君上，我說錯了什麼嗎？」國君說：「你沒說錯什麼，但是你說了一件讓朕十分震驚的事。」宋雲問：「您爲什麼感到震驚呢？」國君說：「達摩大師都已經死了好幾年了，我是親自看著他下葬的。你怎麼又看到他了？難道是活見鬼了不成？」於是，魏國國君下令，立即開棺，查驗達摩的棺材，看看到底怎麼回事兒。一打開棺材，發現裡面什麼都沒有，就剩下一隻鞋子。這就對上了，他落下了一隻，帶回了一隻，正好一雙。這就是著名的「達摩隻履西歸」的故事。「隻履」，就是一隻鞋子。「西歸」，就是往西回歸他的故鄉天竺。

那麼，達摩死了以後，慧可去哪裡了？爲此，我專門做了一些調查。達摩死了以後，慧可就從洛陽往南走，足足走了一千多裡路，來到了今天安徽西南的大別山的西邊，也即與湖北東邊的交界處，在大別山的支脈上有一座山，名叫司空山[①]。在司空山接近山頂的地方，有一山洞，慧可就在那裡參禪、打坐。在此期間，他就吃野果，喝山澗水，完全過著野人般的生活。時間久了，當地的村民們就知道山上有一個高僧，如果誰身體有病了，就去求高僧幫忙治病。就這樣，一傳十、十傳百，慧可在當地的名聲越傳越遠。

某日，有一位年紀已過四十歲的居士，來到慧可這裡，向他施禮，說：「弟子患有風疾，請和尚慈悲，幫我懺悔罪障。」慧可說：「將罪來，與汝懺。」意思是，好啊，那你把你的罪障給我拿來，我幫你懺悔。過了好一會兒，居士說：「覓罪，不可得。」意思是，我找了半天，也沒找到罪障在哪裡，所以，我拿不出來。慧可說：「與汝懺罪竟，宜依佛、法、僧住。」意思是，在你尋找罪障的那個當口，我已經幫你懺悔完了，你最好出家皈依三寶。居士當下大悟。大悟以後，居士就被慧可賜了法名，叫僧璨，並留在慧可身邊修行。他就是後來的禪宗三祖僧璨大師。慧可住的山洞旁邊有個小洞，僧璨就住在那個小洞裡。沒過多久，他的疾病也逐漸好轉了。兩年以後，慧可把衣缽傳給了他。現在，司空山有一塊巨石，名叫「傳衣石」，據說就是在這塊石頭上，慧可把衣缽傳給了僧璨。隨後，慧可就離開了司空山。三祖遵從二祖的囑託，繼續待在山中修行。（參見《五燈會元》卷第一《東土祖師・二祖慧可大師者》）

① 世傳戰國時期，官居大司空的淳于氏歸隱此山中，遂名爲「司空山」。因禪宗二祖慧可在此設立道場，故司空山被譽爲「中華禪宗第一山」。

後來，三祖僧璨來到了司空山東邊不遠的天柱山（又名「潛山」「皖山」「皖公山」）潛修。北周武帝滅佛時，三祖往來司空山和天柱山，居無常處，達十餘年，時人都不知道他。隋開皇十年（590），三祖正式駐錫天柱山山谷寺（現在的三祖寺），公開傳經布法。隋開皇十二年（592），有一位沙彌道信，才十四歲，前來拜謁三祖。他見到三祖後，說：「希望和尚慈悲，賜予我解脫之法。」三祖反問他：「誰縛汝？」道信回答：「無人縛。」三祖開示：「何更求解脫乎？」意思是，那你爲何要尋求解脫的法子呢？聽到這句話，道信大悟。道信後來成爲禪宗四祖。（參見《五燈會元》卷第一《東土祖師・三祖僧璨大師者》）

由以上幾個例子可以看出，這個「將什麼什麼來，與汝什麼什麼」，從達摩開始，到二祖、三祖都有這樣的記載。無論對方說什麼，就把那個東西拿來，與汝如何如何：如果你說心不安，那就把心拿來；如果說有病，那就把病拿來；如果說消業，那就把業拿來。這是禪宗獨有的公案。但是，五祖弘忍見四祖道信，就沒有這樣的記載了。

陽明既然學過佛，他當然知道這幾段公案，因此他就借用禪宗的方式，來一句「將汝己私來，替汝克」。這個「替汝克」不就是「與汝安」「與汝懺」嗎？

先生曰，「人須有爲己之心，方能克己。能克己，方能成己。」

「爲己之心」，就是爲己之學。

蕭惠曰：「惠亦頗有爲己之心，不知緣何不能克己。」

先生曰：「且說汝有爲己之心是如何。」

惠良久曰：「惠亦一心要做好人，便自謂頗有爲己之心。今思之，看來亦衹是爲得個軀殼的己，不曾爲個真己。」

先生曰：「真己何曾離著軀殼？恐汝連那軀殼的己也不曾爲。且道汝所謂軀殼的己，豈不是耳目口鼻四肢？」

此段對話解釋從略。

惠曰：「正是爲此。目便要色，耳便要聲，口便要味，四肢便要逸樂，所以不能克。」

先生曰：「『美色令人目盲，美聲令人耳聾，美味令人口爽，馳騁田獵令人發狂。』」

這句話出自老子《道德經》第十二章。此處與原文略有不同，原文是：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋（tián）獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。」[①]

「五味令人口爽」的「爽」古今含義不同。現代是褒義詞，有舒暢的意思，比如在炎熱的夏天，我們買了一根冰棍，一邊吃，一邊說：「爽！」這裡的「爽」是讚美的意思。而在古代，「爽」是貶義詞。「五味令人口爽」的「爽」，意爲差失、墮落。如果我們追求美味久了，就會從美味中墮落；如果我們追求五色久了，就從五色中墮落。什麼叫「墮落」呢？衹要心向外流泄就是墮落。這是儒佛道之共見。爲什麼陽明要我們把精神往內收，不要往外泄散？因爲往外泄散就是消耗精力。那麼五色、五音、五味都把我們的精神往外引，就是讓我們消耗精力。印度有一個諺語：「我們爲什麼不能認識心中的神？那是因爲我們的五官是對外開放的。」就是因爲五官對外開著，我們的心就順著五官往外奔馳、散逸，久而久之，我們就成爲一個往外泄散精力的人，而不是養育精力的人。

① 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經註》，中華書局 2011 年版，第 31 頁。

「這都是害汝耳目口鼻四肢的，豈得是爲汝耳目口鼻四肢？若爲著耳目口鼻四肢時，便須思量耳如何聽、目如何視、口如何言、四肢如何動。必須非禮勿視聽言動，方纔成得個耳目口鼻四肢，這個纔是爲著耳目口鼻四肢。」

「非禮勿視聽言動」出自《論語・顏淵》：「顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」[①]此處的「禮」當爲「理」，有後天之理和先天之理之分，儒家主要指先天之理。關於「禮」的具體內涵，在第九條語錄中已經詳細闡述，這裡不再重複。

「汝今終日向外馳求，爲名爲利，這都是爲著軀殼外面的物事。汝若爲著耳目口鼻四肢，要非禮勿視聽言動時，豈是汝之耳目口鼻四肢自能勿視聽言動？須由汝心。這視聽言動皆是汝心。汝心之視，發竅於目；汝心之聽，發竅於耳；汝心之言，發竅於口；汝心之動，發竅於四肢。若無汝心，便無耳目口鼻。所謂汝心，亦不專是那一團血肉。若是那一團血肉，如今已死的人，那一團血肉還在，緣何不能視聽言動？所謂汝心，卻是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。有這個性，才能生。這性之生理，便謂之仁。」

這段意思淺顯易懂，主要介紹幾個字詞。「向外馳求」指向外泄散。「那一團血肉」指心臟，但儒家所說的心，不是指心臟的心。「有這個性，才能生」，就是有這個天理，才能生眼耳口鼻四肢的意識，也即才能生視聽言動。「性之生理」就是本性的生生不息之理，也就是之前所說的「生意」。要注意的是，「生意」「生理」有不同於現在的含義，這裡的「生意」不是買賣，「生理」不等於身體，指的是生生不息之理。

「這性之生理，發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都祇是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原祇是個天理，原無非禮。這個便是汝之真己，這個真己是軀殼的主宰。若無真己，便無軀殼。真是有之即生，無之即死。汝若真爲那個軀殼的己，必須用著這個真己，便須常常保守著這個真己的本體。戒慎不睹，恐懼不聞，惟恐虧損了他一些。才有一毫非禮萌動，便如刀割、如針刺，忍耐不過，必須去了刀、拔了針。這纔是有爲己之心，方能克己。汝今正是認賊作子，緣何卻說有爲己之心、不能克己？」

什麼叫「真己」呢？「真己」實際上就是心性，就是「我即良知，良知即我」的「我即良知」。真己就是真我，真我就是「無我之我」。

此段的大概意思是，凡是爲我們的感官四肢服務，甘做自我與軀殼之奴的人，是假愛己。凡真愛己者，必定超越自我，超越形軀，認同「我即良知」「我即心性」，一切爲「我即良知」「我即心性」服務，這是真愛己，愛的是真己。如果我們沉淪於感官享樂、四肢逸樂中，那是認賊作子，那愛的是假己，不是真己，或者說愛的是假我，不是真我。這是儒佛道的共見，不僅僅儒家如此，佛家、道家也是一再強調這個概念，只不過是用著不同的術語來強調同一個事情——愛真己。其實一切聖人都是這麼強調的。沉淪於感官、形軀之中就是沉溺於人欲之中，而聖學的目的就是「去人欲、存天理」。「天理」纔是我們的終極之己，也就是無我之我、終極之我、聖賢之我。

這一段十分精彩，回答了很關鍵的一個問題：什麼是真己？什麼是假己？我們這一生要爲哪個服務？我們的主宰者是誰？一定要認清我們的主宰者，不要認賊作子，這個十分重要！希望全世界的人都能夠看懂這段話，並能夠知行合一。這段話不僅是儒家的觀點，也是佛家、道家所有聖學的共同觀點，儒佛道都是這麼認爲的。這段話牽涉人生的根本見地、根本歸宿、根本價值或意義之所在、覺醒之所在、圓滿之所在，這些

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 123 頁。

都是人生最根本的問題。務必弄清楚：我們這一生是爲賊服務還是爲真己服務？是爲假我、小我、私我服務，還是爲真己、無我之我、真主宰服務？這個太重要了！

這麼重要的教導，爲什麼不把它收錄到小學課本裡呢？讓我們的孩子在幾歲的時候，就能夠明白這個道理，那該有多好啊！如此他們這輩子就不會走彎路了。小學課本若是收錄這段內容，比收錄別的內容都重要，別的內容都是可有可無的。如果能把這段內容轉化成簡單的白話文，放在孩子的語文教材中，再加上老師的正確講解，那麼三四年級的孩子，差不多就可以理解了。我們還可以把這段話最主要的意思提取出來，抄寫幾段，貼在教室最顯要的位置，讓孩子們從小就種下正見的種子，種下正確三觀的種子，種下這一生何去何從的種子，種下這一生避免認賊爲子的種子。衹要把這些種子種下，別的什麼都好說。有了這些種子，他們這輩子就不會出現大的波折，不會誤入歧途、顛倒行事，這輩子都會很好，都會幸福感滿滿。總之，他們這輩子無論富貴與否，無論遭遇如何，都不會過得太差。

【一二四】

有一學者病目，慼慼甚憂。先生曰：「爾乃貴目賤心。」

「病目」：眼睛患病了。「慼慼」：憂懼、焦慮不安的樣子。王陽明確實有點兒禪師之風，就著學生的問題來談：之前是「將汝己私來，替汝克」，這個時候又來一個「爾乃貴目賤心」。後面這句話也是來自禪宗。

唐代朗州（宋改爲鼎州，今湖南常德）刺史李翺[①]有一次去拜訪藥山惟儼禪師。禪師的小徒弟把李翺引領到禪師面前時，禪師正在讀經。小僧人在禪師耳邊提示：「師父，太守來了。」禪師像沒聽見一樣繼續專注地讀經，把李翺晾在一邊。過了老半天，小僧人看不下去了，又在旁邊提醒：「師父，太守在旁邊等了好久了。」禪師依然如故。李翺氣惱地說：「聽說你是高僧，我慕名而來拜訪你。你不知道我從山下爬上來有多困難，又累又渴的，你不給我杯茶喝也就罷了，還如此輕慢待客，實在不像一位高僧。今天一見面，不過如此！」（他的原話是：「見面不如聞名！」）說完，轉身就走。這時，禪師才把眼睛從佛經上移出來，說：「太守何得貴耳賤目？」意思是，「大人爲什麼那麼在意我外面的名聲，而輕視你所看到的呢？」李翺一聽，心有所動，於是就之前的行爲向禪師致歉。之後李翺問道於禪師，頗有所得，還寫下了《贈藥山高僧惟儼二首》。這就是禪宗裡面的一樁公案，叫「貴耳賤目」。（參見《五燈會元》卷第五《藥山儼禪師法嗣・鼎州李翺刺史》）

在此，王陽明把「貴耳賤目」，改爲「貴目賤心」。意思是真心比你的眼睛要珍貴得多，這個時候，你不應該把所有的注意力都放在你的病眼上，而是要時刻做到「必有事焉」，也就是念念不忘心性，這纔是一個君子、一個儒家的學者該做的事。

【一二五】

蕭惠好僊釋。

先生警之曰：「吾亦自幼篤志二氏，自謂既有所得，謂儒者爲不足學。其後居夷三載，見得聖人之學若是其簡易廣大，始自嘆悔錯用了三十年氣力。大抵二氏之學，其妙與聖人衹有毫釐之間。汝今所學，乃其土苴

① 李翺（772—841，一說 772—836）：唐隴西成紀（今甘肅秦安西北）人，一說趙郡（治今河北趙縣）人，字習之。貞元進士。自幼學儒，博雅好古。歷任校書郎、國子博士、史館修撰、諫議大夫、中書舍人、山南東道節度使等職。卒謚文。師從韓愈，文章見稱當時。力主排佛，發展了韓愈學說。但接受佛教「見性成佛」觀點，提出人性皆善，因情所惑，故有凡、聖之分。主張「正思」，使心達到至誠，滅絕情慾，以復其性。認爲「知」乃心之誠明映照萬物所致。堅持別貴賤、高下、內外之等級名位。其說對後代理學深有影響。有《李文公集》，與韓癒合著《論語筆解》。（鄭天挺等主編《中國歷史大辭典》，上海辭書出版社 2007 年版，第 1422 頁。）

（jū），輒自信自好若此，真鴟鴞（chī xiāo）竊腐鼠[①]耳。」

惠請問二氏之妙。

先生曰：「向汝說聖人之學簡易廣大，汝卻不問我悟的，只問我悔的！」

惠慚謝，請問聖人之學。

先生曰：「汝今祇是了人事問，待汝辦個真要求爲聖人的心，來與汝說。」

惠再三請。

先生曰：「已與汝一句道盡[②]，汝尚自不會！」

蕭惠好僊釋。

先生警之曰：「吾亦自幼篤志二氏，自謂既有所得，謂儒者爲不足學。其後居夷三載，見得聖人之學若是其簡易廣大，始自嘆悔錯用了三十年氣力。大抵二氏之學，其妙與聖人祇有毫釐之間。汝今所學，乃其土苴（jū），輒自信自好若此，真鴟鴞（chī xiāo）竊腐鼠耳。」

「蕭惠好僊釋」，僊就是道家，釋就是佛家，此句意思是，蕭惠好佛老。

「警之」：陽明先生警告他。「篤志」：很虔誠地追求。「二氏」：指佛老之學。「自謂既有所得」：自認爲在追求佛老之學上還頗有所得。「其後居夷三載」，就是在龍場期間。「土苴（jū）」：渣滓、糟粕。「鴟鴞（chī xiāo）」：貓頭鷹。民間傳說貓頭鷹愛吃腐食，它即使捉到了老鼠，也不急著吃，一直等到老鼠發臭了，才開始吃（其實這不是事實）。什麼是腐鼠？就是老鼠死了很長時間，以至於都已經腐爛了。「真鴟鴞竊腐鼠耳」，王陽明對佛老的詆毀不斷升級，從一開始的「毫釐之間」，進而是渣滓糟粕，此處又成了貓頭鷹吃腐爛的老鼠。王陽明把學生蕭惠連帶佛道兩家一起罵了：「你學的那些都是聖學的渣滓、糟粕，你學佛學道，就是貓頭鷹吃腐爛的老鼠。」

惠請問二氏之妙。

先生曰：「向汝說聖人之學簡易廣大，汝卻不問我悟的，只問我悔的！」

惠慚謝，請問聖人之學。

先生曰：「汝今祇是了人事問，待汝辦個真要求爲聖人的心，來與汝說。」

惠再三請。

先生曰：「已與汝一句道盡，汝尚自不會！」

蕭惠問：難道佛老一點精彩處都沒有？

陽明先生說：我領悟的、擅長的，你不問；我後悔的、不擅長的，你非要問；我喜愛的，你不問；我厭惡的，你非要問。

蕭惠羞慚謝過，既然不讓問佛老，那就問問孔孟之道吧。

陽明先生說：「我剛剛批評你，讓你不要問佛老。你一轉身就問我孔孟之道，你這不是真心向道，而是出於世情之聰慧，礙於情面。等到什麼時候，你不是礙於情面，而是真心想請問孔孟之學的精髓，再來問我不遲，現在就不要問了。」

蕭惠再三地說：「我知道錯了，我真的知道錯了，我現在是真的想知道孔孟之學的精髓在何處。」

---

① 《莊子・秋水》：「夫鵷雛（yuān chú），發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鴟鴞（chī xiāo）得腐鼠，鵷雛過之，仰而視之，曰：『嚇！』」鴟鴞即貓頭鷹，以爲鵷雛要奪它的腐鼠，便發出恐嚇的聲音。比喻自以爲是，以一己私心度人。（原註）

② 「一句」指上句「爲聖人之心」。（原註）

陽明先生說：都跟你「一句道盡」了，你還不明白。「一句」是指上文中的「真要求爲聖人的心」。意思就是，等你什麼時候真正生起了爲聖人之心的時候，你自然就會明白孔孟之學的真義在何處。這是實話，不管學佛、學道還是學儒，你都要真心待之。一旦你真心學習孔孟之學，很快就會明白孔孟之學的真義。如果吊兒郎當地學，你是怎麼也學不進去的。所以，真心向學是進入一門學問、理解一門學問的最佳態度。

【一二六】

劉觀時[①]問：「『未發之中』是如何？」

先生曰：「汝但戒慎不睹，恐懼不聞，養得此心純是天理，便自然見。」

觀時請略示氣象。

先生曰：「啞子吃苦瓜，與你說不得。你要知此苦，還須你自吃。」

時曰仁在旁，曰：「如此纔是真知，即是行矣。」

一時在座諸友皆有省。

劉觀時問：「『未發之中』是如何？」

劉觀時問：「『未發之中』是什麼狀態？」「未發之中」在前面已經詳細講過，實際上，他還是在問心性是什麼，問「天下之大本」是什麼。

先生曰：「汝但戒慎不睹，恐懼不聞，養得此心純是天理，便自然見。」

觀時請略示氣象。

陽明先生就針對他的問題進行了開示，讓他好好切實做一番「戒慎不睹，恐懼不聞」工夫，待心性全然彰顯時，自然明白了。劉觀時就說，您剛纔說得太籠統了，請您再說詳細點兒，多多少少給我描述一下吧。

先生曰：「啞子吃苦瓜，與你說不得。你要知此苦，還須你自吃。」

時曰仁在旁，曰：「如此纔是真知，即是行矣。」

一時在座諸友皆有省。

陽明先生說：「這有點兒像啞巴吃苦瓜，說不出來。」這很有點兒禪宗之風，就是不可說，說了即錯。還說：「你要想知道苦瓜的味道，還得親自嘗一嘗苦瓜，不是空口說就能管用的。」

當時徐愛在旁邊說：「如此纔是真知，即是行矣。」一時之間，在座諸位學友都有感悟。

要知苦瓜或梨子的味道，必須親自嘗一嘗，儒佛道都是這個觀點。就是強調大家實際去證悟、去體會、去做工夫，也就是強調知行合一的「行」。不要在那裡空談，空談久了，聖學就成了口舌之能，成了記誦之學。儒家、佛家、道家都提倡盡量少說，甚至不說，多去踐行，踐行久了自然就明白。

開始的時候，是需要多讀書的，但是理明法透後，就要轉到實際工夫上了，不要老是停留在讀書上。如果你讀到理明法透以後，還繼續讀書而不做實際工夫，不僅無益反而有害，因爲你浪費了珍貴的時間。此時，你應該盡快地轉到實際修行上去，也即轉到做工夫上去。但開始的時候還是要讀書的，讀到不明之處，還要請問師友：要麼請問師，要麼請問同窗好友，也就是比你早入門的學得好一點兒的同門。不管是請問師，還是請問友，遇到任何不明白的，就要及時請問，徹底把它弄明白，總之，我們要盡快達到理明法透。但一旦

① 劉觀時：王陽明的學生。（原註）

理明法透以後，就要轉向做實際工夫，一直做到「止於至善」爲止。修學次第大體上就是這樣。這是儒佛道的共同次第，是不能打亂的。

王陽明在這裡告訴大家，不要總是停留在口舌談論上，一旦理明法透後，更重要的是趕緊去做實際工夫。因爲我們畢竟不是學者，我們是儒者，是孔孟之學的踐行者，不是大學裡「躲進小樓成一統」的那個意義上的學者。

【一二七】

蕭惠問死生之道。

先生曰：「知晝夜即知死生。」

問晝夜之道。

曰：「知晝則知夜。」

曰：「晝亦有所不知乎？」

先生曰：「汝能知晝？懵懵而興、蠢蠢而食，行不著、習不察，終日昏昏，祇是夢晝。惟『息有養，瞬有存』[①]，此心惺惺明明，天理無一息間斷，纔是能知晝。這便是天德，便是通乎晝夜之道而知，更有甚麼死生？」

蕭惠問死生之道。

先生曰：「知晝夜即知死生。」

問晝夜之道。

曰：「知晝則知夜。」

這四句很簡單，無須解釋。

曰：「晝亦有所不知乎？」

先生曰：「汝能知晝？懵懵而興、蠢蠢而食，行不著、習不察，終日昏昏，祇是夢晝。」

蕭惠問：「難道對白天也有不知道的嗎？」換句話說，就是「我怎麼可能愚蠢到不知道白天是白天呢？」

王陽明反問：「你真的知道白天是白天嗎？看你從早到晚，一副遊魂野鬼的樣子。」

「惟『息有養，瞬有存』，此心惺惺明明，天理無一息間斷，纔是能知晝。這便是天德，便是通乎晝夜之道而知，更有甚麼死生？」

「息有養，瞬有存」語出張載《正蒙・有德》：「言有教，動有法；晝有爲，宵有得；息有養，瞬有存。」意思是，從朝至暮，從早至晚，一個真正的儒家行者，一個做實際工夫的人，要時刻保持超越心、覺醒心、覺知心、反省心、省察克治心、知行合一心而不失。

王陽明要表達的也是這個意思，祇要我們從朝至暮、從小至老，能夠時刻保持超越心、覺醒心、覺知心、反省心，你就不需要去計較什麼死生。這裡暗含著「夭壽不貳，修身以俟之」（《孟子・盡心上》）。就是一個真正修道、追求道的人，不管是長壽還是短命，就堅持做一件事——覺知、覺醒。「不貳」就是堅持一件事，就是拿出自己的整個性命，時時刻刻保持著覺知心、覺醒心、超越心，這纔是一個修行人應當念茲在茲的地方。

① 《張子全書》卷三：「言有教，動有法；晝有爲，宵有得；息有養，瞬有存。」（原註）

時時刻刻保持覺知心、覺醒心、超越心，其實也就是永不忘失「我即良知」這一念。開始的時候，是「有爲不失」；熟練以後，是「無爲不失」。剛開始的時候，因爲工夫尚未純熟，所以肯定要提著這個念頭，若不提著這個念頭，轉眼間就會忘記，變成了「我即自我」「我即感官」「我即耳目口鼻四肢」，就順著自己的感官也即耳目口鼻四肢跑了，就跟著五色、五音、五味往外奔馳、散逸了。所以，前期肯定要有爲，此時「我即良知，良知即我」是有爲的。久而久之，就逐漸無爲了，也即不著一絲力氣，時時刻刻自然、自發、自覺、自由地認同「我即良知，良知即我」。此即整條語錄的大意。

【一二八】

馬子莘問：「『修道之教』，舊說謂聖人品節吾性之固有，以爲法於天下，若禮樂刑政之屬。此意如何？」

先生曰：「道即性即命，本是完完全全，增減不得，不假修飾的，何須要聖人品節？卻是不完全的物件。禮樂刑政是治天下之法，固亦可謂之教，但不是子思本旨。若如先儒之說，下面由教入道的，緣何捨了聖人禮樂刑政之教，別說出一段戒慎恐懼工夫？卻是聖人之教爲虛設矣。」

子莘請問。

先生曰：「子思性、道、教皆從本原上說，天命於人則命便謂之性，率性而行則性便謂之道，修道而學則道便謂之教。率性是誠者事，所謂『自誠明，謂之性』也；修道是誠之者事，所謂『自明誠，謂之教』[①]也。聖人率性而行即是道；聖人以下，未能率性，於道未免有過不及，故須修道。修道則賢知者不得而過，愚不肖者不得而不及，都要循著這個道，則道便是個教。此『教』字與『天道至教』[②]『風雨霜露，無非教也』[③]之『教』同。『修道』字與『修道以仁』[④]同。人能修道，然後能不違於道，以復其性之本體，則亦是聖人率性之道矣。下面『戒慎恐懼』便是修道的工夫，『中和』便是復其性之本體。如《易》所謂『窮理盡性以至於命』，『中和位育』便是盡性至命。」

馬子莘問：「『修道之教』，舊說謂聖人品節吾性之固有，以爲法於天下，若禮樂刑政之屬。此意如何？」

「馬子莘」即第四十一條語錄的馬明衡。「修道之教」語出《中庸》首句：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」「舊說」，指朱熹的《中庸章句》。「聖人品節吾性之固有，以爲法於天下，若禮樂刑政之屬」出自《中庸章句》：「聖人因人物之所當行者而品節之，以爲法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。」[⑤]「品節」：按等級、層次而加以節制、規定。馬子莘拿朱熹對《中庸》「修道之謂教」這句話的理解，來請教陽明先生，朱熹理解得怎麼樣。

先生曰：「道即性即命，本是完完全全，增減不得，不假修飾的，何須要聖人品節？卻是不完全的物件。禮樂刑政是治天下之法，固亦可謂之教，但不是子思本旨。若如先儒之說，下面由教入道的，緣何捨了聖人禮樂刑政之教，別說出一段戒慎恐懼工夫？卻是聖人之教爲虛設矣。」

「先生曰：『道即性即命，本是完完全全，增減不得，不假修飾的，何須要聖人品節？卻是不完全的物件。』」「完完全全」的意思是我們的心性具足聖賢的一切，具足天地的一切，「完完全全」就是自足性。「增減不得」就是《心經》裡所說的「不增不減」「不垢不淨」。「不假修飾的」，因爲心性有無窮的內涵和屬性，如自發性、

① 語出《中庸》。（原註）
② 《禮記・禮器》：「天道至教，聖人至德。」（原註）
③ 《禮記・孔子閑居》：「天有四時，春秋冬夏，風雨霜露，無非教也。」（原註）
④ 《中庸》：「故爲政在人。取人以身。修身以道。修道以仁。」（原註，標點有更改）
⑤〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《中庸章句》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 32 頁。

自生性、自覺性、自律性、自足性等等，都是「自」，當然是不需要修飾的。換句話說，衹有上帝修飾我們，我們永遠不可能去修飾上帝，上帝也不需要修飾。「何須要聖人品節？卻是不完全的物件」，意爲心性「完完全全，增減不得，不假修飾」，根本不需要聖人來節制和規定，聖人也衹是心性表現出來的一小部分，並不是心性的全部，讓聖人品節心性，這是以小框大，「卻是不完全的物件」。陽明先生在這裡對心性的指示，是儒佛道三家之共識、共見。

「『禮樂刑政是治天下之法，固亦可謂之教』」，「法」指他律道德，「教」即強制性地校正、糾正，此句意爲：這些「禮樂刑政」是強制性地糾正、規範天下之人的言行，它們都是他律道德，也可稱之爲「教」。

「『但不是子思本旨』」，這句話很重要（因爲這裡問的是朱熹對《中庸》裡某句話的理解，《中庸》作者是子思，故陽明先生說，朱熹的理解不是子思的本旨）。其實這不僅不是子思的本旨，包括子思在內的整個儒家都不是這個本旨，儒家是要追求自律道德的。他律道德衹是一個臨時性的工具，不是終極目的。儒家十分重視「禮樂刑政」，但是又時時追求超越「禮樂刑政」，也就是「下學而上達」。「禮樂刑政」就是「下學」，儒家向來十分重視「下學」，一直積極參與「禮樂刑政」的創建、維護和糾正。「禮樂刑政」施行時間久了，就會偏離既定的路線，我們就要實時去糾正它。就是一個政策施行久了，它一定會生出這樣那樣的弊端，這叫「政久生弊」。怎麼辦呢？不是把這個政策徹底拋棄，而是予以糾正，即把那些弊端、纍贅去除，把不足的補上，這樣就使它得到及時更新，更新以後的政策就繼續實行，這是儒家的基本觀念。但儒家在重視「下學」的同時，更注重「上達」，也即追求自律道德的覺醒、良知的覺醒、生命的覺醒。

「『若如先儒之說，下面由教入道的，緣何捨了聖人禮樂刑政之教，別說出一段戒慎恐懼工夫？卻是聖人之教爲虛設矣。』」「先儒」指朱熹。「捨了聖人禮樂刑政之教，別說出一段戒慎恐懼工夫」，指的是《中庸》開頭說了「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」後，緊接著說「道也者，不可須臾離也；可離，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，後面這句即陽明先生所謂「戒慎恐懼工夫」。總之，陽明先生在這裡否定了朱熹的觀點。

子莘請問。

先生曰：「子思性、道、教皆從本原上說，天命於人則命便謂之性，率性而行則性便謂之道，修道而學則道便謂之教。」

王陽明絕大部分的語言，都是簡短有力、清晰易懂的，但這幾句話特別繳繞，沒有一點兒美感。

「率性是誠者事，所謂『自誠明，謂之性』也；修道是誠之者事，所謂『自明誠，謂之教』也。聖人率性而行即是道；聖人以下，未能率性，於道未免有過不及，故須修道。修道則賢知者不得而過，愚不肖者不得而不及，都要循著這個道，則道便是個教。此『教』字與『天道至教』『風雨霜露，無非教也』之『教』同。」

本段前面的語句解釋從略，只解釋最後一句：「此『教』字與『天道至教』『風雨霜露，無非教也』之『教』同。」

「天道至教」語出《禮記・禮器》：「天道至教，聖人至德。」什麼叫「天道至教」？意思是，天道也即心性、良知，是所有智慧、啟迪、尺度的源頭。換言之，心性、良知、天道是乾坤或曰天地中最終極的老師、最終極的先生、最終極的指引。這個觀點跟佛道兩家不謀而合。佛家、道家同樣一再強調內在的心性是我們的終極上師。所以，這裡的「至教」指終極的教導。終極的教導來自哪裡呢？不是來自孔子，不是來自孟子，不是來自陽明，而是來自天道，也就是來自我們的心性，這就叫「天道至教」。心性纔是終極的上師、終極的師父，但儒家不叫「師父」，儒家叫「先生」，終極的先生不是孔子、孟子等聖賢，而是天道。什麼叫「聖人

至德」？就是聖人的品德達到了極致和圓滿，這個品德特指自律道德。也就是說聖人的自律道德完美地覺醒了。

所以「天道至教，聖人至德」這句話很重要！它明確指出，終極的師父、終極的先生是天道、心性。我們最終既不是聽孔子的，也不是聽孟子的，而是聽天道的，也即天道是我們的終極皈依處。但剛入門的時候，我們還是要嚴格地聽孔孟的。因爲孔孟是天道的「道成肉身」者，他們所有的言行都源自天道。在我們明心見性，或曰見到天道之前，我們就要去皈依孔孟。當我們明心見性之後，我們就聽心性的。因爲心性纔是我們終極的老師、終極的先生、終極的皈依處。

孔孟、陽明的教導確實源自心性，但是，他們和他們的言語教導不是心性的全部，衹是心性的一部分。這也就是爲什麼到了一定程度，我們要超越孔孟、陽明，而皈依心性。因爲孔孟、陽明畢竟是現象、現實中的人。衹要是現實中的人，他們一方面是心性的無阻礙的彰顯者，但一方面又是歷史的局限者，他們同時具備這兩個特徵。從心性的彰顯者角度講，他們是純亦不已、至誠不息的。換句話說，他們是天道不折不扣的體現者、心性的彰顯者、良知的現實存在者或曰實際存在者。但從現象角度說，他們是被重重局限所死死地限定在某個特定環境下的特定身份的人。衹要他們被限定在現象世界中，也即被限定爲特定社會中的特定角色和特定身份中，他們就一定有歷史的局限性、時空的局限性、社會的局限性。這些局限性使得他們展現出來的心性永遠只是心性的一部分，而不是心性的全部。也就是說，他們是有限的心性展現者，而不是無限的心性本身。

我們先追隨孔孟、陽明，一段時間以後，當我們明心見性了，有能力了，就可以超越他們，直接跟心性打成一片。我們先是跟孔孟、陽明打成一片，明心見性後要跟心性打成一片，因此要對現實中的孔孟、陽明有一個超越。也就是說，首先是想著各種辦法融進孔孟和陽明之中，但到成熟期以後，就要超越孔孟和陽明。不能死在孔孟、陽明中，要超越之，這是最後一躍。如果不完成此最後一躍，那我們終究得不到圓滿，終究不能「止於至善」。

「風雨霜露，無非教也」語出《禮記・孔子閑居》:「天有四時，春秋冬夏，風雨霜露，無非教也。」意爲：我們要善於從自然界中，獲得對天道、心性的進一步的理解和感悟，這就叫「以萬物爲師」。其實「天道至教，聖人至德」和「風雨霜露，無非教也」是兩層概念，一層是以心性爲師，一層是以萬物爲師。以心性爲師是終極之師；以萬物爲師，不是終極之師，衹是修道路上的一個階段。

「『修道』字與『修道以仁』同。人能修道，然後能不違於道，以復其性之本體，則亦是聖人率性之道矣。下面『戒慎恐懼』便是修道的工夫，『中和』便是復其性之本體。如《易》所謂『窮理盡性以至於命』，『中和位育』便是盡性至命。」

這裡有一個重要概念「窮理盡性以至於命」[①]，出自《易經・說卦傳》。「窮理盡性以至於命」簡稱「盡性至命」，先「盡性」，後「至命」，因此「盡性」在前，「至命」在後。「至」，意爲「到達」。那麼「盡性至命」是儒家的說法，道家的說法是「性命雙修」，佛家的說法也是「性命雙修」，又叫「三身圓滿」。儒家沒有三身的概念，就叫「盡性至命」。我們之前說過，「盡性至命」所至的「命」既包括身體，也包括外在的言談舉止，但各家所至的命又有不同。整個人生就叫「命」，也即從生到死的這一段人生就叫「命」。但「從生到死」主要指的是身體的從生到死，因此這個「從生到死」的命主要是針對身體講的。那麼這個「至命」，主要指的是到達身體。什麼是「盡性」呢？當無相光呈現，進而不斷地擴大，最後擴大到涵天蓋地，「其大無外，其小無內」，這就叫「盡性」。在「盡性」的過程中，含著對命的淨化和昇華，就叫「至命」。

① 《易經・說卦傳》:「昔者聖人之作《易》也，幽讚於神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」。（黃壽祺、張善文:《周易譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 569 頁。）

「至命」最好的是道家和佛家，它們能夠把身體內所有的渣滓、假惡醜全部淨化掉。身體徹底淨化後的狀態，道家稱之爲「純陽之體」，「陽」是無雜質、清淨無染的意思；佛家稱之爲「無死金剛虹身」。儒家也「至命」，但是並不徹底。如果把「至命」分爲十成，那麼儒家的「至命」最多達到三四成。儒家對現實中的血肉之軀沒有太多的淨化與昇華，這是它的一個根本缺陷。那麼儒家「至」的是什麼命呢？儒家「至」的是這個身體外在的言談舉止。也就是說儒家把重心落在了外在的言談舉止上，也即落在了「發而皆中節，謂之和」上。所謂「把重心落在『發而皆中節，謂之和』上」，實際上就是把重心落在言談舉止、待人接物上，而不是落在這個身體本身。因此，儒佛道都談「盡性至命」，但各有側重。佛家和道家的「至命」，所至的是血肉之軀，也即不斷地淨化身體。最後，佛家成就無死金剛虹身，獲得圓滿的化身成就，成爲圓滿的化身佛。而道家則成就純陽之體。獲得純陽之體就成爲天僊了，這是五僊[①]中的最高僊，生前就有各種智慧與神通，而且生死無礙，死時還可以羽化。這點道家跟佛家是一樣的。

爲什麼儒家沒有純陽之體？爲什麼儒家做不到無死金剛虹身？根本原因是儒家「至命」的命不是指血肉之軀，而是指血肉之軀表現出來的外在的言談舉止和待人接物。它把重心落在了「發而皆中節」上，落在了待人接物、言談舉止上，而不是落在血肉之軀上。它沒有對血肉之軀本身做任何工夫。因此，儒家聖人的身體和普通凡夫的身體沒有本質上的差別，都是血肉之軀。但佛家、道家不同，佛家和道家的身體發生了根本性、本質性的變化。真正的高道在太陽底下是沒有影子的，這叫「純陽之體」。不僅道家的神僊、天僊在太陽底下沒有影子，佛家的得道高僧在太陽底下也沒有影子，這叫「無死金剛虹身」。自古以來，這樣的記載特別多。而且佛家的高僧死後還能燒出舍利，那是身體淨化的有力證據。而儒者就沒有舍利，就連孔子都沒有舍利，孟子、陽明也都沒有舍利。因爲儒家的血肉之軀並沒有發生質變，他們的身體與普通人的身體差不多，普通人的身體當然燒不出舍利來。這個區別，我們是一定要明白的。

從字面上來看，儒佛道三家都在談「盡性至命」，貌似都差不多，但仔細一分析，真可謂天壤之別。所以，千萬不要錯會「盡性至命」，各家對「命」字理解不同，各至各的命。見地不同，結果就不同。

【一二九】

黃誠甫問：「先儒以孔子告顏淵爲邦[②]之問，是立萬世常行之道[③]，如何？」

先生曰：「顏子具體聖人，其於爲邦的大本大原都已完備，夫子平日知之已深，到此都不必言，只就制度文爲上說。此等處亦不可忽略，須要是如此方盡善。又不可因自己本領是當了，便於防範上疏闊，須是要『放鄭聲，遠佞人』。蓋顏子是個克己向裡、德上用心的人，孔子恐其外面末節或有疏略，故就他不足處幫補說。若在他人，須告以『爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁』『達道』『九經』[④]及『誠身』許多工夫，方始做得，這個方是萬世常行之道。不然，只去行了夏時，乘了殷輅，服了周冕，作了韶舞，天下便治得？後人但見顏子是孔門第一人，又問個爲邦，便把做天大事看了。」

黃誠甫問：「先儒以孔子告顏淵爲邦之問，是立萬世常行之道，如何？」

「先儒」：指朱熹。「爲邦」：治國之道。「邦」，是指小國，但小國也是國，故「爲邦之問」就是詢問治國之道。「孔子告顏淵爲邦之問」，出自《論語・衛靈公》：「顏淵問爲邦。子曰：『行夏之時，乘殷之輅（lù），

① 五僊：鬼僊、人僊、地僊、神僊、天僊。
② 《論語・衛靈公》：「顏淵問爲邦。子曰：『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲婬，佞人殆。』」（原註，有修改）
③ 朱熹《論語集註》引程頤言：「問政多矣，惟顏淵告之以此。蓋三代之制，皆因時損益，及其久也，不能無弊。周衰，聖人不作，故孔子斟酌先王之禮，立萬世常行之道，發此以爲之兆爾。」（原註，有更改）
④ 《中庸》：「天下之達道五，所以行之者三，曰：君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也……凡爲天下國家有九經，曰：修身也、尊賢也、親親也、敬大臣也、體群臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也。」（原註，標點有更改）

服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲婬，佞人殆。』」[①]「行夏之時」：採用夏朝的曆法。爲什麼採用夏曆呢？夏曆正月在孟春（春一月），比較方便指導農業生產。「乘殷之輅」：乘坐以殷商的技術和標準製造的車子。商朝因盤庚遷都於殷（今河南安陽），故被後世稱爲「殷」或「殷商」。「輅」：古代的一種大車。殷商時期，造車的技術非常好。「服周之冕」：戴上週朝的禮帽，服裝背後代表著禮制。「樂則韶舞」：「韶」是舜時的音樂，「舞」同「武」，是周武王時的音樂[②]，要用就用舜時的《韶》樂和周武王時的《武》樂。「放鄭聲，遠佞人。鄭聲婬，佞人殆」：要捨棄鄭國的音樂，疏遠奸佞小人，因爲鄭國的音樂低級而庸俗，奸佞小人成事不足，敗事有餘，當然都不能用。「放」指捨棄、廢置，「鄭聲」指鄭國的音樂，「遠」即疏遠，「佞人」指奸佞小人，「婬」指庸俗、低級趣味，「殆」指成事不足，敗事有餘。

「先儒以孔子告顏淵爲邦之問，是立萬世常行之道」，朱熹在《論語集註・衛靈公》中引程頤言：「問政多矣，惟顏淵告之以此。蓋三代之制，皆因時損益，及其久也，不能無弊。周衰，聖人不作，故孔子斟酌先王之禮，立萬世常行之道，發此以爲之兆爾。」[③]朱熹認爲孔子告訴顏回的治國之道——「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲婬，佞人殆」，是爲萬世確立治國的原則。「如何？」黃誠甫就問陽明先生，朱熹的看法對嗎？

先生曰：「顏子具體聖人，其於爲邦的大本大原都已完備，夫子平日知之已深，到此都不必言，只就制度文爲上說。此等處亦不可忽略，須要是如此方盡善。」

「具」指具備，「體」即體悟。所謂「具體聖人」，就是顏子具備深刻地體悟聖人的能力，能夠深切地體悟聖人的境界。陽明這句話的意思是：因爲顏回具備深刻體悟聖人的能力，善於體悟聖人的境界，所以對治國之道已經深有體會，對治國的大原則、大方向、大宗旨已經非常清楚了。孔子也知道顏回的情況，關於治國的大方向、大原則、根本精神，師徒之間就不用再說了。所以，孔子衹是就具體的制度、事務做一些補充說明就可以了。

但是，你也別小看這些細節處、具體處，它們也是不能忽略的，光有大宗旨是不夠的。用現在的話說，就是既要大處著眼，又要小處著手，兩者都不可偏廢。而顏回在大處著眼上已經沒有問題了，因此孔子就在小處著手上再給予些教導、點化。

「又不可因自己本領是當了，便於防範上疏闊，須是要『放鄭聲，遠佞人』。蓋顏子是個克己向裡、德上用心的人，孔子恐其外面末節或有疏略，故就他不足處幫補說。」

孔子已經深知他的得意弟子顏回在治國的大略上已經沒有問題了，尤其是對治國「九經」的理解已經非常完美到位了。但是顏回是一個在內在心性上用功太多的人，孔子擔心其在外面禮樂制度上，可能有一些細節未曾注意到而有所疏漏。恰好，顏回問治國之道，孔子就告訴他需要注意的幾點：

第一，「行夏之時」，采用夏朝的歷法。夏朝的曆法正月在孟春（春一月），比較方便於農業生產，所以得到了孔子的提倡。我們現行的傳統曆法——農曆是一種陰陽合歷曆法，是經過歷代不斷的演變、完善而來的，但由於採用了夏正，即以孟春（春一月）爲正月，所以一般也稱作「夏曆」，但並不是真正的夏朝時的曆法。爲了與西方接軌，1912 年中國官方公佈採用西元紀年，但是民間還是習慣用夏曆（農曆）。1949 年新中國成立後，決定採用以西元紀年爲主、農曆爲輔的紀年方法。

---

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 164 頁。
② 《論語・八佾》：「子謂韶，『盡美矣，又盡善也。』謂武，『盡美矣，未盡善也。』」注：「韶」，舜時樂曲名。舜以聖德受禪，故盡善。「武」，周武王時樂曲名。武王以征伐取天下，儘管是正義，但未盡善。（楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 33 頁。）
③〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《論語集註》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 205 頁。

第二，「乘殷之輅」，乘坐以殷商的技術和標準製造的車，因爲殷商的造車技術很高，也很實用。我們現在不覺得怎麼樣，但在過去，車的標準化是十分重要的。爲什麼秦始皇要「車同軌，書同文」？這還是突顯出車的標準化的重要性。「乘殷之輅」也有要注重發展交通的意思。

第三，「服周之冕」，字面意思是戴周朝的帽子，實際上是指通過服裝來建立一系列禮制。周朝的服裝分得特別細緻，對不同身份、性別、季節、場合的服裝的顏色、款式都做出了規定，任何人都不准許逾越，因爲這是禮制的體現。若是穿衣出現錯誤，那不僅僅是亂穿衣服的問題，而是對禮制的踐踏和擾亂，叫「亂制」。因此，從周朝開始，歷代都把衣服作爲禮制的一個重要組成部分，並一直延續到現在。相對而言，現代社會在服裝的統一方面當然淡化了一點兒，但也不是沒有。現代社會，還是用服裝來區分職業的。比如警察穿的是警服，護士穿的是護士服，護士絕對不可以穿著警服去給病人打針，反之，若是警察穿著護士服，成何體統？

1949 年，在新中國的開國大典上，毛主席穿的是中山裝，這是有講究的，它代表著一個民族的形象。要是穿西裝，那性質就不一樣了。西服、西裝，顧名思義，就是西方傳來的服裝。中山裝是中國的衣服，我們是中國人，當然要穿中山裝。尤其在開國大典這樣隆重的日子裡，不可以穿西服，要穿中山裝，它代表著中國人的形象。一個國家主席在這種場合穿什麼衣服，它是有象徵意義的，它已經不是衣服本身了，裡面有著政治、文化的很多內涵。

在過去，歷史越往前，越是注重不同身份、場合、季節的衣服的顏色和款式。有一些衣服衹能在祭祀的時候穿，平時是不能穿的。不同場合下，戴什麼帽子，穿什麼衣服，手裡拿什麼東西，穿什麼鞋子，佩戴什麼飾品，等等，這些都是有講究的。比如玉珮，也分好多種，有動物形、印章式、如意式等等，什麼場合佩戴什麼玉都有講究。還有衣服上的花紋也是非常有講究的，在古代，衹有皇帝和一些皇親貴胄的衣服上可以繡龍，其他的人衣服上絕不可以繡龍，衹能繡別的。因爲這裡面含著森嚴的等級制度，一旦混亂，制度也就亂了。

第四，「樂則韶舞」，要選用「韶」「武」等高雅之樂作爲禮樂，至於低級庸俗的鄭地音樂就捨棄了吧。

「若在他人，須告以『爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁』『達道』『九經』及『誠身』許多工夫，方始做得，這個方是萬世常行之道。不然，只去行了夏時，乘了殷輅，服了周冕，作了韶舞，天下便治得？後人但見顏子是孔門第一人，又問個爲邦，便把做天大事看了。」

「爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁」「達道」「九經」及「誠身」都出自《中庸》第二十章（具體解釋，詳見拙作《〈中庸〉心要》）。

陽明這段話的大意是：孔子之所以在向他的得意弟子顏回傳授治國之道的時候，只說行夏時、乘商輅、服周冕、用韶舞這幾點，那是因爲孔子知道其他的治國之道顏回都知道了，不需要再講了，只有這幾點需要提示一下。這幾點雖然是重要的，但其實是遠遠不夠的。若對於其他人，還要講「爲政在人」「達道」「九經」「誠身」等許多原則。衹有把這些都做好了，才有可能治理好國家。這也纔是萬世常行之道。但後人不明白，以爲僅憑孔子傳授給顏回的幾點，就可以治理好國家了。後人之所以有這樣的誤解，只因爲顏回是孔子最得意的弟子，所以就把他提出的關於治國的問題和孔子的回答當成天大的事情看待。其實大可不必如此！

【一三〇】

蔡希淵問：「文公《大學》新本，先『格致』而後『誠意』工夫，似與首章次第相合。若如先生從舊本之說，即『誠意』反在『格致』之前，於此尚未釋然。」

先生曰：「《大學》工夫即是『明明德』，『明明德』祇是個『誠意』，『誠意』的工夫祇是『格物致知』。若以『誠意』爲主，去用『格物致知』的工夫，即工夫始有下落。即爲善去惡，無非是『誠意』的事。如新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處，須用添個『敬』字，方纔牽扯得向身心上來，然終是沒根源。若須用添個『敬』字，緣何孔門倒將一個最緊要的字落了，直待千餘年後要人來補出？正謂以『誠意』爲主，即不須添『敬』字。所以提出個『誠意』來說，正是學問的大頭腦處。於此不察，真所謂『毫釐之差，千里之繆』。大抵《中庸》工夫祇是『誠身』，『誠身』之極便是『至誠』。《大學》工夫祇是『誠意』，『誠意』之極便是『至善』。工夫總是一般。今說這裡補個『敬』字，那裡補個『誠』字，未免畫蛇添足。」

本條語錄各句的字面意思都很容易理解，不需要過多解釋。這裡介紹一下大體意思。

「文公」就是朱熹。《傳習錄》上卷的第一個問題問的是朱熹的《大學》新本，最後一個問題還是在問朱熹的《大學》新本，可見朱熹的問題貫穿於陽明講學之始終，也可見朱熹的《大學》新本確實把後學們搞得暈頭轉向。

王陽明認爲朱熹不該對《大學》舊本（原本）強行進行修改：在這裡添個「敬」字，在那裡添個「誠」字，甚至調整原本的段落、語句位置，把後一段移到前一段，把前一段移到後一段，把後一句移到前一句，把前一句移到後一句，等等。從王陽明的角度來看，這些都是畫蛇添足、多此一舉。我個人完全站在王陽明的立場，支持他的觀點。我在註解《大學》（寫作《〈大學〉廣義》）的時候，曾仔細對比過朱熹的新本和《大學》舊本（原本），我研究的結果跟王陽明的結果完全一樣：《大學》舊本的文義順暢而完整，不須加一字，不須減一字；朱熹在裡面強加、強減，完全是畫蛇添足。

朱熹爲什麼要強加強減？我們之前也解釋過原因。朱熹對《大學》舊本的改造，說到底就是要把先驗智慧改造成經驗智慧，要把心之理、性之理改造成事之理、物之理，也就是改造成現象之理，他要開出一個經驗智慧體系來。儘管後來他沒有開創成功，但是對於他的動機和熱情，我們是完全給予理解和同情的。

後 記

到此爲止，《傳習錄》上卷一百三十條語錄全部講解完畢。這一百三十條語錄是《傳習錄》最原始的版本，也是第一手資料，代表著王陽明最核心的思想。後面的中卷和下卷都是後來陸續增補上去的。其實祇要把上卷理解透了，中卷和下卷自然也就理解了，因爲中卷和下卷的內容沒有超出上卷的範圍。因此祇要把上卷理解透了，那麼中卷和下卷大家就可以自學了。

從 2021 年 5 月 28 日開始，到今天是 6 月 26 日，差不多是一個月。我們用了一個月的時間，把王陽明的生平傳記和《傳習錄》的上卷做了一個詳細完整的講解。本次講學創造了三個首次：第一，自王陽明之後，我們首次完整地講解了王陽明的生平傳記和《傳習錄》上卷，這應該是有史以來的第一次。第二，自有中華文明以來，自有陽明學以來，我們首次在平均海拔四千五百米的三江源（長江、黃河、瀾滄江之三江源頭）地區暢談陽明學。黃河、長江是我們中華民族的母親河，也是中華文明的搖籃，當然也是陽明學的搖籃。我們在中華文明的搖籃——長江、黃河的源頭上講授陽明學，這是非常有寓意的。朱熹有一句著名的詩：「問渠那得清如許？爲有源頭活水來。」而我們現在就站在源頭活水上，在這裡講陽明學，寓意非常好！由於這個地方的平均海拔有四千五百米，人的體力祇有內地的一半，在這裡，連吃飯都會覺得累，吃飯時間稍長點兒就不想吃或吃不動了，更不要說講學了。我用平時一半的體力來講課，這是非常不容易的一件事，但是我們還是很好地把它完成了。第三，我首次持續講學一個月。儘管我從十八歲開始講學，到現在講了幾十年，但從未有連續講學一個月的先例，這是第一次。

所以，本次講學創造了三個首次，這是一次非常值得紀念的系列講學。現在，我可以很高興、很自豪地宣佈：包含王陽明的傳記和《傳習錄》上卷在內的「陽明心要」也即「陽明學」的講學，到此圓滿結束！

附錄一

儒家致良知次第綱要

（又名：儒家道德覺醒次第綱要/儒家心性彰顯次第綱要）

一、講學背景

今天（2021 年 12 月 31 日）是 2021 年的最後一天。在新冠疫情肆虐下，不管是對於我們每個中國人來說，還是對於全球人來說，2021 年都是非常艱難的一年，至今還有相當一部分人正處於生死的邊緣，隨時都有可能被疫情奪去生命。乃至於對於太平洋上的一個平時被人們遺忘的衹有幾千人的小島上的居民來說，現在他們都和我們一樣地艱難、一樣地掙扎，要麼掙扎在貧困線上，要麼掙扎在死亡線上。總之，對於地球上所有活著的人來說，2021 年都是非常艱難的一年。從明天開始，我們要迎接更爲艱難的 2022 年。到了 2022 年，我們會發現，2021 年簡直就是天堂，2021 年太好了，太值得懷念了！因爲 2022 年會更爲艱難。爲何這麼說呢？因爲我們現在正在經歷著全球性的綜合危機，包括信仰危機、經濟危機、政治危機、民生危機等等，而且這些危機都不是小危機，而是百年不遇，乃至於千年不遇的大危機。爲了紀念我們所度過的艱難的 2021 年，在 2021 年與 2022 年交界之際，在這個辭舊迎新的日子裡，在這個艱難的歷史時段，我們要講一些重點的內容，才能對得起這個如此重要的歷史關口，故我們將進行系列重要的講學，主題就是：「儒家致良知次第綱要」。

二、講授「儒家致良知次第綱要」之目的

何謂「儒家致良知次第綱要」？王陽明給自己的思想、學說、智慧體系起名爲「致良知教」——此處的「教」不是宗教之「教」，而是教化、教育之義，致良知教就是關於致良知的學術體系、教化體系、教育體系。我們現在就給大家介紹「致良知教」的綱要，所以叫「儒家致良知次第綱要」。「次第」指次序、依次，就像小學、初中、高中、大學一樣，一個台階接一個台階，或一個階段接一個階段。「綱」即大綱、框架。「要」就是要點、重點。從這個主題的名稱就能看出，本次講授的是儒家致良知次第的大綱、框架，不涉及具體內容，而且這個框架不能太細，太細了講不完。即便是講框架，也衹是講框架中的要點，而不是框架的全部。爲何不能講框架的全部呢？因爲框架的全部涉及的內容太多，如果詳細地把整個框架解說一遍，需要幾個月的時間，而現在我們顯然沒有幾個月的時間來解說「儒家致良知次第綱要」的全部細節，衹能用兩三天的時間擇其重點來闡述，故名「綱要」。「儒家致良知次第綱要」又名「儒家道德覺醒次第綱要」或「儒家心性彰顯次第綱要」，因爲致良知就是道德覺醒，就是心性彰顯，故致良知次第綱要就是道德覺醒次第綱要，就是心性彰顯次第綱要。

爲何「儒家致良知次第綱要」十分重要呢？因爲在傳統儒佛道文化體系中，衹有儒家的修學道路，沒有一個清晰的次第，這就給後代學人的修學帶來相當大的困難和困惑，我們今天就是要解決這個歷史難題，這不是可有可無的，而是十分重要。

就儒佛道各家學說的次第而言，佛家的次第是最清楚的，不僅總次第最清楚，而且分次第也最清楚，佛家內部各個流派的學說皆如此。比如漢地的佛家八宗——禪宗[①]、律宗[②]、淨土宗[③]、天台宗（法華宗）[④]、三

① 禪宗：又名「佛心宗」。據禪宗相傳，釋迦牟尼當年以心傳心，以心印付摩訶迦葉，代代相傳，傳至第二十八代菩提達摩，於梁武帝時來華，開中華禪宗，被尊爲初祖。達摩付法於二祖慧可，慧可付法於三祖僧璨，僧璨付法於四祖道信，道信付法於五祖弘忍。道信又別傳法融，開牛頭山支系，爲旁系。至道信、弘忍，禪門大啟，弟子數百，住蘄州東山傳法，號「東山法門」。弘忍門下，大略分南北二支：神秀一支，最早傳法於北方，被稱爲禪門「半

論宗（性空宗）[①]、法相宗（唯識宗）[②]、華嚴宗（賢首宗）[③]、密宗（此處指「唐密」，非西藏「藏密」）[④]，每個宗派皆次第井然。需要注意的是，藏密（藏傳密宗）是區別於唐密也即漢傳密宗的另外一個密宗。也就是說，除了藏傳密宗以外，還有一個密宗叫「漢傳密宗」。漢傳密宗與藏傳密宗沒有關係，兩者的傳播路線不同，傳播人員也不同。藏傳密宗是從尼泊爾經喜馬拉雅山脈直接傳入藏地的，而漢傳密宗是在唐朝的開元年間（713—741）[⑤]從印度沿著絲綢之路傳到漢地的，故名「唐密」。由於在唐武宗[⑥]滅佛的時候，第一個滅

宗」，神秀之後，此宗被稱爲「北宗」；慧能後來傳法於南方，據稱獨得弘忍衣缽之傳，開創禪門「南宗」。北宗數傳即絕，南宗慧能一系傳承頗盛，尊慧能爲六祖。慧能門下主要分南嶽懷讓、青原行思兩大系。（參見陳兵編著：《新編佛教辭典》，中國世界語出版社 1994 年版，第 438 頁。）

② 律宗：佛陀圓寂後，弟子優婆離尊者結集律法，其後律法傳承有多門派，傳入中國後，其中的曇無德部的四分律，爲北魏的慧光及其弟子大力弘揚，道宣則集其大成，形成律宗。道宣是真正的中國律宗的開山祖師。因道宣長期居住終南山弘傳律法，故又稱爲「南山律宗」。南山律宗自道宣以下傳了二十一位祖師：二祖周秀、三祖道恆……二十一祖行居，進入元朝後，律宗衰落，傳承法統不明。（參見杜瑞平：《清涼傳研究》，三晉出版社 2013 年版，第 142 頁。釋大恩：《佛教入門——律宗》，巴蜀書社 2009 年版，第 57 頁。）

③ 淨土宗：亦稱「蓮宗」。南宋以來，尊慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常、袾宏、智旭、行策、實賢、際醒、印光爲十三祖。然其祖師並非有前後傳承關係，大都以弘揚淨土之貢獻而爲後人所推尊。此宗所倡往生淨土法門，實際始於東晉竺法曠（327—402），稍後慧遠在廬山結白蓮社念佛，奠一宗之基。其後曇鸞、道綽、慧日等皆力弘淨土法門。淨土法門於西元 9 世紀便由入唐留學的天台宗僧圓仁傳入日本，有源信、覺運、延昌、空也（802—972）繼承弘揚，12 世紀由源空（法然）據善導之說正式開創淨土宗，尊曇鸞、道綽、善導爲最初三祖。以京都知恩院爲總本山，分派很多，主要有鎮西派、西山派兩大系統，四大本山。並衍生出淨土真宗、淨土時宗。淨土宗依《阿彌陀經》《無量壽經》《觀無量壽經》及世親《往生論註》等建立一宗之說，分全部佛法爲難行、易行二道，力主念阿彌陀佛爲正行，乘阿彌陀佛願力強緣之攝引，往生西方極樂淨土，永斷輪迴，在淨土成就諸功德後回入此世界度化眾生。因簡單易行，自宋代以來日益盛行。（陳兵編著：《新編佛教辭典》，中國世界語出版社 1994 年版，第 435 頁。）

④ 天台宗：因實際開創者智顗（yǐ）常居天台山而得名。主要宗奉《法華經》，故又名「法華宗」。簡稱「台宗」。其學統以龍樹、慧文、慧思、智顗、灌頂、智威、慧威、玄朗、湛然九祖相承。其思想源出北齊慧文禪師讀《大智度論》而悟的「一心三觀」。慧思結合《妙法蓮華經》要義，闡發了「諸法實相」學說，並將義理與禪觀結合，奠定一宗之學的基礎。再由智顗據師傳予以系統總結發揮，集前代南北佛學的大成而建立一宗的教義和觀行體系。智顗之後，湛然將天台宗學進一步條理化，經道邃、行滿、物外、元琇、清竦（sǒng）、義寂、義通，傳至知禮、遵式，有復興景象。其後因教義問題而分裂爲「山家」與「山外」兩派。元代以來有蒙潤、懷則、傳燈、智旭等發揚天台宗學。至今尚承傳不絕，而在修持上多趨歸淨土。唐開元二十年（804）。日本僧最澄、義真入唐從道邃、行滿學天台教義，歸國後開創日本天台宗，爲平安朝最盛行的二宗之一，十三世紀創立的日蓮宗，主要源出天台宗。天台宗以「五時八教」判別一切佛法，高推《法華經》爲極圓。（參見陳兵編著：《新編佛教辭典》，中國世界語出版社 1994 年版，第 435 頁。宋清玉編《中國文化全知道》，北方婦女兒童出版社 2014 年版，第 518 頁。）

① 三論宗：因依龍樹《中論》《十二門論》和提婆《百論》三論等立宗而得名。該宗在印度的傳承系譜爲：龍樹—提婆—羅睺羅—青目—須利耶蘇摩—鳩摩羅什。在中國爲：鳩摩羅什—僧肇—僧朗—僧詮—法朗—吉藏，由吉藏正式立宗。鳩摩羅什承須利耶蘇摩之傳，專弘中觀系般若學。門下有僧肇得其心髓。後有僧朗游江南住持攝山棲霞寺專弘三論，兼修禪觀，梁武帝遣僧詮、僧懷等十僧從其受學，唯僧詮學有成就，住止觀寺禪講雙修。門下有法朗、智辯、慧勇、慧布「四友」，以法朗最爲著名，奉詔入京住興皇寺講經，門人遍天下，在知名的二十五哲中，以吉藏最著，其著述宏富，陳義精微，評判自昔以來各家學說，採取長處，自成一宗之學，爲當時著名高僧。其門下有慧遠、智藏、碩法師等，再傳有碩法師門下元康。與吉藏同時弘傳三論之學的，還有吉藏的同學慧均，其說稍有不同。吉藏一系流傳不久，即漸衰絕。吉藏門下還有高麗僧慧灌，傳法於日本，開日本三論宗。其弟子智藏亦曾入唐研習三論。智藏弟子道慈入唐留學十八年，曾入元康之室學三論，又遍學法相、律、華嚴等，回國後大弘其宗。三論宗爲奈良、平安朝的六宗之一。三論宗總結發揮印度中觀學說，闡析緣起性空義，又名「性空宗」，以「無得正觀」爲宗，以「二藏三輪」判一切佛教。（參見陳兵編著：《新編佛教辭典》，中國世界語出版社 1994 年版，第 436 頁。〔清〕楊仁山：《經典發隱》，崇文書局 2016 年版，第 122 頁。）

② 法相宗：又名「唯識宗」。在中國民族化的佛家各宗派中，法相宗可謂是最忠於印度佛教的一個派別，它的理論在思維上有很深的層次，同時又十分繁瑣，難於普及。法相一宗，在印度有無著、世親、護法；在中土有玄奘、窺基、慧沼、智周，次第相繼爲之宏揚。玄奘曾遊學印度十七年，回國後先後翻譯出「一本十支」，並編譯出《成唯識論》，奠定了法相宗的理論基礎。玄奘在世時因受到唐朝帝王的支持，法相宗得以興盛。玄奘的四大弟子神昉、嘉尚、普光、窺基對這些典籍競作研究，譔寫著作註解，各有發揮。特別是其弟子窺基對唯識宗的發展有很大的貢獻，被認爲是完成唯識宗大業之人。窺基常住長安慈恩寺，後人尊稱他爲「慈恩大師」，故法相宗也被稱作「慈恩宗」。窺基譔寫的《成唯識論述記》，弟子慧沼譔寫的《成唯識論了義燈》，智周寫的《成唯識論演秘鈔》是著名的「唯識三大部」，爲理解唯識學說的基礎讀物。智周之後，法相宗進入衰微，到了宋代已經不顯，是唐代諸宗派中存世時間最短的一個。（參見太虛：《法相唯識學》，商務印書館 2011 年版，第 11 頁、第 865 頁。中國漢傳佛教陝西祖庭調研組編著，王亞榮主編《中國漢傳佛教祖庭研究》，陝西人民出版社 2006 年版，第 163 頁。）

③ 華嚴宗：因依《華嚴經》建立教義體系而得名，又以實際開創者法藏賜號「賢首大師」，故名「賢首宗」。根據華嚴宗宗譜記載，其初祖爲杜順，二祖爲智儼，三祖爲法藏，四祖爲澄觀，五祖爲宗密。在華嚴宗的五位代表人物中以法藏爲最重要，他不僅是華嚴宗實際的創始人，而且也是對華嚴宗的整個思想體系產生重大影響的一個人。《經典發隱》載：「《華嚴》爲經中之王，秘於龍宮。龍樹菩薩乘神通力誦出略本，流傳人間。有唐・杜順和尚者，文殊師利化身也，依經立觀，是爲初祖。繼其道者，雲華智嚴、賢首法藏，又以至清涼澄觀而綱目備舉。於是四法界、十玄門、六相、五教，經緯於疏鈔之海，而《華嚴》奧義，如日麗中天，有目共睹矣！後之學者，欲入此不思議法界，於諸祖撰述，宜盡心焉！」（參見陳兵編著：《新編佛教辭典》，中國世界語出版社 1994 年版，第 437 頁。郭齊勇編著：《中國哲學史》，商務印書館有限公司 2021 年版，第 291 頁。〔清〕楊仁山：《經典發隱》，崇文書局 2016 年版，第 123 頁。）

④ 密宗：亦稱「真言宗」，因爲它專以修持秘密真言爲主，故名。源於 8 世紀時印度的「密教」。依《大日經》《金剛頂經》建立「金剛界」「胎藏界」兩部三密瑜伽，並以密法奧秘，不經灌頂、不經傳授不得任意傳習及顯示別人，故名。唐玄宗開元四年（716），有中天竺僧人善無畏（637—735）從陸道來到唐首都長安，他和一行合作譯出《大日經》，可以說是中土正式傳播真言宗的開始。到了開元七年，又有南天竺僧人金剛智（669—741），由海道來到中國，在長安譯出《金剛頂經》和《瑜祇經》《略出念誦經》，中土密宗經典稍稱究備。金剛智的弟子不空（705—774），幼隨金剛智來到中國，開元二十九年又從海道去師子國（今斯里蘭卡）取經五百餘部，天寶五載（746），復從海道返歸中國，他先後譯出密宗經典一百多部。中土密宗到了不空時代，正式建立起來。後來密宗稱善無畏、金剛智、不空爲「開元三大士」。善無畏的弟子一行，「博贍天文，學通內外，唐、梵經史，無不洞明」。他除了幫助善無畏筆受《大日經》譯成漢文以外，還譔著《大日經疏》二十卷、《大日經義釋》十四卷，是密宗的重要著作。該宗三傳後即告衰微。不空的弟子慧果，專弘密宗，其著名弟子，有義操及日本僧人空海等人。空海回國後，大弘此宗，世稱「東密」。又此宗亦從天竺傳入中國西部的西藏，世稱「藏密」。（參見顧明遠主編《教育大辭典 9・中國古代教育史・下》，上海教育出版社 1992 年版，第 386 頁。王仲犖：《隋唐五代史・下》，上海人民出版社 2016 年版，第 958—959 頁。徐少錦、溫克勤主編《倫理百科辭典》，中國廣播電視出版社 1999 年版，第 998 頁。）

⑤ 陳光主編《中國曆代帝王年號手冊》，北京燕山出版社 2000 年版，第 226 頁。

⑥ 唐武宗（814—846）：名李炎，唐穆宗第五子，文宗弟。文宗病死後，宦官偽造詔書立他爲帝。在位六年，病死，終年三十三歲。唐武宗是唐朝第十六位皇帝，在位二十六年，他自幼崇信道教。會昌五年（845），武帝下令滅佛，這是中國歷史上規模最大的一次滅佛事件。關於唐武宗滅佛的原因：一種觀點認爲，佛教在與道教進行鬥爭的過程中遭到失敗，從而遭到打擊；但最被普遍接受的觀點是，唐代後期，寺院經濟過分擴張，損害了國家的財政收入，同時也與普通地主產生了矛盾，爲瞭解決財政困難，唐武宗才最終決定滅佛。會昌六年（846），武宗服道士的丹藥中毒而死，宣宗李忱即位後，

的就是唐密，故第一個消亡的宗派就是唐密，所以唐密在漢地只持續了一百多年就消失了。所幸在這一百多年中，唐密很快就傳到了日本，並在日本生根發芽，由於日本在中國的東邊，故又名「東密」。東密一直流傳至今。

佛家非常注重次第，從凡夫到成佛的每個環節都很清楚：從一個環節進入下一個環節，再進入下一個環節，再進入下一個環節……就這樣一環一環、一步一步、一個階段一個階段地走，次第非常清晰。注重次第是從釋迦牟尼時就開始的，釋迦牟尼的次第感、次第意識是第一軸心時代所有的聖人當中最強的。由於受到釋迦牟尼的影響，他的弟子和後世的傳人們的次第感、次第意識都非常強。以漢地的八宗爲例，八宗每一宗的開宗祖師們在創立宗派的時候，無論是在理論上，還是在實踐上，都有一個共同點：他們都有非常清晰、非常明確的充滿了個性化的次第論。八宗的每一宗都不是由一個祖師創建的，最少是三個祖師，多則七八個祖師，他們像傳遞接力棒一樣一代接一代，每一代都把這個流派（學派）的成熟度往上推進一步，再到下一代，成熟度再往上推進一步，經過好幾代祖師持續不斷的推進，才正式形成了一個成熟的宗派。比如華嚴宗的開宗祖師就是華嚴五祖：初祖杜順大師、二祖智儼大師、三祖法藏大師、四祖澄觀大師、五祖宗密大師，這五位祖師是師徒關係。禪宗則有六位祖師：初祖達摩大師、二祖慧可大師、三祖僧璨大師、四祖道信大師、五祖弘忍大師、六祖慧能大師。

不僅漢地八宗的理論和實踐體系次第清晰，藏傳密宗（藏密，又名「金剛乘」）也是如此。比如金剛乘寧瑪派最具代表性的就是「九乘次第論」或曰「九乘佛法」。九乘佛法將全部佛法劃分爲由低至高的九大次第（九個階位）：外三乘、內三乘和密三乘。外三乘又分爲聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘，內三乘又分爲作密、行密和瑜伽密，密三乘又分爲生起次第（瑪哈瑜伽乘）、圓滿次第（阿努瑜伽乘）和大圓滿次第（阿底瑜伽乘）。每一乘的理論、戒律、修行體系都是非常清晰的。

受到佛家的影響，道家，尤其是漢以後的道家〔因爲佛教於漢朝時傳入中國內地——佛教傳入中國內地的時間，一說爲東漢明帝永平十年（67），一說爲西漢哀帝元壽元年（前 2）[①]〕，也開始注重次第，特別是在兩宋時期崛起的道家的內丹派，就更加註重次第了。爲什麼在兩宋時期崛起內丹派呢？就如前文所言，在唐朝以及唐朝以前，道士的重心是煉外丹。外丹的功效據說小則包治百病，大則長生不死，故皇帝和達官顯貴們爭先恐後地服用外丹，但結果是很多人在服用了外丹以後，不僅沒有長生不死，反而夭折了。據清朝趙翼《二十二史札記》所載，唐朝有六位皇帝（唐太宗、憲宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗）都是因服用外丹而死。唐朝因丹毒而死的大臣也不在少數，至於因爲服丹而死去的百姓，就更是不計其數了。到了宋朝，皇帝、大臣們都被嚇住了，朝野上下都非常排斥丹藥，人們對煉丹術的熱衷急轉直下。這對於道教來說是十分嚴重的威脅，直接關係到道教能不能生存下去，所以他們只好另闢蹊徑。好在道家本來就有內丹法、內丹術，簡稱「丹法」，祇是之前不受重視，於是道士們就紛紛轉到修丹法上來，構建內丹體系，大力弘揚丹法。所以，自兩宋時期，道教內丹派開始流行與興盛，當時迅速崛起了好幾個內丹派，內丹體系取代了外丹體系成了道家的主流，一直到現在都是如此。

兩宋時期，佛教在中國已經很流行了，因此受佛家影響，道家內丹各派的創始人在構建自己的理論體系和思想體系的時候，無論是在理論上，還是在實踐上，都有著非常清晰的次第意識：初下手該怎麼做，下一步該怎麼做，再下一步該怎麼做……慢慢地，他們就達成了一個共識——我們姑且稱之爲「共次第」。這個共次第總共有五個步驟：百日築基、煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛、煉虛合道（前文對這五個次第有比較詳細的介紹）。

馬上開始重興佛教。（參見劍楠、崔永晨編《中國曆代帝王》，吉林大學出版社 2011 年版，第 244 頁。宋清玉編《中國文化全知道》，北方婦女兒童出版社 2014 年版，第 559—560 頁。）

① 夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 628 頁。

「百日築基」的意思是先用一百天的時間打基礎。雖說是一百天，但衹是聲稱而已，事實上絕大多數的人用了三五年的時間都沒完成築基。我當年修僊訪道的時候，曾經接觸過很多修道的人，比如青城山的道人、華山的道人、終南山的道人……我拜訪過的道人多到不勝枚舉的程度，我和他們有的是師徒關係，有的是朋友關係。無論是師徒關係，還是朋友關係，熟了以後我們就聊天，聊他們的修道情況，最後我得出一個很驚訝的結論：無論是修了五十年的人、修了三十年的人，還是修了三年的人，沒有一個人完成過百日築基，或者說沒有一個人把百日築基這一關給過了。在道家，衹有過了百日築基這一關才算是正式開始修道，因爲百日築基衹是打個基礎，等基礎打好了纔算是正式開始修道，即開始煉精化氣，接著下一步煉氣化神，再下一步煉神還虛，再下一步煉虛合道（還虛合道）。所謂「煉虛合道」就是與道合一，道家的最高追求就是與道合一，所以它的最後一個環節就是煉虛合道。那麼，百日築基、煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛、煉虛合道這個次第是被全體道家所公認、所共同遵守的，故名「共次第」。

在遵奉這個共次第的過程中，道家的內丹派經過長期的發展，又分成了很多子流派，其中最著名的就是五大派——東派[①]、西派[②]、南宗[③]、北宗[④]和中派[⑤]，這些派別都有很多子流派。還有一些其他流派，比如由張三豐[⑥]開創的武當三豐派[⑦]。三豐派往下又分出多少個子派呢？至今是個謎。因爲在張三豐之後，有很多流派都聲稱自己的傳承直接來自張三豐，這些流派不下二三十個，其中有真有假，有的是真的來自三豐派，還有的是有人自己開創了一個流派，把這個流派掛靠在張三豐名下。明明是自己創立了一個宗派，但開派宗師不以創立人自居，而是把創立人拱手讓給他之前的一個名聲更大的人，這是儒佛道都共有的一個傳統、習俗。爲何會有這個習俗呢？有兩個原因：第一，表示謙虛。創立人不以宗師自居，他覺得自己何德何能可以開宗立派，開派宗師另有其人，誰呢？就是赫赫有名的張三豐祖師，他纔是開派祖師，而自己衹是其中的一個傳人而已。這是古人獨有的一種謙虛。第二，爲了讓自己創立的這個宗派能夠發揚光大。創立人要想把這個宗

---

① 東派：道教內丹修煉的派別。開派於明嘉靖、隆慶年間。創始人陸西星，字長庚，號潛虛，又號方壺外史。揚州人。少習儒術，九次參加鄉試未中，遂棄儒服，著裝道衣，抗跡塵外。自稱呂祖純陽降臨其所居「北海草堂」，親授丹法要訣，即著書立說，開丹法新門派，因其活動於江浙一帶，故稱「東派」。此派雖稱上緒呂純陽，然而不立宗門，其修丹法門實承南宗一系。從《悟真篇》中闡出新意，力主陰陽同類雙修。（胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學院出版社 1995 年版，第 50—51 頁。）

② 西派：道教內丹修煉的派別。開創於清嘉慶咸豐年間。創始人李西月（初名李元植），字涵虛，號圉陽。四川樂山長乙山人。自稱曾遇張三豐，從事三豐派丹法，編訂《張三豐全集》。後遇純陽呂祖於禪院，得傳真旨，修成僊徑。自開西派，以別江、浙之東派。其丹法特點是清靜與陰陽合用。該派修丹基本上分爲兩步：第一步主清靜自然，第二步主陰陽互用。他提出了九層煉心法。李氏認爲，清靜煉心功夫做得好，就能水自然清，火自然生，神自然交，氣自然會，風自然正，車自然行，抽自然抽，添自然添，退自然退。（胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學院出版社 1995 年版，第 51 頁。）

③ 南宗：道教內丹學的重要派別。創始於北宋張伯端，流傳於南方廣大地區。該派以「先命後性」的修煉方式著稱，其代表人物多出自南方，故名南宗，又稱紫陽派、天台宗。張伯端（987—1082），字平叔，號紫陽。浙江天台人。「少業進士」不第，後爲胥吏，因觸犯「火焚文書律」「坐累謫嶺南兵籍」。在四川成都遇真人劉海蟾授真訣，於是作《悟真篇》，傳法於石泰，依次傳於薛道光、陳楠、白玉蟾。這五人後被譽爲「南宗五祖」。南宗以陰陽雙修爲正宗。南宗修丹講求「先命後性」。同北宗一樣，南宗也深受佛教影響，其言修煉常常僊佛參半，也極重視煉心煉己。（胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學院出版社 1995 年版，第 49—50 頁。）

④ 北宗：道教內丹學的重要流派之一。創於南宋時期原北方金人統治地區長安一帶，該派尊東華少陽、鍾離正陽、呂岩純陽、劉海蟾、王喆爲「五祖」，實際創始人爲王喆。王喆（1112—1170），號重陽子，本爲咸陽名門，善屬文且習武，十八歲時出遊，在甘河鎮遇僊人得內修真訣，遂「盡斷諸緣，同塵萬有」，潛修於終南山下，並開始收徒傳道，以「忍恥含垢，苦己利人」爲傳道宗旨。金大定七年（1167）遠遊山東，在膠東半島度化七位弟子，即馬鈺（丹陽）、譚處端（長真）、劉處玄（長生）、丘處機（長春）、王處一（玉陽）、郝大通（廣寧）、孫不二（清淨），號爲「七真」，其中丘處機所創的龍門派影響最大。北宗追求「全真而僊」，其修煉以清淨爲主，即以「識心見性」爲首要，以煉心煉己爲基礎，同時不廢精氣的修煉。北宗丹法以「先性後命」爲特徵。北宗重視煉性煉己，一來由於該派本身即是道釋儒合流的產物，受佛教「明心見性」的影響至深，二來由於該派在性命關係問題上有其獨到的見解。（參見胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學院出版社 1995 年版，第 48—49 頁。）

⑤ 中派：道教內丹學的一個門派，始於元代。由李道純開創。原本無宗名，因其丹法以「守中」爲要，有別於南北東西丹派，而故名。李道純（生卒年不詳），號清庵，別號瑩蟾子。活動於元初，出自南宗白玉蟾門人王金蟾的門下，但他自稱其宗脈爲「全真」，故爲江南最早的全真道士。其丹法源於張伯端的《悟真篇》，但更具全真教派道儒釋三教融合的特色。明尹真人弟子、清黃元吉等也被視爲中派。這一派不像別的丹派，它即無立宗，又無明確的宗脈承緒，李、尹、黃等人衹是在丹法上具有一致的傾向性，才被人們視爲同一派別。該派在丹法上特點是：糅合道儒釋思想，將清修理論集中於一個「中」字上。（胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學院出版社 1995 年版，第 50 頁。）

⑥ 張三豐：元、明間遼東懿州（今遼寧彰武西南）人。名全一，字君實，號三豐、玄玄子、張邋遢。據《明史・張三豐傳》：其在元時學道於河南鹿邑太清宮。元末居陝西寶雞金台觀。明初入湖北武當山，自結草廬於展旗峰北遇真觀。洪武二十三年（1390）離開武當，不知去向。明太祖、明成祖多次遣使尋訪，皆未尋到。明英宗天順三年（1459）封「通微顯化真人」，成化二十二年（1466）特封「韜光尚志真僊」，嘉靖四十二年（1563）加封「清虛玄妙真君」。其宗教思想認爲「牟尼、孔、老皆名曰道」，「修道之謂教，三教聖人皆本此道以立其教也」，主張三教同一。並且提倡內丹修煉，積善累功，還認爲「玄學以功德爲體，金丹爲用，而後可以成僊」。（胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學院出版社 1995 年版，第 186 頁。）

⑦ 三豐派：道教內丹修煉的派別。是由元、明時期張三豐開創的一個新的教派，此派與全真派教義與宗風都有所不同。三豐丹法融會文始丹法與少陽丹法的特長，以清靜陰陽、雙修雙成爲顯著特點。三豐丹法下手即講求清靜煉心養性。張三豐強調修丹過程中有爲與無爲的并用。（參見胡孚琛主編《中華道教大辭典》，中國社會科學院出版社 1995 年版，第 52、62 頁。王志軍：《南嶽道教文學思想概論》，湘潭大學出版社 2016 年版，第 125 頁。）

派發揚光大，光靠他自己的名聲、影響力不夠，所以他要假託古人。托誰呢？張三豐。因爲在歷史上，在老百姓的心目中，張三豐名揚四海、地位顯赫，所以他就假稱這個派別是張三豐創立的。

道家所有大大小小的派別，其創始人在理論建構和實修體系中，除了共同遵守百日築基、煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛、煉虛合道這個共次第之外，他們還有自己的別次第，即各宗派獨有的次第。這個獨有的次第實際上是對共次第的一些小範圍的修改，而大的共次第（百日築基、煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛、煉虛合道）是不變的，是非常穩定的，是道家所有修道人共同遵守的修道次第，並一直延續至今。大量的丹經道書都是在闡釋共次第，在如此多的丹經道書的不斷闡釋下，共次第越來越詳細、越來越清晰、越來越豐富。

到了儒家，儒家有「十六字心傳」：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。「十六字心傳」是我們中華文明的源頭，乃至於東方文明的源頭，從上古聖賢遞相傳授下來，一脈相承：堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公以是傳之孔子[①]，孔子以是傳之七十二賢人，再傳到子思，再傳到孟子，再傳到二程（程顥、程頤）與陸王（陸九淵、王陽明）。但這一整套聖脈道統傳下來，有一個非常大的歷史遺留問題沒有解決，這個歷史遺留問題就是：儒家沒有清晰的道次第（或曰次第道）。「道」在此處作道路講。也就是說，儒家的修行道路、修行之道沒有一個清晰的次第，即第一個環節要怎麼做？第二個環節要怎麼做？第三個環節要怎麼做？最後一個環節要怎麼做？佛家和道家的各流派都有著清晰的道次第，而儒家沒有，儒家是眉毛鬍子一把抓，這就給我們後代學人帶來了相當大的困難和困惑。此文就是要解決這個困難和困惑，給儒家建構一個清晰的致良知次第綱要，補上五千年來儒家從堯舜禹傳下來的一個缺憾，給學人一個清晰的修學次第。這不是可有可無的，而是非常重要的。

次第就是框架、架構。衹有有了一個非常合理的、科學（此處的「科學」指的是生命科學）的框架，我們才能往裡面填東西。就像建大樓一樣，我們得先搭建這個大樓的框架，框架搭建好後，才能分割房間，才能在房間裡安裝門窗，放置床、櫃子、桌子等，我們纔能在裡面生活。如果沒有這個框架，門、窗、床等往哪裡放？無處可放。因此，雖然內容很重要，比如門、窗、床等很重要，但是框架更重要。如果沒有框架，再好的門窗也無法安裝，再好的床、櫃子等也無處安放。因此，框架在前，內容在後。儒家的內容極其豐富，這是毋庸置疑的，但它缺少一個清晰的框架、次第，本次講學就是要補上這個框架、次第。

三、本次講學的特點：獻傳

㈠「文傳」與「獻傳」

「十六字心傳」是儒家的核心與靈魂，自堯、舜、禹諸先聖一直傳到儒家的最後一個大儒——王陽明，王陽明建構起來的致良知教（具體地說就是陽明心學）還是以「十六字心傳」爲靈魂和基礎。儒家所有的傳承可以分爲兩種——一種叫「文傳」，一種叫「獻傳」，合在一起叫「文獻」。不僅儒家是如此，佛家和道家也是如此，再擴大一點兒講，包括印度教、伊斯蘭教、基督教等在內的這些大的文明文化體系，在傳承的過程中都有這兩種傳承。

何謂「文傳」？就是寫成文字傳於後世。很多人從小就背「四書五經」與《三字經》等經典，背誦學習的過程就是接受文傳的過程，或曰接受這些文本、經論之傳承的過程。除了文傳之外，還有一個更重要的傳承叫「獻傳」。何謂「獻」？「獻」就是徹底消化了、吃透了、參透了某一個文化體系、思想體系的活著的

① 「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。」（韓愈《原道》）

人。其代表性人物就是王陽明，即王陽明就是典型的「獻」，整個「四書五經」在他的生命中活了起來。所以王陽明在龍場悟道以後，做的第一件事情是什麼？就是拿「四書五經」來參驗[①]自己之所悟，這一參驗，發現無不妙合天成，他感覺到整個「四書五經」就是爲了他的大徹大悟而存在的，孔孟所有的話都是爲了佐證他的大徹大悟而存在的。他的前輩陸九淵也說過類似的話——「六經皆我註腳」，意思是整個「四書五經」（有時候叫「六經」，有時候叫「五經」，原因前文已有闡述）全部是我所領悟的、證悟的境界的註腳。如何證明我的證悟是對還是錯？拿「四書五經」來參驗一下，參驗後發現無不脗合，這就證明我的證悟是對的。

文固然重要，但就連亞聖孟子都說：「盡信《書》，則不如無《書》。」（《孟子・盡心下》）書（包括「四書五經」在內的書）當然要信，因爲它們是聖賢傳下來的，但如果我們把文給學死了，學教條了，學僵化了，就變成書獃子了，就死在文字中了，那還不如不學，還不如那些不識字的人。「盡信《書》，則不如無《書》」就說明了書固然重要，或者說文傳固然重要，但比文傳更爲重要的是獻傳。

何謂「獻傳」？像王陽明這樣的人，就是典型的獻傳。王陽明在講學時，他自己不怎麼引經據典，都是弟子們拿經典來問他的，即使引經據典，也不是長篇大論，比如不是一引就把《孟子・盡心下》整篇都引下來，而是越短越好，只引一兩個字、幾句話。爲何會這樣呢？因爲不需要。爲何不需要呢？因爲王陽明所有的起心動念都暗合經典，他把自己的證悟、智慧展現出來就行了。因爲「四書五經」皆爲他的註腳，「四書五經」皆離不開「良知」二字，皆是良知的文字化表達，所以他直接往外說就行了，就是隨機解答。他講的每一句話，若是與「四書五經」驗證、參照，絕對不會和「四書五經」有衝突、有抵牾，「四書五經」只會進一步地驗證、佐證他說的話。

王陽明是儒家最後一個獻傳大師。王陽明離世距今已有約五百年了，自王陽明之後的五百年，人們就死守典籍，死在句下，再也沒有出來過，至今都是這樣，很可憐。包括我們都是那種死守典籍的人，不敢離典籍半步，天天背書，生怕背錯一個字。無論我們是學朱熹之學、二程之學，還是學陽明心學，都是如此，我們把他們的代表作拿來，一字不落地背誦，從幾歲的時候就開始背誦，背得天昏地暗。別人問我們：「聽說你在學習陽明呢？」「是呀！」「那你給我講幾句吧？」於是我們就開始背書了，從《傳習錄》的第一句開始逐句背誦，還生怕背錯，背著背著還把《傳習錄》拿來：「我剛纔背錯了嗎？讓我對照一下。聖人的話可是一個字都不能背錯的！要是錯了，這可是大事。」一參照，好，沒背錯。包括老先生在書院裡講學都是背書，他前半生給自己背，後半生當先生了，到某一個書院去教書了，就開始給他的弟子們背，講學的過程就是背書的過程，總之他一輩子都在背書。古人的記憶力好，背書的功夫很深，一背就是半本書，現代人做不到了。把聖賢的經典一字不落地背下來傳下去，就是典型的文傳，一直到現在都是這樣，但現在獻傳已經沒有了。

獻傳不僅是儒家的高級授課與傳承方式，也是道家、佛家共同採用的方式。大體而言，初級階段是以文傳爲主，高級階段是以獻傳爲主，儒佛道三家都是如此。如果你僅僅是一個入門者，你學佛，先生就把佛家的經典拿來，一字一句地給你講，三五年、十幾年下來，你就把浩瀚的經典學得差不多了；你學儒，先生就把儒家的「四書五經」等經典拿來，先學《三字經》《千字文》等童蒙讀物，接著就開始學「四書五經」，先生給你一個字一個字講，一句一句講。比如講授《大學》，先生就從「大學」這兩個字開始講。何謂「大學」？「大學」就是大人之學。何謂「大人」？先生就開始引經據典。何謂「學」？「學」可分爲兩種：爲人之學和爲己之學。先生就開始解說何謂「爲人之學」，何謂「爲己之學」。《大學》的書名講完了，先生就開始講正文。正文的第一句是：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」何謂「大學之道」？「道」是指什麼道？「道」可分爲三種：性之之道、反之之道和中庸之道（含攝性之與反之而又超越性之與反之的

① 「參驗」一詞，出自《韓非子》。張岱年認爲韓非的「參驗」來源於墨子的「三表」和荀子的「符驗」之說，「參即比較，驗即實證」。（參見王振紅編《中國古典史學的求真精神研究》，黃山書社 2012 年版，第 41 頁。）

第三條道路，簡稱「中道」，又名「圓融中道」）。何謂「性之之道」？何謂「反之之道」？何謂「中庸之道」？講完後，先生接著講「在明明德」。何謂「明」？何謂「明德」？何謂「明明德」？……先生給你從第一個字講到最後一個字，這就是講經論，這整個過程就叫「文傳」。先生把《大學》講完後，就開始講《中庸》；《中庸》講完後，就開始講《論語》；《論語》講完後，就開始講《孟子》；「四書」講完後，就開始講「五經」。當你把「四書五經」都學完了，在通過考試後你就可以到太學裡去了，你就能成爲太學生了，就可以成爲一個典型的士（現在所說的高級知識分子）了。

文傳結束後，你差不多就過文傳這一關了。儒家的「四書五經」、基本知識、基本概念、名詞術語等你都爛熟於胸了。這個時候，你在大儒的眼中，就是後生了，後生就是晚輩的意思。大儒和你說：「小後生，過來，這幾年你是不是把『四書五經』都學會了？」「是的。」「來，我考考你。『大學之道』是何意？」你就引經據典，講得頭頭是道，因爲你已經是高級知識分子了。「『天命之謂性，率性之謂道』是何意？」你又娓娓道來。「好，一字沒錯！後生你過關了。」過什麼關了呢？過文字關了。「過文字關」的意思就是：你學儒家的文化體系，在基本知識、基本概念、名詞術語這一塊你已經過關了。現代人把做到這一步稱爲「博士畢業」，其實在傳統儒家看來，你衹是字面上的爛熟於胸，過了文字關衹是剛剛入儒家的門而已，離畢業還遠著呢！你可能會問：「爲什麼說我纔入門呢？下面傳我什麼呢？『四書五經』我都能倒背如流了，儒家的經典我都學會了呀！」答案就是：你的文傳畢業了，下面進入獻傳。

㈡「獻傳」即直指心性

「獻傳」傳什麼？在獻傳階段，你不用再跟著先生學具體的名詞概念了，因爲之前都已經學完了，那這個時候學什麼？學先生。你跟在先生身邊，隨侍左右，跟上幾年，先生做什麼，你就做什麼，總之就是寸步不離先生，這就叫「親炙師長」——用現在的話說就是接受熏染、接受陶煉，具體來說就是接受他的胸襟、境界、氣魄，以及他對「四書五經」的活學活用。「活學活用」這裡面就奧妙無窮了，這時候就不是死背文章了，而是看先生是怎麼活出聖賢氣象的，尤其是遇到生死關頭之時，在大是大非面前，看他是怎麼活學活用的，乃至於看他是如何把儒家「四書五經」裡的那些教導有機地融合到日常的言談舉止中來，融合到自己的身心和生活中來。你要學習他的氣魄，學習他的擔當，學習他的人品，等等，更重要的是，你要學習如何把這些東西在自己的生命中活出來。這個時候，先生就會見山說山、見水說水，這就叫「隨機指點」。「隨機指點」是非常重要的，不是隨機給你背書，比如你今天出門去做了一件事，回來後先生就著這件事開始給你指點，你一下子就覺得自己學的這些知識都活了起來，不再是死知識。

在過去，學子跟著先生是非常重要的，不跟上先生幾年，談不上有學問。如果你說：「『四書五經』我都會背了，我算是有學問了吧？」在過去，老先生們一聽這話，撲哧就笑了。你以爲會背書就叫有學問？你以爲會背幾段《大學》《中庸》就叫有學問？你以爲會背「四書五經」就可以自稱爲學人、儒者了？天下那些士人們一聽，也是撲哧就笑了：「這哪兒來的狂徒？這也叫有知識？」但你要是說：「我跟陽明先生已三載有餘也。」無論你跟誰講，對方一定會肅然起敬：「你跟先生已三年有餘了？」你說：「是的，我不離先生左右，隨時受教，先生隨機指點了我三年。」對方馬上會對你禮敬有加：「請上座！奉茶！」過去的人都知道，一旦跟了先生三年以上，你一定脫胎換骨，你一定不同凡響。

不僅儒家是如此，佛家和道家都是如此。文傳傳得差不多了，只是剛剛入門，所以你不要以爲自己會讀、會背幾本經就是佛弟子了。過去的高僧、高道們如果聽說你會背幾部經就敢洋洋得意，肯定會譴責你一番：「此人年輕無知，會背幾本經就自認爲懂佛了，簡直是年少輕狂！」但如果你說：「我在六祖慧能大師門下受教三年有餘。」周圍人一聽，肅然起敬！「你不離六祖慧能大師左右達三年之久了？」「然也，然也。」

「請上座，大德請上座！」因爲過去的人都有一個共識：衹有接受過一段較長時間的獻傳的人，才叫「登堂入室」。從來沒有人認爲會背幾句經論的人就是有知識有文化的人，過去的人都不這麼評定。這和現代人完全不同，現在很多人會背幾部經論就敢自稱大家、大師。而在過去，儒佛道三家都把文傳作爲基礎，把獻傳作爲高級階段。作爲一個弟子、作爲一個傳承人、作爲一個學人，如果沒有經過一個長時間的獻傳的過程，沒有追隨過那個時代的一位或數位公認的大師，不管是儒家大師、佛家大師，還是道家大師，沒有親炙其師，那就不叫有學問。衹有在一個相當長的時間裡親炙其師，即不離先生左右，跟他一起做事，跟他一起進退，接受他的熏染，這纔叫「登堂入室」，這纔叫「傳承」，這才叫「學習」。

我們再恢復一下儒家的傳統，本次講學也盡量不引經據典，放下經論典籍，由文傳進入獻傳，直接把我們這麼多年來對儒家的理解、感悟、體會變成最通俗易懂的語言講授給大家，而不再像以前講授《大學》《中庸》那樣一字一句地註解，一個概念一個概念地分析，一個名詞一個名詞地疏解。以後，我們的很多講學都將採用獻傳的方式，不再大量地引經據典，而是具體遇到什麼問題就圍繞著這個問題直接說，這也是我們的授課特色——獻傳。

陽明一生的講學都是獻傳，他把自己對心性的領悟講了出來，整部《傳習錄》就是對陽明獻傳的記載、記錄，也是獻傳的最後一個記錄，自陽明之後就再也沒有獻傳了。到了我們這裡，我們再恢復儒家傳統的獻傳，直接親傳口授，不再解說那些晦澀難懂的名詞概念了，佛家的禪宗稱之爲「不立文字，直指人心」。「不立文字」就是我們不在文字上糾纏了，不在名詞概念上糾纏了，而是超越了具體的文字，超越了名詞概念，而「直指人心」，即直接進行口對口、心對心、生命對生命的傳承，佛家稱之爲「以心傳心」。包括儒家、佛家、道家在內的所有大的文明體系都有兩種傳承：文傳和獻傳。文傳相對低級一點兒、初級一點兒；而獻傳更高級、更靈活，在生活中遇到什麼問題就講什麼問題，此即言傳身教。

四、儒佛道的價值和意義

㈠指引我們由「離其自己」回歸「在其自己」

儒佛道三家都屬於終極文化體系或曰思想體系，其最終追求的都是生命的圓滿、究竟的解脫（覺醒）。其中就涉及一個很重要的問題：包括儒佛道在內的整個東方文化，它的價值和意義是什麼？儒家典籍浩繁如海，包括歷代大儒的著作，兩千五百年下來，可以說是車載斗量。儒家的這些經典都被收錄在《四庫全書》中。《四庫全書》是中國古代最大的一部官修書，也是中國古代最大的一部叢書。清代乾隆初年，學者周水年提出「儒藏說」，主張把儒家著作集中在一起，供人借閱。此說得到社會的廣泛響應，這是編纂《四庫全書》的社會基礎。《四庫全書》於清乾隆三十七年（1772）開始編纂，經十年編成。《四庫全書》的內容十分豐富，按照內容分類，包括四部四十四類六十六屬，分經、史、子、集四部，故名「四庫」。[①]儒家的「四書五經」雖然很重要，但從量上來說，它衹是《四庫全書》中很小的一個部分，被劃歸在經部。《四庫全書》四部的內容分別爲：

經部：中國古代圖書四部分類中第一大類的名稱。收儒家經典及小學類著作。《隋書・經籍誌》分爲易、書、詩、禮、樂、春秋、孝經、論語、讖緯、小學十類。清修《四庫全書》分爲易、書、詩、禮、春秋、孝經、五經總義、四書、樂、小學十類。

史部：中國古代圖書四部分類中第二大類的名稱。收各種體裁的歷史著作。《隋書・經籍誌》分爲正史、古史、雜史、霸史、起居注、舊事、職官、儀注、刑法、雜傳、地理、譜系、簿錄十三類。清修《四庫全書》

① 陳薛俊怡編著：《中國古代典籍》，中國商業出版社 2015 年版，第 177 頁。

分爲正史、編年、紀事本末、別史、雜史、詔令奏議、傳記、史鈔、載記、時令、地理、職官、政書、目錄、史評十五類。

子部：中國古代圖書四部分類中第三大類的名稱。收諸子百家及釋道宗教的著作。《隋書・經籍誌》分爲儒家、道家、法家、名家、墨家、縱橫家、雜家、農家、小說家、兵家、天文、歷數、五行、醫方十四類，清修《四庫全書》分爲儒家、兵家、法家、農家、醫家、天文算法、術數、藝術、譜錄、雜家、類書、小說家、釋家、道家十四類。

集部：中國古代圖書四部分類中第四大類的名稱。收歷代作家個人或多人的散文、駢文、詩、詞、散曲、詩文評論、戲曲等著作。《隋書・經籍誌》分爲楚辭、別集、總集三類，清修《四庫全書》分爲楚辭、別集、總集、詩文評、詞曲五類。①

中華文化經典叢書，除了《四庫全書》之外，還有《大藏經》和《道藏》等。《大藏經》（簡稱《藏經》）是中國佛家經典的總集，《道藏》是中國道家經典的總集。儒家、佛家、道家，無論哪一家的著作都是車載斗量，把目錄看一遍都得看好幾天。這麼多的著作，它們到底要表達什麼？概而言之，儒家指引我們成聖，佛家指引我們成佛，道家指引我們得道。

這又引申出另一個問題：我們爲什麼要成佛？或我們爲什麼要成聖？或我們爲什麼要得道？「要得道」的意思是我們現在沒得道，正因爲我們沒得道、遠離了道，所以才會去追求道，最後我們纔能得道。「得道」是道家的語言，用儒家的話說就是「成聖」。我們孜孜以求要成聖，背後的潛台詞就是我們現在不是聖人，如果我們生下來就是聖人，我們還需要追求成聖嗎？不需要。因爲眾生的終點（成爲聖人）就是我們的起點（生下來就是聖人），我們當然不需要追求成聖了。衹有不是聖人的人才會把一輩子的時間都用來追求聖人的境界。「聖人」是儒家的用語，道家稱之爲「真人」，佛家稱之爲「佛」。聖人（真人、佛）是什麼人？聖人的境界是什麼境界？作爲普通人的我們又是什麼人？這就涉及生命學裡的核心概念：「生命離其自己」和「生命在其自己」。用生命科學的話來說，達到了「生命在其自己」的人就叫「聖人」，就叫「真人」，就叫「佛陀」；反之，處於「生命離其自己」的人就叫「凡夫」，就叫「草民」，就叫「芸芸眾生」。我們現在就是凡夫，就是草民，就是芸芸眾生。爲什麼？因爲我們的生命離其自己了。

「生命」是現在生命科學中的概念，在過去，古人不稱之爲「生命」，儒佛道各家給它起了一個統一的名字——「心性」（有時簡稱爲「心」，有時簡稱爲「性」）。「心性」就是「十六字心傳」——「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」中的那個「道心」。獲得道心的人就是生命在其自己的人，處在人心狀態的人就是生命離其自己的人。

爲何所有的人一生下來就默認爲人心狀態？或者說爲何所有的人一生下來就處在生命離其自己的狀態？不知道，沒有人能回答我們。整個人類的文明文化都無法回答這個問題，佛家沒說清楚，道家沒說清楚，儒家沒說清楚，它們只告訴我們：你一生下來就處在人心狀態，你要不斷地做精一工夫，回到道心狀態中去，就「允執厥中」了。

何謂「允執厥中」？用佛家的話說，你達到了大般涅槃的境界，你成佛了；用道家的話說，你達到了天僊（道家把僊分爲五等——鬼僊、人僊、地僊、神僊、天僊，天僊是其中的最高級別②）的境界，也就是真人的境界，你成真人了；用儒家的話說，你「允執厥中」了，你進入了中庸之境（「中庸之境」與「聖人之境」是同義詞），你成聖了。

所有的人出生後，當有了意識的時候，突然發現自己處在人心狀態，所以要不斷地努力，不斷地做精一工夫，最終達到「允執厥中」。爲何我們一生下來就一定處在人心狀態，而不是一生下來就處在道心狀態（「允

① 夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 1143、2065、3055、1022 頁。
② 參見李叔還編纂：《道教大辭典》，浙江古籍出版社 1987 年版，第 51 頁。

執厥中」狀態、中庸之境）？如果我們一生下來就是佛，就處在了佛的境界（大涅槃境界），那該多好！我們就再也不用修行了，因爲我們生下來就是佛了，佛當然不需要修行。

爲何我們不能一生下來就是佛？如果我們去問佛，佛說他也不知道；如果我們去問老子，老子說他也不知道；如果我們去問孔子，孔子引經據典也沒說清楚。他們只知道我們處在人心狀態，但不知道爲何我們一生下來就處在人心狀態。爲何所有的人一生下來就默認爲處於人心狀態，就像是上帝給了我們一個默認程序，把我們默認爲人心狀態，而不是道心狀態。最後我們得出結論，包括耶穌、穆罕默德在內的人類這些大聖人們開創的這些大的文明體系、智慧體系，沒有一個體系清晰明白地告訴我們：爲何我們一生下來就是凡夫而不是佛，一生下來就是平民而不是聖人？沒有一個人能回答我們：爲何我們一生下來就擁有了人心而不是道心？他們衹是一再地告訴我們：「你此時處在人心狀態，你要不斷地做精一工夫，做致良知工夫，最後實現與道心合一，完成致良知而成爲聖人。」用現在的話說就是，我們要由生命之離其自己的狀態，經過一番昇華、淨化與成長，達到生命之在其自己的狀態，以實現由束縛到解脫、由沉淪到覺醒。這是儒家、佛家、道家，包括現在的生命科學，給我們指明的一個由生命之離其自己，經過不斷地努力達到回歸自己、成爲自己的過程，此過程名之曰「覺醒的過程」，名之曰「人生」。也就是說，我們生下來就有一個責任與使命，這個責任與使命是什麼呢？就是我們要將生命之離其自己的狀態改變爲、轉化爲生命之在其自己的狀態。

還是同一個問題，如果我們一生下來就處在生命之在其自己的狀態，我們不就什麼事都沒有了嗎？爲何我們要從在其自己到離其自己，再從離其自己到回歸自己？我們爲何要這麼折磨自己？或者說上帝爲何要這麼折磨我們？或者說生命爲何要這麼折磨我們？至今沒有答案。

這非常像一個故事。有一位太子，他住在一座城堡裡，城堡裡就是皇宮。這座城堡、皇宮都是他的，或者說是他父親的，因爲他父親是國王。但由於某種原因（不知道是什麼原因），這位太子莫名其妙地被驅離了這座城堡，乃至這個國度，他自己也不知道自己是怎麼被驅離的。某一天，這位太子醒來，突然發現自己在一座破廟中，穿得像個乞丐，之前他作爲太子的記憶全部沒有了，腦海中一片空白，從此他就開始了乞丐般的流浪生涯，他的日子越過越窮，越過越艱難，越過越痛苦。某一天，他餓得頭暈眼花，只好跟狗搶食，好不容易從狗嘴裡搶到了一塊骨頭，正當他在啃骨頭的時候，有一位智慧的老人來到他身邊告訴他：「你是太子。」他說：「別瞎說，影響我啃骨頭！我餓得不行了，剛剛好不容易搶到了一塊骨頭！」老人說：「在千里之外有一座城，城裡有一座美麗的皇宮，皇宮裡都是金銀珍寶。你聽說過吧？」太子說：「我好像聽說過，但這關我什麼事？我現在就想啃我的骨頭。」老人說：「這一切都是你的。」太子說：「不可能！我只知道這塊骨頭是我的，其他的都不是我的。」老人說：「真的，我沒騙你！富麗堂皇的皇宮裡所有的金銀財寶都是你的，而且你是太子，所有的臣民都盼著你回去登基呢！」太子說：「衹有狗盼著我回去，沒人盼著我回去。你就別胡說了，我根本就不信。」老人說：「我說的都是真的。」

但要讓太子相信太難了，這位智慧的長者費了很大的力氣，用了各種巧妙的辦法才說服了他，終於讓這個處在失憶加流浪狀態的太子有一點點相信（還不完全相信）自己是即將登基的國王，而且老國王已經死了，正等著他回去登基呢！於是，太子嘗試著往回走。在回去的途中，他有很多次懷疑自己的身份：「我真的是那個即將登基的國王嗎？那個老人是不是在騙我？他可能是想騙我那塊骨頭吧？我那塊骨頭上還有一半肉沒啃完呢！他就是想把我從那個破廟中騙走，他好佔有我那個破廟。而且路上太艱辛了！我這是何苦呢？不行，我得再回去。」他回破廟後，又被那個智者苦口婆心地規勸一番，又相信自己好像就是那個國王，於是他再回去。如此反覆了很多次，歷經了千辛萬苦，他終於回到了皇宮之中。回去後他才發現，那個老人說的一切都是真的，果然這座城市是他的，果然這個國家是他的，果然這裡的臣民都是他的，果然這裡的財富都是他的。他坐在黃金寶座上連連感嘆：「沒想到我這麼富有！在我的國家裡，黃金簡直比泥土都便宜，珠寶簡直

比石頭都便宜。早知道這樣，我爲何要在外面流浪呢？我太傻了！我十分後悔自己在外面流浪的日子，簡直腸子都悔青了！」

包括儒家的「四書五經」在內的儒佛道各家所有的經典，都在詮釋著這個故事——太子回家的故事（又名「太子登基的故事」）。太子靜下心來後就問：「當初我是怎麼被驅逐出去的？明明我是太子，卻爲何會在某一天早晨醒來後，發現自己躺在破廟裡？誰能告訴我，在我睡覺的時候到底發生了什麼？」老子說：「我不知道。」釋迦牟尼說：「我也不知道。」孔子說：「他們倆都不知道，我怎麼能知道？我只知道，所有的人一出生，眼睛一睜，就發現自己是一個躺在破廟中的流浪漢。至於爲何會這樣，沒人知道答案。我能充當的角色就是那個智慧的老人，告訴你真相，讓你回家。」

但絕大多數人都不相信智者所說的話，他們覺得智者影響了他們啃骨頭，以爲智者在騙他們，以爲智者居心不良，不願意回去，他們覺得自己不可能是太子，覺得自己身上沒有哪一點兒像太子，沒有哪一點兒像富甲天下的國王，覺得智者就是在胡說八道。

這就是人類的悲哀，換言之，這就是人類的莊嚴。我們怎麼說都行。因爲從某一個角度來講，這是我們所有人的悲哀：我們眼睛一睜，就發現自己是一個失憶的流浪漢，經受著所有的風雨、所有的痛苦，最後跋山涉水，像唐僧經歷九九八十一難那樣，不斷地克服各種困難，最後回到了自己的國家，成了自己的主人。這個故事十分荒唐、十分無聊、十分悲涼，但它又是真的，它是所有人都逃不開的悲劇式命運。也就是說，我們自出生的那一刻起，自睜開眼睛的那一天起，我們悲慘的命運就已經被注定了。但換一個角度來講，這恰好是人生的莊嚴，我們在苦難中鑄就輝煌，在苦難中活出尊嚴、活出希望、活出美麗的結果，我們的每一個努力都不會白費，我們的每一分付出都會換來意想不到的收穫，它使我們平庸的人生變得有希望、變得輝煌而偉大。

這就涉及一個非常古老的問題：人活著到底有沒有意義？有沒有價值？儒家、佛家、道家、基督教、伊斯蘭教等人類各家文明文化體系，它們都回答了這個共同的問題，並給出了一個共同的答案：人生毫無意義，人生十分荒誕；但從另一方面來說，人生所有的無意義就是人生的意義，人生所有的荒誕就是人生的莊嚴，人生所有的價值就在無價值中體現出來，人生所有的意義就在無意義中體現出來。這要怎麼來理解呢？我們還是回到這個故事中來。

如果這位太子沒有失憶，一直在城裡當太子，等老國王一死，他就成了新國王，就擁有了一切，這不是挺好的嗎？爲何會發生那麼荒誕的一幕——太子在某一天早晨醒來就發現自己躺在破廟中，開始了失憶的流浪者的生活，在流浪的過程中，經歷了無窮無盡的苦難，最後有一位智者告訴了他真相。他爲了去尋找真相，又開始了九九八十一難，等他克服了九九八十一難以後，回到了皇宮中才發現原來自己真的是太子。爲何會這樣荒誕？如果太子當初不失憶，就不會離開他的國度，那麼這一切不就不會發生了嗎？太子經歷的這一切苦難本不該發生，但它又發生了。我們的人生裡所有的遭遇都是不該發生的，就像這位流浪的太子一樣，雖然這一切本不該發生，但它又真真實實地發生了，這就是人生的荒誕、無聊和詭異。對於這位太子來說，他在流浪的過程中所發生的一切都是荒誕的，都是無聊的，都是無意義的，都是莫名其妙的，都是根本不應該發生的。這是從人生的荒誕面、無意義面和無價值面而言的。

如果從有意義面、有價值面而言，人生的意義是什麼？人生的意義就是結束荒誕、回歸真相，我們要把一切荒誕、詭異、無聊的東西全部拋棄掉、全部超越掉、全部解決掉，經過一番努力，回到真實的自己的國度裡去，結束這一段流浪的生涯，這就是人生的意義。所以人生的意義就從它的無意義中滋生出來。因爲它的前提是無意義、無價值，所以我們結束這個無意義的人生的過程就是人生的意義，我們拋棄掉、超越掉這個無價值的人生的過程就是人生的價值。簡而言之，人生的意義恰好來源於人生的無意義，人生的價值恰好

來源於人生的無價值。所以，人生到底是有意義的，還是無意義的？人生到底是有價值的，還是無價值的？答：人生既是無意義的，同時又是有意義的；人生既是無價值的，同時又是有價值的。人生是無意義與有意義的詭異的結合體，人生是無價值與有價值的詭異的結合體。所以如果我們大談人生無意義、無價值，完全正確！如果我們大談人生有意義、有價值，我們要活出人生的意義、人生的價值，也完全正確！這就是人生。

儒家所有的理論和修行實踐所要達到的目的，就是讓我們在徹底無意義的人生中活出意義來，在徹底無價值的人生中活出價值來。就如上文所言，通過各種努力，結束無意義的人生的過程就是實現人生之意義的過程，結束無價值的人生的過程就是實現人生之價值的過程。具體地說，就是讓我們的生命由離其自己變成在其自己。就像那個故事中的太子一樣，處在流浪狀態的太子就離了其自己，因爲他忘了自己是太子，忘了自己的國家，忘了自己的財富，忘了自己的一切，他不知道自己從哪裡來，不知道自己是誰，甚至連自己的姓名都忘了。總之，他在某一個早晨醒來，眼睛一睜，就發現自己躺在一座破廟中，過去的一切他全部忘記了，於是，他開始了自己的流浪生涯，這就叫「離其自己」；經過了九九八十一難，他回來了，登上了王位，重新擁有了自己的國家，擁有了自己的財富，擁有了自己的一切，這就叫「回歸自己」「在其自己」「找到自己」。

我們度過整個人生的過程就是由「離其自己」，經過一番努力，變成「在其自己」的過程，這是包括儒家在內的所有的文明文化體系所有的理論和所有的修行實踐所要達到的目的。儒家把離其自己稱爲「凡夫」，把在其自己稱爲「聖人」。我們要如何由一個凡夫回歸爲一個聖人呢？這就是整個儒學要做的事情。整個儒學都在引導我們如何一步一步地由凡夫變成聖人，由「離其自己」變成「在其自己」。

這個時候我們就不要問，當初太子不離其自己不就行了嗎？如果當初太子不離開自己的國家，不丟失自己太子的身份，不就什麼事情都沒有了嗎？如果太子沒有離其自己，那麼整個儒家都可以不要，因爲儒家的價值就是啟迪和引導這個失憶了的太子回到自己的國度並登上自己的王位的過程。換言之，如果我們沒有離開自己的王位，那麼包括儒學在內的儒佛道各家之學，它們的每一句話都是廢話；但如果我們不小心離開了自己的王位，那麼它們的每一句話都是我們的救命稻草，包括致良知教在內的陽明心學。如果你問：「陽明心學有沒有價值？」答：價值太大了！它簡直就是我們的救命稻草，它啟迪我們由離其自己到找回自己，這太重要了！但如果當初我們壓根就沒離其自己，那我們還需要陽明心學嗎？答：不需要。陽明心學的每一個字都是廢話，包括陽明的存在都是多餘的。

㈡沒有實現「在其自己」的後果

由此引發一個次生問題：我們爲什麼非得接受儒佛道等各家文明體系、文化體系的教導，按照它們的引導由離其自己經過一番精一工夫，克服了重重困難，最後變成了「允執厥中」，也即「在其自己」？如果我們一直處在流浪狀態不好嗎？不好。爲什麼不好？因爲如果我們不接受各家文明文化體系的引導，就會一直處於流浪狀態，就會導致以下後果：

第一，時刻處於他在狀態，而不是自在狀態。所有的凡夫都處於他在狀態，衹要處於他在狀態，就會無往而不在地被「他」束縛著、制約著。「他」是什麼？「他」無處不在，到處都是「他」，我們依「他」而在，簡稱「他在」。也就是說，我們處處受束縛，束縛就等於各種各樣的痛苦、各種各樣的煩惱。我們衹要處於他在狀態，就會分分秒秒受到來自身體和心理、來自內在和外在的無窮無盡的痛苦。衹有變他在狀態爲自在狀態，這一切痛苦和煩惱才會消失，這一切制約和局限才會消失，我們纔能獲得自在，獲得解脫，獲得覺醒。

第二，時刻處於愚昧狀態。離其自己的狀態就是他在狀態，就是愚昧狀態。我們距離自己有多遠，我們的智慧就有多低，這是成正比關係的。我們越是遠離自己，智慧就越是低下；智慧越是低下，我們就越是愚昧。當我們處在他在狀態，處在離其自己的狀態，我們的智慧就會降到最低，而愚昧就會提到最高。我們的愚昧提到最高時，會發生什麼呢？我們會無往而不在地被自己的愚昧所愚弄和羞辱。

作爲一個凡夫，你走過一生的過程就是不斷地被自己的愚昧所愚弄和羞辱的過程。你的愚昧不斷地變著花樣羞辱你。你不要以爲是張三羞辱你、李四羞辱你，不是的，是愚昧借助張三、李四通過某一件事羞辱了你，歸根結底，是你的愚昧在羞辱你。換言之，不是張三在羞辱你，也不是李四在羞辱你，張三、李四都沒有羞辱你，是你自己羞辱了自己。

如果你想結束自己的這種不斷地被羞辱、被戲耍的生活，你就必須智慧起來；你要想智慧起來，就必須改變自己的生存狀態，由他在狀態、離其自己狀態改爲自在狀態、在其自己狀態。你的智慧的大小取決於你是處在離其自己狀態，還是處於在其自己狀態。你越接近在其自己狀態，你的智慧就越會恢復回來——注意，是恢復回來。如果你完全處於在其自己狀態，你所有的智慧全部會得到恢復，佛家稱之爲「大圓滿智慧」，即你可以把自己智慧的最圓滿狀態都找回來、恢復回來，你就會成爲一位像佛陀一樣的智者，你就會明白每一件事情的真相而不被自己、不被他人、不被它物所羞辱。

爲何我們都不喜歡愚昧？因爲有多少愚昧就有多少羞辱和折磨，我們的愚昧不斷地羞辱我們，不斷地折磨我們。仔細回想一下，從我們懂事的時候開始，從我們有記憶的時候開始，我們就被一只無形的大手——愚昧之手，當成猴子一樣地戲耍來戲耍去，當成狗一樣地戲耍來戲耍去。這樣的日子能好受嗎？當然不好受。而且更加討厭的是，愚昧不僅戲弄我們自己，還戲弄我們所接觸的一切人。我們生了孩子，我們的愚昧就去戲弄我們的孩子；我們有父母，我們的愚昧就去戲弄我們的父母。總之，衹要我們接觸誰，我們的愚昧就會波及誰，就會羞辱誰。同時，我們也經常被周圍親友的愚昧所戲弄、所羞辱、所傷害。

爲何我們不喜歡愚昧的人？爲何我們要遠離愚昧的人？實際上，我們要遠離的是羞辱、戲耍和傷害。其實我們壓根不想遠離親友，任何一個親友我們都不想遠離，但爲何有一些朋友交著交著，我們就與他們斷交了，再也不理他們了，甚至包括親人，處著處著我們就與他們斷絕關係了，我們爲何要這樣做？不是我們絕情，而是因爲我們實在不堪被他們的愚昧所羞辱和傷害，沒有辦法，最後只好一刀兩斷，不再來往。不再來往，其實就是切斷他們的愚昧對我們的羞辱和傷害。這是一種不得已而爲之的辦法，非常無奈，但我們又不得不這樣做。

包括夫妻離婚，很多時候都是出於這個原因：一方太蠢了，我實在是被他（她）傷害夠了，我不想再被他（她）傷害了，我不想再被他（她）的愚昧一而再地羞辱和戲耍了，最後不得已而離婚。除非是傻子，所有心智正常的人都知道離婚不是好事。既然不是好事，那爲何我們還要離婚呢？兩害相較取其輕，雖然離婚不是好事，但他（她）羞辱我更不是好事，就看這兩者孰輕孰重了。如果他（她）的愚昧對我的羞辱和傷害大於離婚對我的傷害，離婚就成爲事實；如果他（她）的愚昧對我的羞辱和傷害小於離婚對我的傷害，那就湊合著過，人生很短，也就那麼幾十年，忍一忍就過去了。這就是有那麼多人都湊合著過日子、不願意離婚的原因；同時這也是有那麼多人不願意湊合著過日子、堅決要離婚的原因。說到底，離婚的一個重要的根本原因就是對方的愚昧此前羞辱了我、折磨了我，而且這種折磨越來越嚴重。我不想被羞辱，不想被折磨，也不想被傷害，出於不得已，才採用了這種明知不好也要採取的行爲，即所謂的離婚。

愚昧所及之處就是羞辱所及之處，愚昧等同於羞辱、等同於戲弄、等同於傷害。愚昧給你自己和你所接觸的周圍人的傷害，被大大地低估了，被嚴重地輕視和忽略了。爲何你會把愚昧給你自己和他人帶來的傷害給忽略了呢？原因是什麼呢？答：原因就是愚昧。你不知道自己的愚昧會給自己和他人帶來多大的傷害。就

像別人告訴你，你傷害他了，你遲鈍地說：「真的嗎？」就像網上流行的一個笑話：一個美女開著一輛高檔的車在路上行駛，被交警攔下來了，她就把車窗降下來問交警：「有什麼事嗎？」交警說：「你壓到黃線了。」她說：「是我壓的嗎？」交警說：「是的。」她說：「壓斷了嗎？」交警說：「沒有。」她說：「既然沒壓斷，那你爲什麼要讓我停車？」總之，愚昧的人不知道他的愚昧給自己和別人帶來了多麼大的傷害，他要是知道，就不愚昧了，就變得智慧起來了。就是因爲他愚昧，所以他不知道自己的一句話、一個行爲會給自己和別人帶來多麼大的傷害。

越是愚昧的人，越是不知道自己的愚昧給自己和他人帶來了多麼大的羞辱、折磨與傷害。爲了讓自己不被自己的愚昧所羞辱，也不讓別人被自己的愚昧所折磨，唯一的辦法就是讓自己的智慧生起來。要讓自己的智慧生起來，唯一的辦法就是離開離其自己的狀態，回歸在其自己的狀態。這就是我們必須學儒、學佛、學道的原因，這三家我們非學一家不可，而且不是裝模作樣地學，而是非得要學好、學透、學到位、學出成果來。

㈢人生的兩種選擇：墮落還是昇華

爲什麼我們一定要學陽明心學？爲什麼我們一定要學孔孟之道？爲什麼我們一定要做精一工夫？爲什麼我們一定要達到「允執厥中」？沒有爲什麼。哪怕是爲了讓自己的愚昧少一點兒，我們也必須得學，而且還要學好，這就叫「爲己之學」。「爲己之學」就是明己之學，明白自己是誰，明白自己的生命的真相，找回自己真實的身份，回到自己真實的國度。這不是可有可無的，而是必須做的事！所以，由包括陽明心學在內的整個儒佛道組成的中國文明、東方文明，都不是奢侈品，不是觀賞品，不是花瓶，不是可有可無的擺設，而是像空氣、水和食物一樣，是必需品。因此，《中庸》的第一句話就是：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也。」

現在很多人都覺得孔孟之道、陽明心學等東方文明文化，學也行，不學也行，無所謂，還是掙錢比較重要，還是買車比較重要，還是買房比較重要……有很多人說：「我最近比較忙，再過幾年，等孩子長大了我再學。」等孩子長大後，他們又說：「孩子還沒結婚，我還要再奮鬥幾年。」等孩子終於結婚了，他們就說：「孫子出生了，我還要帶孫子。你看孫子那麼小，沒人帶，我怎麼能去學習呢？等孫子長大點兒了，我再學。」等孫子長大了，他們差不多也快躺進棺材裡了。他們所有的這些藉口、這些理由，背後都有一個潛台詞：這些東西，可有可無，可學可不學，不重要。他們都沒有認識到「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」，他們都沒有明白這句話的真正含義，都沒有明白包括陽明心學在內的整個儒學都是必需品，不是多擺一個少擺一個都無所謂的擺設。儒學不是可有可無的，而是必需的，就像空氣、食物一樣，如果我們不呼吸就會窒息而死，如果我們不吃飯就會餓死。

上文舉的例子中，很多人找各種理由、藉口來逃避學習：「我現在很忙，等過幾年不忙了再學。」過幾年後又說：「我要忙著結婚，過幾年再說。」過幾年後又說：「我在忙著帶孩子，過幾年再說。」爲什麼會出現這種現象呢？人體裡面有兩種力量：一種是無名的墮落之力，一種是良知呼喚的昇華之力。這兩種力量也可以借用物理學裡的兩個術語來表達：離心力和向心力。何謂「離心力」？就是讓流浪的太子流浪得越來越遠離他的國度、城邦的力量。何謂「向心力」？就是讓流浪的太子回到自己的國度、城邦的力量。按照儒家的術語來說，離心力就是習氣膠固之力。我們的身心裡有著很濃重的習氣，我們牢牢地黏（nián）在習氣上，跟著習氣滾，沒有辦法與習氣分離，沒有辦法從習氣中掙脫出來。習氣就像一根繩子一樣牢牢地捆著我們，我們沒有辦法從這根繩子裡掙脫出來。「習氣膠固」的「膠」就是像膠水一樣黏著我們，「固」就是穩固、

膠固，「習氣膠固之力」簡稱「習氣」。我們隨著習氣滾，就是「離心力」在起作用；我們聽到了自己良知的呼喚並遵照自己的良知行事，就是「向心力」在起作用。任何人同時都有這兩種力量在自己的體內。

我們是遵循自己的習氣，任由習氣綁架自己，任由習氣帶著我們滾下去？還是遵守良知的指引和呼喚，向著良知指引的方向前進、成長和昇華？這就是人生的選擇，我們選擇什麼，我們就是什麼。「致良知」的「致」就是趨向的意思，「致良知」就是趨向良知。如果我們不願意致良知，選擇隨著習氣往下滾，我們就有一萬個理由遠離良知；反之，如果我們振作起來，選擇從此以後追隨良知的呼喚、指引與教導，選擇致良知教，那麼我們也有一萬個理由遠離習氣。這兩者同時都有一萬個理由。

㈣求仁而得仁，又何怨?

在趨向良知的過程中，或者說流浪的太子在回家的過程中，要經歷九九八十一難，這就叫「做精一工夫」。我們在做精一工夫的過程中，肯定會遭遇無數曲折，肯定會遇到無窮無盡的困難與考驗，在經歷種種困難與考驗的時候，我們就會冒出一個念頭來：「我這麼做值不值得？」很多時候，我們會發現自己犧牲得太多了，付出得太多了。就像唐僧在取經的過程中，經歷了九九八十一難，他也曾無數次質問自己：「我這樣做值不值得？萬一我到不了西天呢？萬一我的付出沒有回報呢？萬一……」在致良知的過程中，各種可能性都是存在的。我們的內心經常會失去平衡，因爲我們爲了致良知，付出太多了。爲了回歸生命，我們付出了精力、付出了情感、付出了財富、付出了青春……我們付出了太多的東西，但目標卻遙遙無期，這個時候我們心裡就開始發慌、發虛，就開始質問自己：「我這樣做值不值？對不對？別人都追求財富、追求權位，唯有我追求那個看不見摸不著的叫『良知』的東西，我是不是上當受騙了？我是不是挺傻的？」這個時候我們的內心就開始有各種不平衡、各種質疑誕生。

在這種情況下，尤其是在受到了很多委屈的時候，我們該怎麼辦？孔子給了我們一顆強心丸，這顆強心丸是什麼呢？就一句話：「求仁而得仁，又何怨？」[①]我們要明白自己求的是什麼，別人求的又是什麼。所求不同，不能比較，比較就是錯誤，因爲我們與別人的目標是不一樣的。因此，不存在什麼得與失，只存在路徑不同。道不同，不相比較。我們要告訴自己，我們是求仁的、求良知的、求生命回歸自己的，他們是求財的、求權的、求色的、求名的、求利的，我們與他們所求不同，因此沒有可比性。如果我們在沒有可比性的前提下強行比較，這叫自尋煩惱、自亂陣腳、自己給自己添堵。因此，我們就不要給自己添堵了。

「求仁而得仁，又何怨？」我們求的就是仁，我們沒有求財，所以我們沒有財是對的，爲什麼？因爲我們壓根就沒求財，所以我們當然沒有財。他們有財，是因爲他們求的就是財，所以他們有財是對的，我們沒財也是對的。同理，他們有權是對的，我們沒權也是對的，因爲我們壓根就沒求權。我們求的是什麼？是仁。我們與他們所求不同，沒有可比性。這樣我們的心態就會好。不然我們生活在人世間，在各種比較中，我們是學不好儒學的，我們肯定在三比較兩比較中就退下來了，就被他們同化了。一個儒者必須明白自己求的是什麼，時刻清楚自己的終極目標是什麼、自己在做什麼，這一點很重要。如果這些都不清楚的話，我們是很難堅持多久的，我們會被周圍的財色名利誘惑去，和周圍的人一起同流合污，從而放棄做精一工夫，放棄「允執厥中」這個終極目標。

五、道德覺醒的次第

① 楊伯峻:《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 70 頁。

道德的覺醒是根植在我們的天性之中的，道德不是一個虛懸掛空的東西。很多人談道德，都把道德談得很虛懸，就像是懸掛在空中的一個什麼東西一樣，好像道德沒有根基似的。錯！道德不僅有根基，而且有一個牢固的根基，它的根基就在人的天性之中。人的天性又可細分爲三性：獸性、人性和德性。「德性」是儒家的稱呼，佛家稱之爲「佛性」，道家稱之爲「道性」，基督教稱之爲「神性」，因爲這裡講的是儒家，所以我們就順著儒家的稱呼，稱之爲「德性」。道德就是從獸性、人性和德性這三性中生發出來的，如果我們把這三性比喻爲土壤，道德就是從這片土壤中生長出來的莊稼、綻放出來的花朵。

那麼，道德的覺醒因人具三性而分爲三個階段或曰次第，從低到高依次爲：生物性道德的覺醒、人性道德的覺醒和德性道德的覺醒。本來道德覺醒就像一條河流一樣是連貫的，不存在一個階段、兩個階段、三個階段之分，它是一個整體，一氣呵成。但由於人與生俱來就有三性，這就給道德覺醒打上了三個階段的烙印，即把道德覺醒的歷程劃分出了三個階段或曰次第，我們稱之爲「道德覺醒次第」，或「致良知次第」，或「心性彰顯次第」。這三個次第是大次第，每個大次第下又可細分爲若干小次第，下面分別對其進行闡述。

㈠生物性道德的覺醒（道德萌芽階段）

1.何謂生物性

獸性，又名生物性。爲何我們要把「獸性」改名爲「生物性」？因爲在過去，中國的傳統文化認爲，「獸性」這個詞全壞無好，即獸性裡面沒有一點點是好的，全部是壞的。但其實不是這樣的，我們改獸性爲生物性的目的，就是要告訴世人：獸性裡面有壞的不假，但也有好的，它是好壞參半的，不是純壞無好的。因此，我們就把「獸性」這個純不好、純惡性的詞改爲一個中性的詞，叫「生物性」。「生物性」衹是一個名詞，這個名詞本身既不含好，也不含壞，或者說它既可以含好，也可以含壞。

人有生物性的一面，所有的人的起點都不約而同地站在生物性之上。爲什麼？不知道。從內在來看，站在生命的角度來看，我們自出生起就處於生命之離其自己的狀態。爲何會是這樣？不知道。從外在來看，我們一生下來就是凡夫，就是芸芸眾生。爲何我們不是一生下來就是佛？如果我們一生下來就是佛，那不就什麼事都沒有了嗎？因爲我們一生下來就是凡夫，所以我們就開始了從凡夫到佛的漫長跋涉，經歷了九九八十一難，遭遇了無窮無盡的事，最後我們終於回去了。回去了以後，我們發出了一句比屈原的《天問》[①]還要直擊靈魂的天問：「當初我爲什麼會離其自己？害得我這一輩子吃了這麼多的苦，這都快臨死了，終於回來了，我這一輩子也結束了。我這一輩子就幹了這一件事，從離其自己出發，走過了一條曲折而又漫長的回歸之路，最後終於回到了在其自己。是誰這麼害我？給我站出來！」有一個人站出來說：「是我害你的。」你問：「你叫什麼名字？」這個人說：「我有一個名字，但我不敢說。」你說：「恕爾無罪，說！」這個人說：「我的名字叫『不是人』。」你問：「你爲什麼要害我？」這個人說：「是我幹的壞事，是我讓你一生下來就處在離自己很遠很遠的狀態。」生命之離其自己狀態變得更具體化，就叫「獸性」或「生物性」。所有的人一生下來，眼睛一睜，就處在生物性之中。那爲何不是所有的人一生下來就處在德性之中呢？沒人能告訴我們答案。我們衹能明白一個事實，這個事實就是我們一生下來就處在生物性狀態。

儘管我們是人，但其實剛出生的嬰兒和貓、狗等所有動物一樣的，都處在生物性狀態，都追求最基本的生物性需要，如吃、喝、住、睡、安全、溫暖、健康等，差別是後來才產生的。人一生下來就有這幾個需要，動物也是這幾個需要，所以人和所有動物的生物性需要是一模一樣的，沒有任何差別。何謂「生物性需要」？就是維持生物健康、持續存在的需要。具體而言，有這幾點：第一，飲食需要。如果我們不吃東西，就會餓

① 呂子方：《中國科學技術史論文集》，四川人民出版社 1983 年版，第 171 頁。

死，就不能繼續存在了，所以我們要吃東西。第二，睡眠需要。如果我們不睡覺，就容易得病，就不健康，所以我們必須睡覺。第三，安全需要。我們還需要安全，安全裡面就包括不被凍著、不被熱著、住所的安全等等。任何生物對冷和熱都有一個承受範圍，衹有在這個承受範圍內，才能正常地生存，超過了這個承受範圍，就會被凍死或熱死。住所要安全，比如我們要避免生活在懸崖邊上，因爲如果生活在懸崖邊上，一失足就從懸崖上掉下來摔死了。第四，健康需要。我們要維持自己的健康，遠離疾病，因爲疾病會威脅我們的存在。總之，一切生物性需要都是沖著一個目的去的——讓這個生物健康順利地生存下去，即活下去。所有的生物性需要都是圍繞著「活下去」這三個字而服務的。人也是如此，人一開始也是爲了活下去而追求一些基本的生物性需要。

2.人跟動物在滿足生物性需求時的根本差別

雖然從表面上看，剛出生的人和所有動物的生物性需要沒有任何差別，都是追求吃好、睡好、住好、不凍著、不熱著、周圍沒有危險、不被別的野獸吃了等等，但其中又有差別。沒有差別叫共性，但如果我們在共性裡面仔細觀察，又會發現同中有異。同中有哪些異呢？細說有很多，此處揀其重點而言。

第一個根本性差別：人有自我意識，而動物沒有。所謂「自我意識」，就是知道自己是什麼。因此，雖然人和動物都在追求滿足生物性需求，但在追求滿足生物性需求這一共同前提下，人和動物又有所差別。第一個差別就在於：人有自我意識，動物沒有自我意識，不知道自己是誰。比如狼不知道自己是狼，狐狸不知道自己是狐狸，貓不知道自己是貓，而人知道自己是人。這就是人與貓、狗等動物的差別，人有自我意識，也即人知道自己是人的這個意識覺醒了。

第二個根本性差別：人有主觀能動性也即自覺意識，而動物沒有。就是人可以創造性地去滿足各種生物性需要，而不像狼、豬、狗等純粹的動物那樣，完全在本能的驅動下去覓食、睡覺、避免種種危險等等。動物的一切行爲都不是在主觀能動性的驅動下完成的，而是在本能的驅動下完成的。

上述第一個和第二個根本性差別，可以歸結爲：人有意識，而動物沒有意識。（意識的含義很廣，上述的自我意識、自覺意識還不足以概括意識的全部內涵，這裡之所以提出自我意識、自覺意識，衹是爲了說明動物和人之間的根本差別。）

第三個根本性差別：人有道德，而動物沒有。人在追求滿足生物性需求的過程中，是有所爲而有所不爲的，這個「有所爲而有所不爲」就是道德。而動物不管道德，動物衹要找到吃的東西就吃，衹要找到睡的地方就睡。人不會隨便找個地方就睡，人要是想睡，會找一個安全的、避風的、溫暖的、合適的地方纔睡，人不可能走到一個廣場中央，覺得困了就立即躺在地上睡覺，因爲如果睡在廣場中央，會妨礙別人。但狗要是走到廣場中央，如果它困了，直接倒下就睡，它纔不管這裡是哪裡。睡覺屬於生物性需要，人和動物都非睡不可，但在哪裡睡，人和動物不一樣。最有代表性的就是印度馬路上的神牛，我在印度的時候就經常看到神牛睡在馬路上。印度人認爲神牛是神派下來的牛，碰牛就是碰神，所以印度人都不敢碰神牛。如果神牛走到了馬路中央，正好困了，它直接躺下來就睡，但它這一睡，後面的車輛就都沒法走了，因爲印度的馬路很多都很窄，神牛在馬路中央橫著這麼一睡，就把馬路差不多都給佔了。車主們還不敢按喇叭，萬一把神牛給刺激了，這個罪過可擔當不起，所以車主們就只好坐在車裡等。神牛睡覺的時間挺長的，它一睡就睡一兩個小時，一兩個小時下來，後面的車隊就排成了長龍，所以在印度的馬路上，我們經常可以看到好幾條街的交通都被睡覺的神牛給堵塞住了。而人就不會這麼做，人即使要睡覺也會到馬路邊上去睡，不會睡在馬路中央擋住別人的路，這就叫「道德」。也就是說，同樣都是追求生理性需要的滿足，動物只管自己，什麼時候困了就什麼時候睡，人雖然也經常困了就睡，但人多了一個環節，人在實現生理性需要的過程中會盡量合乎道德，所以人會找一個不影響別人的地方去睡覺，這就是生物性的道德覺醒，而動物沒有。

以上列舉了人和其他動物在滿足生物性需求時的三個主要不同之處，即自我意識、主觀能動性（自覺意識）、道德覺醒，但此處的「道德」指的是建立在生物性需求以及生物性需求滿足之上的道德，故稱之爲「生物性道德」。這是道德的最低存在，也是道德的起點、道德的萌芽，也就是說，道德起源於生物性（獸性）。

3.生物性道德的特性

那麼，與人性道德、德性道德相比較，生物性道德有何特性，或者說有何差別？

第一個特性（最大的特性）：生物性道德是建立在生物性之上的道德，而人性道德是建立在人性之上的道德，德性道德是建立在德性之上的道德。生物性道德是緊緊圍繞著生物性需求而生發出來的道德，由於它的根是從生物性中生發出來的，所以它不能脫離開生物性。生物性的特點就是生物性道德的特點，生物性的範疇就是生物性道德的範疇，換言之，生物性道德的範圍被生物性局限著。因此，生物性道德最大的特點就是它是從生物性中生發出來的道德。

第二個特性：物化性。生物性道德存在著嚴重的物化現象，因爲生物首先是一個生物體，生物體是一團活著的物質，生物的吃喝拉撒等行爲都是圍繞著這一團活著的物質而進行的，這就給生物性道德打上了濃重的物化烙印。因此，生物性道德很物化，很具體化，不抽像化。

第三個特性：生物性道德屬於消極道德，不屬於積極道德。消極道德具體表現爲：一是初級化，二是膚淺化，三是臨時化，四是碎片化，五是本能化，六是情緒化，七是缺乏足夠的自覺與自省。因爲自覺與自省都屬於積極道德，而生物性道德屬於消極道德，消極道德裡面是沒有自覺、自省的內容的。我們自出生起就被強大而持久的生物性本能（佛家稱之爲「無明」，儒家稱之爲「習氣」）所牢牢地掌控著、主宰著、左右著。下面主要談談消極道德的「臨時化」和「碎片化」這兩個特徵。

「臨時化」是什麼意思呢？意思是這種道德就像螢火蟲閃的光一樣，光一閃就沒了，過一會兒再閃一下又沒了，它是一閃一閃、斷斷續續的，它沒有連續性，不像太陽那樣，太陽始終發著光，過去發光，現在發光，未來還發光。螢火蟲的光就是亮一下、滅一下，就是說，消極道德是不持續、不連貫的，臨時性的偶爾良心發現一下，就像冒泡一樣冒了一下，但過一會兒就沒了，過一段時間又冒出來了，過一會兒又沒了，它不像人性道德和德性道德那樣持續不斷。

「碎片化」是什麼意思呢？意思就是它的道德不是連貫的、成體系的、成系統的，而是很臨時的、不可預測的、沒有規律可循的。所以，「碎片化」也包含著「臨時化」的特點（「臨時化」側重於一閃一閃的特點上，「碎片化」側重於閃得沒有規律、不成體系上）。打個比方，狼有時候也會有很少的一點點道德，它把一個嬰兒叼回去，看到這個嬰兒很可愛，就在那一瞬間，它的生物性道德覺醒了，就像螢火蟲的光閃了一下，所以它沒有吃掉這個嬰兒，還把這個嬰兒養成了狼孩，狼孩就是這樣來的。第二次它又叼回來一個嬰兒，這一次它把這個嬰兒吃得乾乾淨淨。爲何它沒吃第一個嬰兒，還把他養大了，而第二個嬰兒它就吃得很徹底呢？這就叫「臨時性道德」。因爲它的道德不是連續的，它不像人，人一旦有了道德，就像河流一樣連綿不斷，今天有，明天有，後天有，一直都有。人今天抱回來一個嬰兒，會把他養大，明天再抱回來一個嬰兒，同樣會把他養大，無論人抱回來幾個嬰兒，都會把他們養大，這就叫「人性道德」或「德性道德」。但狼不會，因爲狼的生物性道德是臨時性、碎片化的，你不知道它會在什麼地方、什麼時候會冒出一個道德火花來，它是不可預測的。

就像現在城裡面有人養狗，有一天狗的主人出去遛狗，狗突然撲向陌生人，把陌生人給嚇壞了。陌生人就責罵狗的主人：「你爲什麼不把狗看好？」狗的主人說：「沒事，這隻狗我已經養了七八年了，從來不咬人，很溫順。」但就在某一天，這只狗突然毫無徵兆地就咬人了。爲何這只狗這麼多年來都不咬人，就在那一會兒咬人了呢？因爲狗畢竟是動物，它的生物性道德是一種碎片化的存在，它今天不咬人，不代表明天就

一定不咬人，不代表後天就一定不咬人。狗是受非理性情緒掌控的，它的非理性情緒突然出來了，它就去咬人了。我們不知道它的非理性情緒在什麼時候會突然冒出來，又在什麼時候會突然消失，我們也不知道它的道德火花會在什麼時候突然冒出來，又在什麼時候會突然消失，這些都是不可預測的，沒有軌跡可循，因此稱之爲「碎片化」。

總之，生物性道德之所以會表現爲碎片化、情緒化（非理性化）、臨時化、膚淺化等特點，其最根本原因就是人和其他動物說到底都是生物，衹要是生物，就會受到生物性本能（用現在的話說叫「DNA」，不同物種有不同物種的 DNA，人有人種的 DNA）的主宰與掌控。因此，我們把這種被生物性本能牢牢地掌控、主宰著的道德稱爲「生物性道德」，或稱爲「道德的最初級階段」「道德的萌芽狀態」。但不管怎麼說，生物性道德也是道德，有了生物性道德畢竟也算是有了道德。所以儘管從生物性角度上看，剛剛生下來的人和其他動物沒有任何差別，但至少從外形上看，人畢竟是人。

孟子曾言：「人之所以異於禽獸者幾希」[①]。這句話裡面有兩層含義：第一層含義就是人和動物其實是差不多的，第二層含義就是人和動物還是有點兒差別的。「幾希」翻譯成現在的話就是人與動物之間的差別衹有那麼一點點，一紙之隔。但就是這個一紙之隔，使人和動物徹底分開——人是人，動物是動物。

人和動物最大的差別就是道德的覺醒。但道德的覺醒有一個前提：自我意識的覺醒，或曰主觀能動性的覺醒。如果沒有這個前提，人的道德就沒有辦法覺醒。所以，道德的覺醒是建立在自我意識的覺醒的基礎之上的。自我意識是人區別於動物最本質、最根本的地方，此即孟子所說的「幾希」。整個儒學就是建立在這個「幾希」之上的，就是建立在這一點點差別之上的。就從這一點點毫釐之別開始，人和動物之間慢慢地分開，慢慢地相距千里，人就不再是動物了，就異於禽獸了。但人和動物最初分開的那個地方，就只有那麼一點點的差別。以上就是生物性道德與人性道德、德性道德最爲主要的幾個差別。

㈡人性道德的覺醒（他律道德階段）

1.人性道德覺醒的起點：「四端之心」

如上所述，儒家的學說就是建立在人與動物相分離的這個「幾希」之上的。孟子對於「幾希」給出了更爲具體的開示，其中最著名的就是「四端之心」。孟子曰：「由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」[②]

其實孟子的「四端之心」，是從生物性的消極道德過渡到人性的積極道德的那個臨界點。在人還處在生物性道德的時候，惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心都是非常微弱的，微弱到幾乎沒有的程度。而「四端之心」的生起，標誌著人從生物性道德向人性道德邁進，從消極道德向積極道德邁進。生起孟子的「四端之心」是人的道德的一個巨大分水嶺！這個分水嶺出現以後，人就進入了人性道德。所以，「四端之心」是生物性道德的終點，是人性道德的起點。人一旦生起了「四端之心」，特別是積極主動地去深化、拓展「四端之心」，就標誌著人性道德正式颺帆起航，人正式進入了人性道德的階段。因此，人性道德起源於孟子的「四端之心」。下面我們闡述一下「四端之心」的內涵。

第一，「惻隱之心，仁之端也」。何謂「端」？「端」就是端倪，就是臨界點的那一點點差別，就是「幾希」。仁的起點在哪裡呢？在惻隱之心。何謂「惻隱之心」？就是儒家所說的「仁」，就是佛家所說的「慈悲之心」。當我們生起了惻隱之心，就生起了仁，就生起了慈悲之心。何謂「慈悲之心」？「慈悲之心」最

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 191 頁。
② 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 80 頁。

初級的意思就是充分地認識到，我與他人、他物是命運共同體，他好我纔能好，即形成我必須先讓他好我自己才能好的這個意識和言行。

爲了說明惻隱之心，孟子舉了一個例子：無論一個人平時有多麼壞，當他看到一個可愛的孩子在地上爬，爬到了井邊，就快掉進井裡的時候，他一定會毫不猶豫地衝過去把這個孩子抱離井邊，讓孩子遠離危險。這個即將落井的孩子一瞬間激發了他的惻隱之心（慈悲之心），驅動著他快速來到孩子身邊，把孩子抱離危險之處。在把孩子抱離危險之處以後，他的惻隱之心還會不會持續下去呢？不一定。也許他把這個孩子抱離危險之處以後，繼續當壞人，而且是一輩子當壞人，這完全有可能；也有可能拯救孩子這件事啟發了他，他從此猛然醒悟，從此改惡向善。這個改惡向善的過程就是不斷地拓展惻隱之心，不斷地把惻隱之心由臨時變爲持續、由微弱變爲強大的過程。這就叫「擴充惻隱之心」。

注意，孟子說的是「仁之端也」，他衹是說惻隱之心就像一點點很小的火苗一樣，他沒說惻隱之心一直都在。對於絕大多數普通人而言，惻隱之心就像螢火蟲的光一樣，一輩子也閃不了幾次，大多數時候都是沒有光芒的，就是沒有惻隱之心的，偶然遇到孩子即將掉入井中這麼一個特殊情況，才把人的惻隱之心（慈悲之心）激發起來、喚醒起來。所以，絕大多數普通人的惻隱之心衹是很臨時的存在。但如果我們能積極地抓住這個瞬間不放，並擴而充之、強而化之，那麼我們就開始了人性道德的航程；反之，如果我們不抓住它，任由它自然地生起和消失，不去刻意地對惻隱之心進行強化、擴充，讓它持續存在，那麼我們仍然處在生物性道德階段，我們這一輩子就只是人形的生物而已，就是我們始終處在人的道德的最低狀態（生物性道德狀態），我們仍然不能被稱爲「人」——嚴格意義上的「人」，衹能被稱爲「草民」。你衹是像草木一樣活著——草木也是生物，像草木一樣活著就是所謂的「人生一世，草木一秋」。爲何我們不能被稱爲嚴格意義上的人呢？因爲我們沒有上升到一個真正的人的高度，我們沒有反省力，沒有對自己拯救孩子掉入井中的這個行爲進行深刻的反省和自覺的擴充，我們沒有做這樣的工作。所以說，「四端之心」是生物性道德和人性道德的一個分水嶺。「四端之心」是「端」，它既是生物性道德的終點（終端），又是人性道德的起點（開端）。

以上爲「惻隱之心」的含義，那麼「仁之端也」的「仁」又有怎樣的含義呢？

儒家的「仁」分爲廣義的仁和狹義的仁。何謂「廣義的仁」？就是心性本身，或曰生命本身，或曰良知本身，或曰道德本身。廣義的仁就等於道德。此處的「道德」既指生物性道德，又指人性道德，又指德性道德。換言之，所有的道德合在一起，統稱爲「仁」，或「良知」「心性」，「十六字心法」稱之爲「道心」。道心就是仁，仁就是道心。所有的道德言行，都是廣義的仁。整個儒學就叫「仁學」，因此仁學的「仁」也是廣義的仁。何謂「狹義的仁」？就是具體對某一件事或某一個方面有慈悲心。比如「仁義禮智信」的「仁」就是狹義的仁。爲何呢？因爲後面還有「義禮智信」這幾個方面，這幾個方面都不包含在仁裡。如果「義禮智信」都包含在仁裡，就沒有「義禮智信」了。既然把「仁」和「義禮智信」并列爲君子五德（君子應該具備五種德：仁德、義德、禮德、智德、信德），那麼此處的「仁」明顯就是指狹義的仁，在這裡只作慈悲講，而廣義的仁是包含「義禮智信」的仁。

仁的廣義和狹義之分從孔子開始，一直持續到王陽明，所以我們讀王陽明的著作，或是讀二程、孟子等人的著作，當看到「仁」的時候，一定要根據上下文來判斷此處的「仁」指的是狹義的仁還是廣義的仁。

孟子的「惻隱之心，仁之端也」，此處的「仁」是狹義的仁，還是廣義的仁呢？答：狹義的仁。爲何呢？因爲後面還有「羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」。「仁之端也」的「仁」指的是善良、慈悲、友善（與人友善，與一切友善）。一個君子除了慈悲，還應該有什麼？還應該有義。除了有義，還應該有什麼？還應該有禮。除了有禮，還應該有什麼？還應該有智。除了有智，還應該有什麼？還應該有信。「仁義禮智信」是一個君子必備的五種品德，慈悲衹是其中之一。

第二，「羞惡之心，義之端也」。何謂「義」？「仁義」是儒家的一個核心概念，「仁」就是慈悲，「義」就是我們現在所說的責任與義務、使命與擔當。責任、義務、使命、擔當——這八個字合在一起就叫「義」。《周易・坤》曰：「敬以直內，義以方外」[①]。「直」在此處作呈現、彰顯講。「敬以直內」者，誠也。誠是「誠敬」之簡稱：在內爲誠，在外爲敬。[②]「敬以直內」意爲誠可以讓我們內在的心性盡快地彰顯出來。「義以方外」，「方」在此處是框定、規範、維護的意思。框定、規範、維護什麼？框定、規範、維護外在的各種事物，包括我們的言行，讓這些事物不至於鬆散走漏。義就像城牆一樣框定、規範、維護住它們，這樣這些事物才能夠持續下去，否則它們就會像四處氾濫的水一樣，鬆散而無收束。用什麼來收束、規範它們呢？用責任與義務、使命與擔當來收束、規範它們，這就叫「義以方外」。

義起源於哪裡呢？起源於羞惡、羞恥。「羞恥」是一個很廣義的概念。羞恥之心起源於人類命運共同體意識的覺醒，即共生意識的覺醒。何謂「共生」？就是我們共同生活在地球上，共同生活在同一個區域裡，後來稱之爲「命運共同體」。我們是不是命運共同體是一回事，我們有沒有意識到命運共同體則是另一回事。就像一群動物出於取暖的需要，它們擠在一個洞裡，表面上它們身子挨著身子生活在一起，客觀上構成了一個命運共同體，大家要生同生、要死同死，但具體到其中的每一個動物時，它有沒有自覺地認識到自己和身邊的動物構成了一個命運共同體呢？答：沒有。所以，命運共同體是客觀存在的，是時刻存在的，不僅在動物界存在，在人類社會同樣存在，但我們有沒有自覺地生起我們是命運相連、生死與共的命運共同體這個意識呢？這就不好說了，有的人有，有的人沒有。

如果我們很清晰地生起了命運共同體這個意識，意識到自己是其中的一員，意識到自己必須爲這個群體做出貢獻，並深刻地認識到：我的存在是以群體的存在爲前提條件的，如果他們不存在了，我一個人片刻也難以生存，因此，爲了我的生存，他們必須生存，他們生存得越好，我纔能生存得越好，在這種情況下，我要自覺地爲整個群體做點兒什麼。自覺地要爲這個群體做點兒什麼，這就叫「責任」，這就叫「義務」，這就叫「使命」，這就叫「擔當」。責任與義務、使命與擔當就是這樣來的。因此，責任與義務、使命與擔當是建立在命運共同體意識的覺醒之上的。如果沒有命運共同體意識的覺醒，我們不可能生起真正意義上的責任與義務、使命與擔當。

生起責任與義務、使命與擔當意識的同時，羞惡之心也隨之誕生。從此以後，我們以擔當群體的責任爲榮，以不擔當群體的責任爲恥，我們的一切言行，以有利於群體爲榮，以不利於群體爲恥，這就是羞惡之心。所以，羞惡之心是和責任與義務、使命與擔當同時誕生的。它們要麼同時誕生，要麼同時不誕生，就像一對雙胞胎——要麼這對雙胞胎同時出生，要麼這對雙胞胎都不出生，不可能只生一個不生另一個。換言之，它們是形影關係。衹要羞恥感誕生，責任與義務、使命與擔當立即同時誕生；反之，責任與義務、使命與擔當誕生，羞恥感立即同時誕生。

何謂「羞恥感」？就是知道哪些事情可以做，哪些事情不可以做。大體上就是有利於群體和他人的事情，就可以做；不利於群體和他人的事情，就不可以做。我們不能擁有任何不利於群體的東西，如果擁有了，要立即遠離它，總之，我們厭惡它，以它爲羞恥。羞恥就像一道防火牆，把我們與不利於群體的東西隔離開來；或者反過來說，這道防火牆可以保護我們不被各種不利於群體的事物所侵害。如果不利於群體的事物想侵害到我們的身心中來，想佔有我們的身心，它做不到。爲什麼？因爲有一道防火牆，使它侵入不進來。這道防火牆是什麼？就是羞惡之心，也即羞恥感。羞恥感是這個世界上最天然的戒律，故羞恥感又名「自律道德」，它使我們遠離惡，趨向善，並且還在我們與惡之間建立了一道防火牆，讓惡侵入不到我們的身心中來，佔有不了我們的身心。

---

① 黃壽祺、張善文：《周易譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 34 頁。
② 潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版，第 243—244 頁，第 293 頁。（更多關於「誠敬」的詳細闡述，請參閱拙著《〈中庸〉心要》。）

「羞惡之心，義之端也」，意思是責任與義務、使命與擔當就是從羞惡之心起步的。我們什麼時候有了羞惡之心，知道了什麼事可爲、什麼事不可爲，我們的責任與義務、使命與擔當就開始生發起來。責任與義務、使命與擔當是人性道德，乃至於德性道德的起點。如果沒有責任與義務、使命與擔當，我們將永遠處在生物性道德階段，永遠不能上升爲人，更不能上升爲聖。

第三，「辭讓之心，禮之端也」。「禮」在此處作文明講。一個人也好，一個群體也好，一個民族也好，一個國家也好，其文明程度是有著清晰的評判標準的，這個標準就是「他重己輕、他先己後」的程度，也即「辭讓」的程度，或者說他人在我們心目中的分量的輕重程度。所以，文明程度的評判標準是非常清晰的，不是胡來的，不是亂扣帽子，不是隨口說：「你的文明程度低，他的文明程度高。」無論是個人的文明，還是群體的文明、民族的文明、國家的文明，都是用這個標準來評判的。具體落實到個人，就是一個人越是「他重己輕、他先己後」，即他人在其心目中的分量越高，這個人身上體現出來的文明程度就越高、教養就越好，就這麼簡單。反之，如果一個人總是「己重他輕、己先他後」，就說明這個人是一個自私自利的小人，在他身上別談文明，文明在他身上還沒開花結果呢，他就是一個生物性的存在。如果一個社會、一個群體，人人都想著他人，人人都「他重己輕、他先己後」，這個社會、這個群體的文明程度就非常高，「他重己輕、他先己後」的程度越高，其文明程度就越高。這就是文明程度、教養、品德的評判標準，也是禮的評判標準。

孔子一生崇尚禮，但孔子不是想當一個禮儀學家，這個觀點在《論語》中有大量的記載。這裡就不引經據典來闡述了，我們把孔子的話翻譯過來就是：「你們以爲我崇尚的是外在的那些禮節和儀式嗎？根本不是。我孔子絕不是想當一個禮儀學家，教你們怎麼站、怎麼坐、怎麼走路、怎麼擺姿勢、怎麼舉行各種祭祀儀式，這些都不是我的目的。」注意，過去舉行祭祀儀式的時候，是很有講究的：比如，先往前走多少步，再單膝跪下，兩手再怎樣從後面拉到前面，在胸前的什麼地方停止，轉手，再拱手向下彎腰，等等。這些都是有規矩的，在舉行儀式的時候，是一點兒也不能做錯的。過去，專門有禮儀學家來教你這套祭祀禮儀怎麼做，它相當複雜。孔子說：「這些外在的形式衹是起點，我真正的目的是要通過這些外在的形式，來弘揚禮道，也即禮內在的精神。何謂『禮』？禮內在的精神是什麼？禮的本質是什麼？其實就兩個字——辭讓，或者就一個字——讓。何謂『讓』？『讓』就是他重己輕、他先己後。我真正的目的是要喚醒、激發每個人內在的讓的精神（辭讓之心），並讓這種精神在每個人身上不斷地被強化、不斷地被提陞、不斷地被傳散，將其擴展到每一個家、每一個族、每一個鄉、每一個縣、每一個諸侯國，乃至整個天下，讓天下人都遵循禮讓精神，讓整個天下都變得高度文明，這纔是我孔子念茲在茲、時刻不忘弘揚禮道精神的目的。」

但後世絕大多數人都誤解了孔子，都認爲孔子是一個機械、教條、酸腐的禮儀學家，整天講究各種禮儀、規矩、儀式、儀軌等，後人覺得這些東西又不能當飯吃，很虛、很不實在、很教條、很生硬、很不好。這也是後來的大儒荀子批判孔子的原因，說孔子追求繁文縟節，從早到晚只知道務虛，不做實事，不腳踏實地。其實這些都是後人對孔子的誤解，孔子並不是一個只務虛不務實的禮儀學家。事實上，孔子相當務實，孔子比我們一般人還要務實得多。

大儒沒有不務實的，尤其像孔子這樣的大儒，他怎麼可能不務實？孔子是聖人，一個聖人怎麼可能不務實？後世對孔子以及對儒家有著太多的誤解，給他們穿上了太多不屬於他們的衣服，給他們戴上了太多不屬於他們的面具，後人先給他們戴面具，然後又批判這些面具。所以，孔子是世上背黑鍋的第一人，是歷史上被誤會最深的人，是被後人貼標籤貼得最多的人，是被後人強行穿上不屬於他的衣服、戴上不屬於他的面具最多的人。孔子所受冤屈之大，三本書都寫不完，其中就包括禮儀之冤。

孔子自己都說，外在的禮儀形式是可以變的，不是一成不變的。也就是說，孔子有著強烈的與時俱進的思想，而且還把這個與時俱進的思想教導給了弟子，孔子不斷地提醒他的弟子：「我現在教你們的這些禮儀，

你們日後可以根據實際情況做一些增減。你們大膽地增、大膽地減，衹要符合現實需要、符合實際需要、符合不同時代的需要，這些增減就是對的。」孔子沒有說：「我教你們的這些東西一點兒都不能動，動一點兒都是不行的。」孔子說的是：「這些東西都是外在的形式，外在的形式都是可以變動的，但你們一定要保持內在的東西不能變。內在的東西是什麼？就是辭讓之心。衹要能達到喚醒、強化一個人的辭讓之心的目的，無論什麼樣的外在形式都是允許的。」這纔是孔子的禮道精神，孔子根本不是後世所說的那樣陳腐、教條、務虛、不務實等等。

第四，「是非之心，智之端也」。此處的「智」指的是先驗智慧，就是《中庸》裡「發而皆中節，謂之和」的那個「發而皆中節」的智慧，又名「德性之知」或「德性之智」（古代的「知」和「智」是同義詞，是通假字，德性之知就是德性之智）。德性之智是從德性中發出來的智慧，後來孟子又給這個智起了一個別名叫「良知」，良知裡面既含著德，又含著智，又含著仁。

這裡需要注意的是，在儒家，仁智是雙彰的，或者說德智是雙彰的。其實不僅儒家如此，佛道兩家都如此，由於本次主要講的是儒家，所以我們聚焦於儒家。仁就是道德，就是慈悲。當慈悲彰顯出來的時候，智慧同時彰顯出來，智慧與慈悲是同一個東西，不是兩個東西。慈悲到哪裡，智慧就到哪裡；反之，智慧到哪裡，慈悲就到哪裡。因此，仁智雙彰，即德智雙彰，即德智雙運，即德智不二，即仁智不二。陽明將德智不二稱爲「良知」，所以，良知裡面既含德，也含智，良知是德和智的有機結合體，換言之，把德和智合在一起就叫良知。因此，良知不僅是德，也是智，良知到哪裡，智就到哪裡，就「發而皆中節」而無不合。《傳習錄》裡對此有大量的記載。一個良知真正發起的人，見君自知臣，見父自知孝，見兄自知悌，見友自知信。也就是說，你不用刻意去編造出一個孝來，衹要你是一個心懷良知的人，見到父親你自然就知道怎麼孝。注意，「自然就知道怎麼孝」這句話很重要，特別是「自然」兩個字很重要。「自然就知道」就是智，孝就是德，此即「德智不二」。換言之，衹要你有孝這顆心，你自然就知道怎麼孝。如果你是一個精通陽明學的人，遇到有人問你「我也想孝敬父母，可是我不知道怎麼孝？」這樣的問題，那麼你心裡就清楚，這個人根本就不孝，他衹是聲稱自己是孝子，他衹是在表演而已。一個真正生起了孝心的人，自然就知道怎麼孝。正如《傳習錄》所說「見父自然知孝，見兄自然知弟」，除非你沒有生起孝心，衹要生起了孝心，都不用學習，你一定自然就會知道孝心具體要怎麼表現出來。你有多少孝心，就有多少自然知道。

因此，仁和智（德和智）是同一個東西，不是兩個東西。在孔子、孟子、陽明等大儒這裡，這是不言而自明的共識，這是不需要討論的基礎知識。身爲一個儒者，如果連基礎知識都不懂，還怎麼成爲大儒呢？那是不可能的。對於大儒來說，仁智雙彰（仁智不二）都是入門級的知識，都是不用再說、不用再討論的。

再強調一遍，這不僅是儒家的觀點，道家也是如此，佛家也是如此。佛道兩家不是本次討論的重點，故我們先把佛道兩家放在一邊，先說儒家。「見父自然知孝，見兄自然知弟」——我們千萬要記住這幾句話背後的含義。什麼含義？仁智雙彰（仁智不二）。記住這一點很重要。

其實，不僅仁智不二，「四端之心」皆不二，比如仁義不二、仁禮不二、義禮不二……衹是爲了表述的方便，分成仁、義、禮、智四者罷了。事實上，「四端之心」是同一個東西，這同一個東西就是良知（本心、道心）。良知（本心、道心）發出來的時候：呈現爲惻隱（慈悲）之心，就是仁；呈現爲羞惡之心，就是義；呈現爲辭讓之心，就是禮；呈現爲是非（知是知非）之心，就是智。即良知呈現在不同的方面，就有不同的稱呼，但它們其實是同一個東西，就像一個男人在妻子面前是丈夫，在孩子面前是父親，在父母面前是兒子……他好像扮演了很多個身份，但實際上這是同一個人。同理，一會兒惻隱之心，一會兒羞惡之心，一會兒辭讓之心，一會兒是非之心，好像有四個心，但其實是同一個心，衹是在不同的方面呈現出不同的面貌而已。其實良知豈止呈現爲「四端之心」，良知呈現的方面有很多，比如「仁義禮智信、溫良恭儉讓」都是它的呈現。

但良知（本心、道心）永遠祇有一個，良知沒有兩個或三個，即真理永遠祇有一個，生命永遠祇有一個。

當「四端之心」生起的時候，就是責任與義務生起的時候，就是使命與擔當生起的時候。當責任與義務生起了，當使命與擔當生起了，當「四端之心」生起了，標誌著人性道德的覺醒正式開始。從此，生物性的消極道德告一段落，我們步入了積極的、主動的、自覺的、自願的人性道德階段，或曰人性道德領域。

2.人性道德覺醒的五個層次

人性與獸性的分界線是很清晰的，這個分界線就是：有沒有真正生起「四端之心」。如果沒有生起，或生起了卻沒有給予充分的重視與意識，即意識不到它，它仍然處於本能和自然狀態，這就標誌著我們仍然處在生物性道德覺醒階段，還沒有上升到人性道德覺醒階段；反之，如果生起了，並對「四端之心」有了充分的重視，有了充分的自覺，有了充分的、積極的拓展和深化，這就標誌著我們進入了人性道德覺醒階段。

人性道德的覺醒又可以細分爲五個層次（次第）：個人道德的覺醒、家庭（家族）道德的覺醒、鄉里道德的覺醒、國家和民族道德的覺醒、天下（人類）道德的覺醒。這也就是儒家所說的修身、齊家、治國、平天下四個次第。因此，說人性道德的覺醒有五個次第也行，說有四個次第亦可。

總之，道德的覺醒是分層次的，是分次第的，是有先後的。在大次第中還分小次第。大次第就是獸性道德的覺醒、人性道德的覺醒、德性道德的覺醒這三個次第。在人性道德的覺醒中又細分爲個人道德的覺醒、家庭（家族）道德的覺醒、鄉里道德的覺醒、國家道德的覺醒、天下道德的覺醒這五個次第，或修身、齊家、治國、平天下這四個次第。這些次第，都需要我們以一己之身爲起點，一層一層地拓展開來，逐一擔當起我們作爲個人的責任與義務、使命與擔當，我們不能推卸責任與義務、使命與擔當。

這又引申出另一個問題：推卸責任、推卸義務、推卸使命。推卸責任就是拒絕道德覺醒，擔起責任就是喚起道德覺醒。所以，一個人對責任的推卸程度就等於他拒絕人性道德的覺醒程度（簡稱「拒絕覺醒」）。爲何這個社會嘲笑、鄙視、不允許人們推卸責任？因爲一個人一旦推卸責任，就等於拒絕道德覺醒，拒絕成長，甘願當一個道德上的墮落者和退化者，不斷地往獸性上退化、墮落。拒絕責任與義務、使命與擔當，就是拒絕道德覺醒，它們完完全全是同義詞。因此，一個人是積極主動地擔起責任與義務，還是消極地迴避、推卸責任與義務，太不一樣了，它決定著這個人是進步還是退步，是上升還是墮落，是追求光明還是追求無明，是追求自在還是追求他在。這是一個分水嶺，十分重要，此處千萬不能馬虎！

爲何儒家那麼注重責任與義務，那麼注重使命與擔當？因爲這背後含著的是覺醒與否、解脫與否、成長與否的問題，茲事體大，決不能含糊。所以儒家是所有的知識體系、文明體系中最強調責任與義務的，儒家把責任與義務看得跟性命一樣重要，稱之爲「殺身成仁」「捨生取義」。

「殺身成仁」「捨生取義」的意思是：我可以不要性命，但不能不要仁和義。何謂「義」？「責任與義務、使命與擔當」合在一起就叫「義」。「捨生取義」就是爲了完成我的責任與義務、使命與擔當，必要的時候我可以捨身，也就是說，我把責任與義務、使命與擔當看得比我的性命都重要，故曰「殺身成仁」「捨生取義」，而不是「殺仁成身」「捨義取生」。爲什麼要「殺身成仁」「捨生取義」？因爲仁和義太重要了！人世間最重要的就是性命，而有一個東西比性命還重要，由此可見它有著多麼不可替代的價值和意義。爲什麼仁和義比我們的性命還重要？如果我們真正理解了儒家的義理，理解了仁和義的本質真相，就會發現仁和義的確比我們這個臨時性的肉體的性命要重要得多，因爲它直接關乎我們由離其自己回歸在其自己。

如果我們這個肉體處在遠遠地離其自己的狀態，那還不如不要。因爲當我們處在遠遠地離其自己的狀態時，我們整天接受著兩種折磨：第一，來自外在的他在之折磨——我們每天都處在由他在對我們的束縛與局限而引發的種種痛苦與煩惱之中，就是任何事物都會給我們帶來痛苦與煩惱；第二，來自內在的無明、愚蠢給我們帶來的種種折磨與羞辱。我們每天都處於內外折磨、生不如死的狀態，所以還不如不要這個性命了。「殺

身成仁」「捨生取義」就是建立在這個認知之上的。如果沒有這個認知，一般人很難理解，仁和義都是看不見、摸不著的虛的東西，爲何會比自己這個實在的身體的性命還要重要呢？按照一般人的理解，我這個身體的性命纔是天地之間最值錢、最重要、最至高無上的東西，難道這個世界上還有比它更重要的東西？一般人對此不太好理解。但如果我們徹底明白了我們爲何要由離其自己回歸在其自己，我們就會知道，與其苟且地活著，始終處在離其自己的狀態中，無時無刻不被外在的他在所折磨，無時無刻不被內在的愚蠢所羞辱，還不如不要這個性命，還不如把自己的這個肉體像獻祭品一樣獻給仁義，爲仁義做點兒什麼。

仁義纔是中國人的上帝。中國人沒有上帝，但中國人又有一個比上帝還要上帝的上帝，叫「仁義」，或叫「良知」。在中國人看來，如果把自己這個痛苦的小肉體獻給良知，也算是死得其所了，免得扔給狗啃了沒有價值，給火燒了更沒有價值。如果獻給仁義，它多少還能發揮點兒價值和意義，那就「殺身成仁」「捨生取義」吧！儒家是從這個角度來說這句話的，所以一點兒都不矛盾，一點兒問題都沒有。

以上衹是簡要講述了人性道德覺醒五個次第的框架，下面我們逐一詳細介紹它們。

⑴個人道德的覺醒

第一個層次的人性道德覺醒，就是個人道德的覺醒。什麼叫「個人道德的覺醒」？首先，我要把自己看作社會的一員，個人道德的覺醒就是我作爲社會人這個身份的道德的覺醒，我應該肩負起對社會應盡的責任與義務、使命與擔當。換言之，我不再是一個生物，我是一個人，人就要做人事，這就是最初的人的責任的覺醒、人的義務的覺醒、人的使命的覺醒、人的擔當的覺醒。

個人道德意識覺醒的標誌是什麼？①作爲社會的一員，作爲一個社會人，我要爲自己所生活的這個社會、這個時代做點兒什麼，我不能成爲這個社會、這個時代的拖累，我不能給這個社會、這個時代添麻煩，因爲我是這個社會、這個時代中的一員。②作爲一個政治人，我是政治視角下的一個公民，我是法律視角下的一個自然人，我要履行作爲一個公民該盡的責任與義務、使命與擔當。③作爲民族的傳承者，我要爲自己的民族做一些什麼。比如我是漢族，那麼我作爲漢族的一分子，我就要爲漢族做點兒什麼。④作爲中華文化的傳承者，我要學習、消化和傳承中華文化，我要爲中華文化做點兒什麼，從而肩負起我該有的責任與義務、使命與擔當。對於這一點，尤其需要重點闡述。

現在很多中國人都對自己的文化沒有感情，在心目中總覺得這是別人的文化，與自己沒關係，這是非常不應該的。其實，就衹有我們這幾代人對自己的文化有這樣的隔膜感和他家文化感。在我們這幾代人之前，國人都有著強烈的文化認同感和文化自豪感，覺得這是我們自己的文化，自己有責任、義務去學習它、消化它、踐行它、傳承它，乃至於詩書傳家，讓它在自己的家族、鄉里傳承下去，他們會自覺地肩負起這個責任與義務。他們認爲自己有責任、有義務向子女、向自己家族的後代講解什麼是《詩經》，什麼是《書經》，什麼是《論語》，孔子精神是什麼精神……也許他們的文化水平不高，他們的知識有限，但這不要緊，他們就把自己有限的那點兒文化和知識盡己所能地傳給後代，因爲他們認爲這是自己的責任，這是自己的義務，不可推卸。

過去人的這種意識，現在我們都沒有了，我們把孩子交給學校，至於學校教不教這些，或者教多少，這都是老師的事，與我們沒關係。現在我們全民對自己國家的文化都沒有親切感、沒有擔當感、沒有傳承感，都不認爲學習自己的文化是一種責任。在過去，如果有人不能學習自己國家的文明文化，他會感覺到極大的羞恥，他會說：「我是中國人，爲什麼不讓我學習中國文化？爲什麼不讓我瞭解老祖宗的思想？」他認爲自己在別人面前都抬不起頭來，因爲太羞恥了。而現在的人普遍沒有這種羞恥感，覺得自己不懂孔孟之學很正常，甚至反過來以不懂爲榮，說爲什麼要懂這些老腐朽的、過時的東西？他們以不學習爲榮，以學習爲恥，不懂就證明自己是現代人，懂了反而證明自己跟它一樣老腐朽和落伍，至少部分人是這樣認爲的。

這裡面透露出來的是什麼心態呢？透露出來的是，我們對自己民族傳承下來的文明文化沒有擔當。這是一種嚴重的失德行爲！我們的祖先嘔心瀝血地爲我們開創了文明的世界、精神的世界，希望把這些精神財富傳給我們，但我們視如敝履，不僅不珍惜、不尊重它，反過來還對它各種鄙視、各種嘲笑、各種拒絕。這是對古人一片良知之心的傷害。就像我們的父母嘔心瀝血地工作了一輩子，給我們留了點兒東西，我們卻像個敗家子一樣，對父母一生嘔心瀝血傳給我們的東西視如敝履，就像扔一隻破鞋一樣地扔掉它們。這是一種什麼樣的心態？這裡面有孝嗎？當然沒有。我們對父母這一生心血的結晶連最起碼的尊重都沒有，何來孝道？何來尊重？

同理，歷代聖賢就像我們的父母一樣，嘔心瀝血了一輩子，爲我們積極地開拓了知識領域、智慧領域，他們給我們留下那麼多的精神財富都是他們用一生的苦難換來的，就如陽明先生所言：「我此良知二字，實千古聖聖相傳一點滴骨血也。又曰：某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。」[①]你以爲「致良知」三個字就只是三個字嗎？那不只是三個字，那是陽明的命啊，是陽明在百死千難和無數次的生死患難中換來的。陽明把他的性命留給了我們，而我們一轉手就視如敝履，就像對待垃圾一樣對待它：「陽明走了沒？」「走了吧！」「那趕緊把它扔了！」陽明一轉身，我們就迫不及待地要把他的東西給扔掉。我們不僅對待陽明是如此，對待包括孔孟在內的歷代聖賢都是如此。這是我們作爲炎黃子孫該有的行爲嗎？這裡面有孝嗎？我們這樣做非常不妥！聖賢用性命留給我們的東西就如同父母用一生的心血留給我們的東西，是極爲珍貴的。

真正的良知的覺醒，首先就要對聖賢給予同情的理解和必要的尊重，這就叫「尊師重道」。「師」字裡就含著一切聖賢。孔子是我師，因爲他是萬世師表，同樣，孟子、陽明、六祖慧能等歷代聖賢都是我師。我們要真正地在心裡生起一種視他們爲師、自己爲弟子這樣的感覺，生起這樣的感覺以後，我們就以弟子的身份好好地學習孔孟之道、陽明心學。這種學習裡面就含著道德的覺醒，具體來說就是孝道的覺醒。

孝道的最高境界是什麼？就是《孝經》第一章的最後一句話：「無念爾祖，聿修厥德。」「無念爾祖」就是時時刻刻不能忘了我們那些偉大的前輩、祖師，「聿修厥德」就是我們要下定決心把他們的豐功偉業、偉岸人格、深邃智慧傳承到自己身上，在自己身上開花結果，這就是孝道的最高境界：傳承。什麼叫「傳承」？把偉大祖先的精神、人格、智慧、品德等一切通過我們的身心活出來，通過我們的一生活出來，這就叫「傳承」。傳承是最大的孝道，是對聖賢最大的尊敬。這裡面就包含著道德的覺醒，因爲孝就是道德的表現方式之一。有了孝道，就有了道德的覺醒。以上所有這些加在一起，就叫「個人道德的覺醒」。

個人道德的覺醒首先表現在肩負起責任與義務、使命與擔當。什麼責任？作爲一個公民的公民責任，作爲社會一分子的社會責任，作爲一個文明文化的子孫的傳承責任，其核心在於：我要把作爲一個人該有的責任與義務擔當起來。這種使命感、責任感有多強，擔當感就有多強。

根據擔當的純度、強度不同，或者說根據道德覺醒的程度不同，擔當大概可以分爲三類。

第一類：我先他後，我重他輕。比如從政治角度而言，作爲國家公民的我們，有一定的政治責任和政治義務要擔當，我們要擔當起作爲國家公民應有的責任與義務。很多人擔當是擔當了，但在擔當的時候始終把我放在前，把責任與義務放在後，即「我先他後」。「他」指的是被擔當者。換言之，很多人在擔當責任與義務的過程中，總是把自我放在第一位，把被擔當者放在第二位、第三位、第四位……這是最低級的擔當。

第二類：我後他先，我輕他重。即責任與義務的重要性大於我本人，「他」比我更重要。

第三類：有他無我。在我的心目中，衹有責任，衹有義務，衹有使命，衹有擔當，沒有自己，我忘了自己。這是最高級的擔當。

---

① 〔明〕王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1279 頁。

在當代，「有他無我」的擔當者，最典型的人物就是習近平主席。習近平主席曾多次在多個場合強調：「我將無我，不負人民。」[①]這句話的意思是：我沒有我了，我忘掉我了，我不見了，我不知道我的自我哪裡去了，我不知道我的個人利益哪裡去了，我滿腦子都是人民的利益、國家的利益。

「有他無我」的擔當者不是衹有習近平主席一個人，還有很多人，而且歷代都有這樣的人，數量不多，但一直沒有絕跡過，始終都有。比如，孔子肯定是「有他無我」的。孔子在周遊列國的時候，一門心思推行仁道、仁政、禮道、禮教。據史書記載，孔子在周遊列國的過程中，經歷了無數次性命危機，無數次都是差一點兒就死了，比如陳蔡絕糧（《孔子家語・困誓》）、困於匡地（《論語・子罕》）等。弟子們就勸他：「您能不能多多少少地爲自己考慮一下，不要動不動就讓自己陷入生命危險的境地？如果您死了，我們弟子怎麼辦呢？您活著，我們才能更好地追隨您呀。」但弟子們勸歸勸，孔子從來沒有聽從過，他仍然完全忘我地、全力以赴地推行他的仁道、仁政、禮道、禮教，把自己的個人利益、生死全部棄之於不顧。

很多偉大的畫家、書法家、作家、思想家、哲學家、科學家等也是如此，他們在畫畫、揮毫潑墨、寫作、投入科學探索的時候是完全忘我的，是完全把自己拋到一邊的。比如愛因斯坦，他在做科學研究的時候，不僅忘掉了自己的身體，也忘掉了自己的榮辱得失，完全不考慮自己的榮辱得失——這一點很重要。其實在早期的時候，愛因斯坦的科學研究對他是十分不利的，因爲他的思想十分超前、十分深刻，一般人理解不了，所以他寫出來的文章一般人都看不懂，人們說他是個瘋子，腦子裡都是一些古古怪怪的東西，要離他遠一點兒，說他研究的物理學是偽物理學，是假的。愛因斯坦的物理學是從腦子裡推演出來的，叫「理論物理學」，在他之前沒有理論物理學，他是理論物理學的開山祖師。何謂「理論物理學」？[②]通俗地說就是在紙上推演物理公式，或在大腦中推演物理公式。愛因斯坦是沒有實驗室的，他不像傳統的物理學家那樣在實驗室裡做各種實驗，他的實驗室就是他的大腦，他就整天坐在那裡用大腦推演物理公式，或在紙上推演物理公式，也就是說，他的科學研究純粹都是抽像的推演。當他認爲自己得出結論了，就寫一篇論文去投稿。當時很多科學雜誌在接到他的論文以後，覺得他是一個瘋子，整篇論文都在胡說八道，就把他的論文扔到廢紙簍裡去了。他周圍的人，包括他的老朋友，都瞧不起他，覺得他的腦子不正常，腦子壞掉了，走火入魔了，覺得他這個人廢掉了。但後來，當其他科學家證明了愛因斯坦的理論物理學是正確的以後，在愛因斯坦獲得了很多榮譽以後，普通老百姓才開始推崇他，覺得他真偉大！但在人們認識到他的研究價值之前，他的那些探索和研究對現實中的他是非常有害的，而不是有利的。[③]

因此，科學家如果在科學領域想要有類似愛因斯坦這樣的飛躍性的突破，非得不計個人榮辱得失，把自己忘掉，如果達不到「有他無我」的狀態，是很難有特別大的貢獻、特別大的成就的。任何行業都是如此，我們非得達到「有他無我」的狀態，即滿腦子唯有他，不再有我，完全忘掉個人的榮辱得失，我們才能夠出成就、出成果。

責任與義務就是道德。我們擔當責任與義務的強度和程度，就是我們道德覺醒的強度和程度。最好的、最理想的狀態就是：無論我們擔當什麼樣的責任與義務，最好都能做到「有他無我」，即無論是哪一方面的

---

① 王英梅：《立足百年新起點 建設世界上最強大政黨》，民主與建設出版社有限責任公司 2022 年版，第 85 頁。

② 理論物理學的完整體系是由概念、被認爲對這些概念是有效的基本定律，以及用邏輯推理得到的結論這三者所構成的。（〔美〕愛因斯坦著，許良英等譯，李醒民編選：《愛因斯坦論科學與教育》，商務印書館 2016 年版，第 44 頁。）

③ 阿爾伯特・愛因斯坦（1879—1955）：現代史上最偉大和最有影響力的人物之一。他一生創作了四百五十多篇學術作品。他在科學上的進展，包括革命性的相對論和 $E=mc^2$（首次描述物體質量與能量之間的關係），使他贏得了「現代物理學之父」的美譽。愛因斯坦出生在德國西南部的烏爾姆，兒時隨父母一起移居慕尼黑。小時候，愛因斯坦少言寡語，以至於父母擔心他有學習障礙。但儘管說話困難，他始終是一名優等生，而且很早就表現出了數學和物理學上的天賦。1896 年，他爲了逃避服兵役而放棄了德國國籍，之後在瑞士的蘇黎世聯邦理工學院學習數學和物理學。1900 年，告別校園生活走向社會的愛因斯坦在求職之路上到處碰壁，在求職屢屢被拒的打擊以及飢寒交迫的生存危機中，他開始了一段流浪生活。1902 年 6 月，經過嚴格的審核，他終於得到專利局三級技術員的職位，這份工作將他從與貧困、焦慮艱難鬥爭的困境中解救出來，沒有了生活顧慮，他在物理學領域一路馳騁。1908 年，他離開這個職位到伯爾尼大學任教，隨後又在歐洲各地擔任了多個教授職位，最終於 1914 年回到德國。此時，愛因斯坦已經因爲在狹義相對論、光電效應、質能關係等方面的開創性論文而得到全世界的認可。他於 1921 年獲得諾貝爾物理學獎。（〔美〕愛因斯坦著，張卜天譯：《愛因斯坦晚年文集》，商務印書館 2022 年版，第 244—245 頁。卓吉心、譚好哲主編《大家之家 2 科技卷》，泰山出版社 2020 年版，第 178、180、183、184、195 頁。）

責任與義務，哪一方面的使命與擔當，一旦我們肩負起來，唯有責任沒有自己，唯有義務沒有自己，唯有使命沒有自己，唯有擔當沒有自己。

人一旦患得患失，就做不好事情了。不管我們做什麼事情，小到做一頓飯，大到度過整個人生，一旦摻雜了太多的利益糾葛、功利算計，必敗！不是別的人、別的事物讓我們失敗，而是我們自己就埋下了失敗的種子。所以，無論我們要做什麼事情，都要做得很純粹。純粹的標誌是什麼？就是「有他無我」，不摻雜個人的私心，不摻雜個人的算盤，不摻雜個人的功利，不摻雜種種小心思、小聰明等。我們不擔當則已，要擔當就要徹底擔當起來，衹有這樣，我們的人生才能變得純粹，我們的覺醒才能變得純粹，我們的道德才能變得純粹。否則，如果我們的道德覺醒裡摻雜的私心雜念多了，我們的覺醒就有問題了，就持續不下去了。

伴隨著責任與義務的覺醒，也就是道德的覺醒，一定會同時覺醒另一個東西，這個東西就是學習，爲己之學從此開始。它們是孿生關係。也就是說，衹要你個人的道德覺醒了，衹要你意識到自己作爲一個社會人，作爲一個公民，應該爲社會做一點兒什麼，應該爲公民這個身份肩負起應有的責任與義務、使命與擔當，那麼，爲了能更好地實現自己的責任與義務、使命與擔當，你一定會自覺地、自願地、積極地去學習。

學習什麼？學習內容可分爲兩大類：第一類是基礎知識。就是大量地閱讀文學名著、史學名著、哲學名著、宗教名著，以及各行各業的精英人物（比如科學家、作家、學者等）所譔寫的代表性著作，這些都屬於基礎知識。第二類是專業知識。就是你一定會學習一門或多門專業知識，因爲你深深地認識到，要想很好地承擔起作爲一個人該有的責任與義務，一定要有一技之長，最好有三技之長、五技之長，乃至於十技之長，但至少要有一技之長。那個時候，你自然就會意識到，自己必須擁有一技之長，否則這一生立業都難以立得起來。要想立業立得起來，你一定會找一個自己比較喜愛的專業鑽研進去，越鑽越深，讓自己成爲專家，用這個專業來支撐起自己的一生。沒有一個人生起了承擔責任與義務之心，而不生起我要下定決心精通一門技術、一門文化、一門專業技能之心的，不會這樣的。

有人可能會問：「三百六十行，我的一技之長到底是哪一技呢？」這就不一定了，這要根據每個人的喜好、愛好而定。有的人喜歡畫畫，就把畫畫作爲自己這一生的一技之長，就把畫給畫好。有的人喜歡彈鋼琴，就把鋼琴給彈好，彈到大師級的水平。一個人承擔責任與義務之心有多麼強烈，他的專業技能就會有多麼精湛，這基本上是成正比的。換言之，他的責任意識越強，就越會把自己的一門或幾門專業技能打磨精湛，精湛到大師級別，精湛到全國前幾名乃至於世界前幾名的程度。也就是說，下定決心學習，一定有責任與義務在背後作爲動力。

再強調一遍：一個生起了責任感與義務感的人，一定會同時伴隨著學習之心的生起，即我要學好一技之長，用這一技之長來實現我的責任與義務，撐起我的責任與義務；反之，如果這個人沒有下定決心，讓自己擁有至少一技之長，多則五技、八技、十技之長，他一定沒有生起人生的責任感與義務感、生活的責任感與義務感、個人的責任感與義務感，或者說，他所謂的「生起」是假生起，不是真生起。一旦真生起了責任感與義務感，一定會伴隨著學習之心的生起，它們就跟形與影的關係一樣，衹要有這個「形」，立即就會有這個「影」，「形」「影」一定是不離的。

學習之心生起後，每個人在學習內容的選擇上有所不同，歸納起來有三類人：①一類人在生起對學習基礎知識的強烈渴望的同時，也會生起對學習專業技能的強烈渴望。這是第一類人。②一類人會有所偏頗，儘管他們也認識到學習專業技能的重要性，但是他們會偏向於把更多的時間和精力放在基礎知識的學習與深化上。雖然他們也會學習專業知識，但是他們學習專業知識的時間和精力的比重會少一些，因爲他們認爲基礎知識比專業技能更爲重要。這是第二類人。③還有一類人同樣有所偏頗，他們更偏向於專業技能的學習，因爲他們認爲精湛地掌握一門或幾門專業技能比學習基礎知識看上去更爲重要。這是第三類人。

這就是不同的人在學習的側重點上的細微差別，但總體來說，他們一定會生起對學習的不可遏制的強烈渴望。這個不可遏制的強烈渴望，與他們的責任感與義務感的強弱是成正比關係的。有多麼強烈的責任意識與義務意識，就有多麼強烈的爲己之學意識。此時的學習纔是真學習，而小學、初中、高中、大學裡的學習，嚴格來講，應該叫「應試教育」，而非真正的學習。真正的學習是從責任意識與義務意識的覺醒開始的。責任意識與義務意識的覺醒，同時就標誌著爲己之學意識的覺醒。爲己之學的本質是明己之學，是爲了讓自己活得更明白、活得更清楚，爲了讓自己更好地實現自己所擔當的責任與義務而學習。

一個不愛學習的人，就證明他連人性覺醒的第一階段、人性最基礎的個人道德的覺醒都沒有達到。爲己之學與個人道德的覺醒完全是一回事。一個人的個人道德意識一旦真正覺醒了，先不說覺醒的程度有多深，只問有無覺醒，一旦真的覺醒了，立即隨之生起一個渴望——對學習的渴望，對爲己之學的渴望。

我們這個時代沒有人願意去學習的根本原因，就是我們這個時代的道德墮落了。墮落到什麼程度了呢？絕大多數人窮其一生都處在生物性道德覺醒階段，也就是道德的最低水平，都低到快接近於無了，窮其一生都沒有上升到人性道德覺醒階段。如果上升到人性道德覺醒階段，第一個層次就是個人道德的覺醒。一個人的個人道德一旦覺醒，他立即會生起對學習的渴望，這個渴望極爲強烈，連上帝都擋不住——他可以不吃飯，不睡覺，但必須學習，不學習不行。

現在哪怕不吃飯、不睡覺都要學習的人已經成了稀缺物種了，其根本原因就是人們的人性道德沒有覺醒。很多人不認爲學習有多麼重要，不認爲學習陽明心學、《六祖壇經》和《金剛經》等經典有多麼重要，他們覺得這些經典與他們無關，他們對這些經典、這些文化沒有感覺，不認爲半夜不睡覺、犧牲睡眠去閱讀《愛因斯坦傳》《馬克思傳》《羅曼·羅蘭傳》，或者去閱讀像《三國演義》《水滸傳》《史記》這樣的代表性著作有多麼重要，他們對此生不起興趣。生不起興趣的根本原因就是他們的責任與義務意識沒有覺醒，具體來說就是他們的人性道德沒有覺醒。一旦覺醒了，情況就會完全相反，誰都擋不住他們學習，因爲爲己之學（明己之學）的意識和責任與義務的意識一定是同時誕生的。

我們可以通過一個人是不是好學，是不是不帶功利地去學習，是不是爲了讓自己不那麼愚蠢而學習，是不是完全爲了讓自己活得明白而學習，是不是爲了明白自己的社會身份、文化身份、政治身份、法律身份乃至於道德身份、倫理身份而學習，是不是爲了更好地充當和完成這些身份所賦予的責任與義務而學習，來判定這個人有沒有生起人性道德。這是一個非常準確的判斷標準，屢試不爽，而且放之四海皆准。「放之四海皆准」的意思是此判斷標準適用於全世界的人，適用於所有的年齡段、所有的性別、所有的國家的人。一個人有沒有自覺地學習人類優秀文明文化，有沒有自覺地學習文、史、哲、宗教、科學、藝術，以及各行各業的傑出代表人物的代表性著作，對這些著作有沒有生起十分強烈的學習渴望——如果有，這個人的道德就生起了；如果沒有，他說自己是一個有德之人，我們就笑笑，別當真，因爲這是不可能的。

歷代聖賢都勸世人要好學，我也反覆勸你們要好學，實際上，勸你們學習的更深層含義就是爲了喚醒你們的道德，讓你們獲得道德覺醒，因爲爲己之學（明己之學）意識的覺醒就是典型的道德覺醒。對於一個道德不覺醒的人來說，頭可斷，血可流，學習絕不可能；反之，對於一個道德覺醒的人來說，尤其是對於一個人性道德覺醒的人來說，頭可斷，血可流，不學習絕不可能。打個比方，哪怕有人告訴我，明天我就要被砍頭了，如果今天有書，今天我一定會學習。明天砍頭是明天的事情，與今天有什麼關係？今天先讀書，先學著再說。很多真正偉大的革命前輩，比如方誌敏先生[①]、瞿秋白先生[②]、李大釗先生[③]等，他們不僅僅是革命家，

① 方誌敏（1899—1935）：江西弋（yi）陽人。1924 年加入中國共產黨。1930 年，任信江革命軍事委員會主席。1933 年後，任中共閩浙贛省委書記、第十軍團軍政委員會主席。1935 年遭叛徒出賣被俘，在獄中寫下了《可愛的中國》《清貧》等遺作。1935 年 8 月 6 日在南昌就義（李繼凱、王奎編《中國共產黨人早期詩文選》，太白文藝出版社 2020 年版，第 60 頁。）

② 瞿秋白（1899—1935）：中國共產黨早期傑出領導人、著名作家、文藝理論家、翻譯家。江蘇常州人。積極參加五四運動，創辦雜誌，提倡新文化，宣傳新思想。編輯《新青年》《熱血日報》等報刊。1925 年 1 月在黨的「四大」進入中央局，擔任領導工作。1935 年被國民黨反動派逮捕，同年六月在

同時也是思想家，也是文化大師。在革命之前或在革命的過程中，他們也是文化人，有些人還是教授，比如瞿秋白等人都著作等身。我們一般人理解不了他們，明天就要被砍頭了，爲什麼他們今天還有心思讀書？反正讀了明天也是死，不讀明天也是死，那爲什麼還要讀書呢？沒必要了。這是我們普通人的想法，而他們的想法是：明天就要被砍頭那是明天的事情，今天爲什麼不能讀書？哪怕今天就要被砍頭了，今天早上也還可以讀書。[①]什麼時候我們生起了類似瞿秋白先生、李大釗先生的那種對知識的敬重與渴望、對人類優秀文明文化和思想的敬重與渴望，我們的道德就覺醒了，我們就可以堂堂正正地做一個人了，這就是儒家所說的「修身」。但即使有了這樣的覺醒，我們也衹是達到了人性覺醒的第一個層次——個體道德意識的覺醒，簡稱「個體覺醒」或「個人覺醒」。在個人道德覺醒後，按照邏輯的先後，下一步我們就要從個人開始往外拓展了，進入第二個層次的覺醒。

⑵家庭（家族）道德的覺醒

第二個層次的人性道德覺醒，是家庭（家族）道德的覺醒，即對家庭（家族）的責任與義務、使命與擔當的覺醒。此時，我們不僅要承擔起作爲一個社會人、文化人、法律人、政治人、經濟人應該承擔的責任與義務、使命與擔當，慢慢地發現，我們還要承擔起對家庭和家族應該承擔的責任與義務、使命與擔當，所以我們要拿出更多的時間和精力去經營、建設自己的家庭和家族。這就是儒家所說的「齊家」。

齊家裡面含著物質建設和精神建設兩大類，或者說齊家可以分爲物質上的齊家和精神上的齊家。

第一類是物質上的責任與義務，也就是說，齊家的最低層次是物質上的齊家。「物質上的齊家」是什麼意思呢？就是我要好好工作、好好奮鬥，爭取獲得更多的收入，讓家庭和家族所有的成員都能吃飽穿暖，都能過上物質豐足的日子。如果只是某個人吃飽穿暖，而其他人挨餓受凍，這就是「不齊」。我要經過自己的努力、奮鬥，讓「不齊」變爲「齊」：由一個人吃飽、吃好變成全家、全族所有的人都能吃飽、吃好；由一個人穿暖變成全家、全族所有的人都能穿得很暖；由衹有一個孩子有機會去上學，變爲全家、全族所有的孩子都有機會去上學，而且都能最大限度地去更好的學校享受更好的教育……當然我的這個奮鬥是合法的奮鬥，不是通過不正當手段得來的，而是通過完全正當的手段得來的，是我用辛勤的勞動、辛苦的工作換來的。這些都屬於物質上的齊家。

第二類是精神上的責任與義務，比起物質上的齊家，儒家更加註重精神上的齊家。「精神上的齊家」是什麼意思呢？一個人有文化不算，全家和全族所有的人都有文化才算；一個人受過高等教育不算，全家和全族所有的男女老少都受過高等教育才算；一個人會一門或幾門藝術不算，全家和全族所有的人都會一門或幾門藝術才算；一個人懂棋琴書畫不算，全家和全族所有的人都懂棋琴書畫才算……「齊」是平等、公平的意思。如果衹有一個人有，其他人都沒有，就不平等了，就不公平了，就偏了，就不齊了。那怎麼辦呢？通過我的努力，我想盡一切辦法，把不公平變爲公平，把偏變爲不偏，把不齊變爲齊，讓全家、全族所有的人都能享受詩書禮樂、棋琴書畫，並且不僅是父母這一代享受，也不僅是我們這一代享受，還要下一代也能享受，此即詩書傳家，一代又一代地傳下去。

在傳的過程中還不能有所偏廢：如果只傳男，不傳女，不齊；只傳這個人，不傳那個人，不齊；只傳親的，不傳表的，不齊。「表」就是表親。比如，我的孩子是直系親屬，我哥哥、姐姐的孩子，即我的侄子（侄

福建長汀從容就義，時年三十六歲。瞿秋白在文學、政治理論、翻譯方面均有成績。其散文《多餘的話》對自己的一生作最後的回顧和剖析，是一部不可多得的閃耀著清醒的現實主義光輝的散文名篇。著有《瞿秋白文集》。（李大釗：《革命烈士詩抄》，北京聯合出版公司 2021 年版，第 188 頁。陳計會：《岩層燈盞》，大眾文藝出版社 2007 年版，第 109 頁。）

③ 李大釗（1889—1927）：字守常，河北樂亭人。中國最早的馬克思主義者，中國共產黨主要創始人之一，新文化運動和五四運動的發起者和領導者。曾任北京大學教授，北京大學圖書館主任，《新青年》雜誌編輯。1927 年 4 月 6 日，奉系軍閥張作霖與帝國主義勢力勾結，拘捕了李大釗同志。在監獄中，李大釗備受酷刑但意志堅定，不肯屈服。4 月 28 日，在經歷了二十多天的摧殘後，李大釗被反動軍閥用絞刑殺害，時年三十八歲。遺著有《李大釗文集》等。（李大釗：《革命烈士詩抄》，北京聯合出版公司 2021 年版，第 2—3 頁。）

① 1935 年的 6 月 18 日，是霍秋白就義的日子。清晨，他洗漱後平靜地坐在窗前翻閱著一本唐詩集。（石仲泉、陳登才：《中國共產黨早期領導人的故事》，中共黨史出版社 2010 年版，第 54 頁。）

女）、外甥（外甥女），對我來說就屬於旁系親屬。如果我只傳自己的孩子，把所有的時間和精力都用來教自己的孩子，對我哥哥、姐姐家的孩子視而不見，不給他們提供與我的孩子同等的教育與文化熏陶，我就親疏有別了，就不齊了。正確的做法是我不應該親疏有別，應該對自己的孩子和哥哥、姐姐家的孩子一視同仁，應該努力讓所有的孩子都能享受同等的教育和精神生活，把我們這一代的詩書禮樂毫無保留地傳給他們，這才叫「齊」。上一代齊，這一代齊，下一代齊……我們就這樣毫無偏私地把詩書禮樂在我們這個家族一代接著一代傳承下去，這就叫「詩書傳家」，這也是齊家的一部分。這些合在一起統名曰「齊家」。

能做到齊家是很不容易的，因爲過去的家都是大家族，有的大家族能達到一百多人，就像一個小社會一樣，很複雜，不像我們現在大多是三口之家。從代數上來說，過去動不動就是四世同堂、五世同堂，偶爾還有六世同堂，特別是四世同堂很是常見；從關係上來說，有直親、表親、堂親等，相互之間的關係很複雜。尤其是家裡的媳婦，因爲媳婦本來不是你家的人，她可能是在十里地、二十里地、幾百里地以外的一個家庭長大的，她接受的是那個家庭的思想、文化、生活習慣等，由於婚姻她嫁到你家來了，成了你家的家庭成員，但她不可避免地會把她所在的原生家庭的三觀、生活習慣等一切都帶到你家來。如果你家有五個兄弟，就得娶五個媳婦，也就是說，有五個源自不同家庭的人來到了你家，她們的原生家庭和你的家庭可能非常不同，三觀上甚至會相互衝突。在短短的三五年之內（當然越短越好），你要把她們與你家非常不同，甚至相互衝突的三觀，都統一到你家的三觀裡來，這是非常困難的一件事情！

天下最困難的一件事情就是改變人的三觀，而且你不僅要改變一個人的三觀，如果你家有五個媳婦，你就要同時改變五個媳婦的三觀。當你好不容易把五個媳婦的三觀都統一到你家的三觀裡了，你的五個孫子又長大了，又娶回來五個媳婦，等你把這五個孫媳婦的思想統一了，你的重孫子又娶回來十個媳婦。也就是說，家庭的構成是很複雜的，因爲家庭成員來自各個階層的如此不同的原生家庭。這麼多不同的人都聚集到同一個家族中，你要迅速地把家族裡所有人的三觀全部和諧統一起來，這是很困難的！這就有點兒像治理一個小型的國家一樣困難。因此古人云，善治家者，必善治國。如果你有能力把一個一百多人的大家族（包含了好幾代人，以及幾十個來自不同原生家庭的人）治理得方方面面都很和諧、很團結、很統一，那麼讓你去治理一個國家，對你來說，簡直就是駕輕就熟。所以，在過去，國和家是不分的，所以叫「善治家者，必善治國」。反之，「善治國者，必善治家」，意思是治理一個國家就相當於治理一個大家族一樣，是很複雜的。

相比於古代的大家族，我們現在的三口之家好辦得很。但其實也不好辦，很多家庭僅僅是三口之家就雞飛狗跳的，如果是三十人、八十人的家族呢？想想就讓人頭疼。如果你能把一個八十人的大家族治理得風生水起、欣欣向榮、和諧團結，那真是大本事！如果你衹有小本事是治理不好的。什麼本事？無我的本事。非得無我，你纔能把這個家族治好。一旦承擔起一個八十人的大家族的責任和義務，就會逼著你非得「有他無我」。「他」指的就是責任與義務。你滿腦子只有責任與義務，沒有自己了。衹有當你沒有自己了，你纔能做到最大限度的公平、公正，才能做到最大限度地從每個人的角度替每個人切身考慮問題，才能把這個家族治好；反之，如果你什麼事情都從自己的角度考慮，是治理不好家的。打個比方，如果你這個家族有五十個人，你衹有從五十個人中每一個人的角度考慮，把他們的利益、他們的得失、他們的感受放在第一位，你唯獨不從自己的角度考慮，因爲你把自己忘了。衹有這樣，你才能把這個家治理好。這就叫「齊家」。

總之，家裡所有人的衣食住行，所有人的和睦團結，包括讓整個家族健康持續地代代傳承與發展，不管是家庭（家族）的物質建設還是精神建設，全部是我要完成的使命，此即家庭（家族）道德的覺醒。

⑶鄉里道德的覺醒

第三個層次的人性道德覺醒，是鄉里道德的覺醒。按照《漢書・食貨誌》記載：「五家爲鄰，五鄰爲里，四里爲族，五族爲黨，五黨爲州，五州爲鄉。鄉，萬二千五百戶也。」[①]五家是一鄰，二十五家爲「裡」，一百家爲「族」，五百家爲「黨」，兩千五百家爲「州」，一萬兩千五百戶爲「鄉」。[②]也就是說，過去把小範圍的社會稱爲「鄉里」。鄉里道德的覺醒就是對小範圍的社會的責任與義務、使命與擔當的覺醒。在古代，鄉里基本就是一個人的社會活動範圍，因爲古代的交通工具很有限，古人的活動範圍是很小的，一個普通的農村人，出生在哪裡，基本上他的成長、結婚、生子、老去、死亡就在哪裡，大多數人一生都沒有離開過自己的出生地，所以他們的活動範圍一般不超過一百里（五十公里），這一百里左右的範圍就叫「鄉里」。鄉里的範圍肯定比家或者家族都大。但現代與古代不一樣了，現在很多人都不居住在自己的出生地了，特別是自改革開放以來，中國人口的流動性非常大，相當多的人成年以後都生活在非出生地[③④]，所以就不存在「鄉里」這個概念了，取而代之的是什麼呢？是工廠或者單位等機構。如果一個人到了千里之外的一個機構去上班，那麼他就以這個機構作爲鄉里，即以單位爲家、以工廠爲家。

鄉里道德的覺醒，就是我要爲鄉里做一些事情，用現在的話說，就是我要爲生我、養我的這一片熱土做一點兒該做的事情，承擔起一些責任與義務、使命與擔當。而現在不存在鄉里，換成了單位或者工廠，那就是我要爲單位或者工廠承擔起相應的責任與義務、使命與擔當。

⑷國家道德的覺醒

第四個層次的人性道德覺醒，是國家道德的覺醒。過去的國都較小，不像現在的國很多都很大。過去的國叫「諸侯國」，小的諸侯國衹有半個縣城或一個縣城那麼大，大的諸侯國則有現在的一個省甚至幾個省那麼大。[⑤]比如過去的魯國、楚國等都屬於諸侯國。從鄉里擴大到國家，是責任與義務、使命與擔當的昇華，我們不再處處從家庭、家族、鄉里的角度來考慮問題了，而是處處從國家的角度來考慮問題。這與我們當不當官沒有關係，哪怕我們只是平民百姓，仍然不影響我們起心動念處處從國家的層面、國家的角度來思考問題。所謂「國家道德的覺醒」，就是我們要爲國家承擔起該有的責任與義務、使命與擔當。打個比方，如果我是魯國人，我就要爲我的魯國做一點兒什麼；如果我是楚國人，我就要爲我的楚國做一點兒什麼。

孔子在當官之前就覺醒了極其強烈而成熟的國家意識，那時他還是一個完全名不見經傳的平民百姓。雖然他家祖上是貴族，但只是一個沒落的貴族，而且還是一個國外的沒落的貴族。他生在魯國，但他的祖上是宋國的士大夫，算是高級貴族，後來因遇事逃難而來到了魯國，並且在魯國找了個地方建了房屋，待了下來。[⑥⑦]到孔子這一代就完全是平民了，但孔子並沒有因爲自己一出生就是平民百姓，就和所有的老百姓一樣以平民百姓自居。恰恰相反，他有著強烈的國家意識，他總是站在國家、民族的角度來看待、思考所有的問題。他所有的起心動念考慮的都是如何讓這個國家興旺發達，而不是他個人的利益。這就叫「治國」。

治國不是衹有高官才有的責任與義務，任何一個國家的國民都應該有國家意識。擁有國家意識可以使我們在看待問題、處理問題時，達到一個從未有過的新的高度。有了高度，才有深度，才有遠見，否則我們就是井底之蛙。有人說：「我處處都站在國家的角度來思考問題，所以國家應該感謝我。」那就錯了！我們應該感謝國家給我們提供了一個處處站在國家的高度來思考問題的機會和平台。處處站在國家的角度來思考問題，這是一個完全不一樣的視角、完全不一樣的境界，這樣就使我們有了一個從未有過的高度和境界，有了這樣

① 許嘉璐主編《二十四史全譯》第一冊《漢書・食貨誌》，漢語大辭典出版社 2004 年版，第 487 頁。
② 參見吳建瑞：《美麗高陵・通用卷》，西北大學出版社有限責任公司 2021 年版，第 17 頁。
③ 李文琴：《中國人口論綱》，陝西師範大學出版總社有限公司 2021 年版，第 181 頁。
④ 何光全：《中國農民市民化問題研究》，經濟日報出版社 2018 年版，第 310 頁。
⑤ 詹石窗：《道德經音誦》，四川巴蜀書社有限公司 2021 年版，第 311 頁。
⑥〔西漢〕司馬遷著，張大可註釋：《史記全本新注》（第三冊），華中科技大學出版社 2020 年版，第 1196、1197、1198 頁。
⑦「宋湣公生弗甫何，弗甫何生宋父，宋父生正考甫，正考甫生孔父嘉，爲宋司馬，華督殺之，而絕其世。其子木金父，降爲士。木金父生祁父，祁父生防叔，爲華氏所逼奔魯，爲防大夫，故曰防叔。防叔生伯夏，伯夏生叔梁紇，叔梁紇生仲尼。」（錢穆：《孔子傳》，九州出版社 2020 年版，第 1—3 頁。）

的高度和境界，才能使我們看問題看得更深刻、更周全、更深遠。反過來說，我們之所以思考問題能變得更深刻、更周全、更深遠，是因爲我們的國家意識覺醒了。別人看問題爲什麼沒有我們這麼深遠？因爲他們的國家意識還沒有覺醒。國家道德覺醒之後，再往上，就進入天下的層面。

⑸天下道德的覺醒

第五個層次的人性道德覺醒，是天下道德的覺醒。何謂「天下」？儒家所言的「天下」不僅包括了空間概念，還包括了時間概念。空間概念的「天下」和我們現在所說的「全球」「全人類」「各個國家」是同義詞。在傳統儒家中，沒有「人類」這個概念，但它有一個和「人類」這個概念相同意思的詞，叫「天下」，或叫「四海」（此處指空間概念的「天下」或「四海」）。「天下」就是「四海」，「四海」就是「天下」，故曰「天下之內，皆兄弟也」[①]或「四海之內，皆兄弟也」[②]。時間概念（歷史概念）的「天下」指所有的子孫後代。空間概念和時間概念合在一起纔是「天下」。當有了「天下」這個概念以後，一個天下道德覺醒的人，會意識到作爲人類的一員，要爲人類承擔起該有的責任與義務、使命與擔當，要爲整個人類謀幸福、謀未來，而且不僅僅是爲了此時此刻的全人類，也是爲了千年以後的全人類，乃至於萬年以後的全人類。

比如釋迦牟尼從一開始就是爲了眾生的解脫而修行，他的苦修不是爲了他自己，不是爲了他的父母，不是爲了他的家族，不是爲了他的鄉裡，也不是爲了他的國家——迦毗羅衛國，而是爲了所有的眾生。「所有的眾生」就是儒家所說的「天下」。他要通過自己的苦修，給所有的眾生找到終極解脫之道。這就是人性覺醒的最高境界——主動承擔起全人類生存與發展的責任與義務、使命與擔當，這個主動承擔就叫「天下道德的覺醒」。

我們的成就的大小，我們的人性道德覺醒的程度，取決於我們處在哪一個層面：如果我們處在個人道德覺醒的層面，那麼我們的成就不會太大；如果我們處在家庭（家族）道德覺醒的層面，那麼我們的成就會大一點兒；如果我們處在國家的層面，那麼我們的成就會更大一點兒；如果我們處在人類的層面，處處站在人類的視角來思考問題，處處思考人類如何才能更好地延續下去、發展下去，我們滿腦子所有的起心動念想的都是如何讓人類活得更好，而不是局限於某一個國家的人、某一個省的人、某一個階層的人，那麼我們的成就就會非常大。所以說，一個人的成就大小與其所處的道德覺醒的階段和層面直接相關。

我們現在的人不像古人那樣了，現在的人一味追求成功，但從來不追問成功的規律與法則。一個人想要家庭成功，必須有家庭這個層面的道德覺醒，而且是充分地覺醒，充分地承擔起家庭的責任與義務、使命與擔當，這樣才能獲得家庭層面的成就。如果我們想要更大的成就，就得要有鄉里、國家、四海天下這些層面的道德覺醒。

所有偉大的科學家都有人類情懷，都關照著人類的整體命運。也就是說，衹有當一個人在人類這個層面、天下這個層面的道德覺醒了，他纔能取得與這個層面相對應的偉大成就。凡是全球性的、全球級別的偉大作家，比如托爾斯泰[③]、羅曼·羅蘭[④]、大仲馬[⑤]、小仲馬[⑥]、卡夫卡[⑦]等人，都有著強烈的發自靈魂、骨髓的人類

---

① 參見郭毅生：《太平天國經濟史》，廣西人民出版社 1991 年版，第 413 頁。

② 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 125 頁。

③ 列夫·尼古拉耶維奇·托爾斯泰（1828—1910）：俄國小說家，世襲伯爵。1844 年進喀山大學語文系，次年轉法律系。1847 年退學回家，從事改革。1851 年入伍，任下級軍官，參加克裡米亞戰爭。1860 年至 1861 年在歐洲旅行。1881 年遷居莫斯科，1901 年大病後又回到自己的莊園。1910 年離家出走，途中得肺炎去世。重要作品有《戰爭與和平》《安娜·卡列尼娜》《復活》。（鄭克魯主編《外國文學作品選》（第 3 版），復旦大學出版社 2019 年版，第 457 頁。）

④ 羅曼·羅蘭（1866—1944）：法國著名的文學家、思想家和音樂評論家，1915 年諾貝爾文學獎得主。1886 年他考入巴黎高等師範學院。上學期間，他閱讀了大量著作，並和托爾斯泰有書信往來，深受其影響。他發表過各種體裁的作品。（趙小琪主編《諾貝爾文學獎作品導讀》，武漢大學出版社 2020 年版，第 51—52 頁。中國傳媒大學新聞傳播學部編《文史要覽》（第 2 版），中國傳媒大學出版社 2012 年版，第 98 頁。）

⑤ 亞歷山大·大仲馬（1802—1870）：生於法國的一個貴族家庭，十九世紀法國小說家和戲劇家。他的作品擁有非常廣泛的讀者，在世界各國流行，影響頗大。驚險小說《三個火槍手》情節曲折驚險，幾個火槍手的形象生動鮮明、栩栩如生，爲大仲馬贏得了巨大聲譽。《基度山伯爵》是一部膾炙人口的小說，情節生動緊張，富有傳奇色彩，敘事細膩，安排有致，頗能引人入勝。此外，大仲馬還有很多作品。（參見暘晟編《歐美作家辭典》，陝西人民出版社 1988 年版，第 150、153 頁。）

關懷。中國的孔子、孟子等人就更是如此了，他們從很小的時候起就有著強烈的人類情懷，他們滿腦子想的都是：我們整個人類如何才能更好地生存和發展下去，我要承擔起相應的責任與義務、使命與擔當，我要爲人類做一點兒什麼。最後，這些人都取得了人類級別的偉大成就。

沒有天下道德的覺醒，是不可能獲得人類這個級別的偉大成就的。如果我們滿腦子的思想和念頭都被封鎖在一個家庭的內部，但我們又想寫出像托爾斯泰那樣偉大的著作，想取得像托爾斯泰那樣全球級別的成就，這是斷然不可能的！爲什麼？因爲我們從來就沒有過天下道德的覺醒，我們沒有人類情懷，我們道德覺醒的最高級別就衹有家庭道德的覺醒，我們滿腦子都是家庭。

還有著名波蘭作曲家肖邦[①]，他之所以能創作出全球級別的偉大音樂，也是來源於他的人類關懷、全球關懷。而且這種關懷意識還要非常強烈，偶爾腦子裡冒出一點兒人類關懷不算數，太臨時了，必須從很小的時候起就有人類關懷，而且要越來越強烈地持續一生。當一個人有了這樣的人類關懷，再配合上個人的專業——肖邦配合上他的音樂，托爾斯泰配合上他的寫作，孔子配合上他的儀禮學說、仁學，就能取得人類級別的偉大成就。此處的「人類」可分爲空間人類和時間人類：「空間人類」指的是全球、四海的人類，「時間人類」指的是子子孫孫、代代不息。就拿孔子來說，孔子離世已有約兩千五百年了，這都過去多少代人了，到了今天，我們打開孔子的著作，仍能感覺到孔子是在給我們說話，他的每一句話都說到我們的心坎裡去了，都說出了我們生活中、身心中具體的困惑。爲什麼都已經過去約兩千五百年了，他的話還能說到我們的心坎裡呢？肖邦也是如此，儘管他已經去世很多年了，但懂音樂的人一聽就覺得這個音樂好像就是爲我而創作的，好像就是爲我而彈的，不是爲別人而彈的。這些懂音樂的人可能來自全球各個國家。實際上，肖邦根本不認識這些人。從空間上來講，無數聽眾和肖邦分屬不同的國家、不同的民族，說著不同的語言；從時間上來講，肖邦已經去世好多年了，無數聽眾和他隔著數年、數十年、數百年的光陰。但懂音樂的人一聽肖邦的音樂，一下子與肖邦之間的時間隔閡、空間隔閡、種族隔閡、語言隔閡等等全部被衝破了，他們的心與心一下子就通了，生命與生命一下子就通了，肖邦的音樂一下子就引起了聽眾的共鳴和感應，甚至讓人聽得眼淚嘩嘩的。爲何會如此呢？因爲聽眾被肖邦的音樂感動了，就是肖邦的音樂彈到他們的靈魂深處去了，觸動了他們的靈魂。哪怕是非洲某一個小國的某一個小縣城裡的一個黑人，一聽肖邦的音樂，也哭了起來。爲什麼？因爲他也跟我們一樣被感動了。也就是說，膚色不是問題，種族不是問題，語言不是問題，時間不是問題，空間不是問題，民族不是問題，這些全部被超越了，在音樂聲中，心靈與心靈相通，生命與生命相通，一個心靈貫通了另外一個心靈，一個生命感染了另外一個生命。

這不是所有的人都能做到的，衹有像肖邦、托爾斯泰、孔子這樣的人才能做到。爲何他們能做到，而普通人做不到？因爲他們有著從靈魂深處發出來的人類關懷、人類意識、人類級別的道德覺醒，在這個基礎上，他們寫出來的書、創作出來的音樂、說出來的話，從空間上來說，普適於全人類，從時間上來說，普適於所有的子孫後代，無論是過去了兩千五百年，還是五千年，乃至一萬年，它們都能沖破所有的障礙，走進人們的生命中。但這必須以人類這個級別的道德覺醒爲背景、爲基礎才能做到，否則是做不到的。

以上是由人性層面的道德覺醒細分出來的五個層次：個人道德的覺醒、家庭（家族）道德的覺醒、鄉里（工廠、單位）道德的覺醒、國家道德的覺醒、天下道德的覺醒。它是以個人爲起點和中心點開始畫圈，從

---

⑥ 小仲馬（1824—1895）：法國作家。大仲馬的私生子。代表作是小說《茶花女》以及改寫成的同名話劇。他還寫有二十多個劇本，如《金錢問題》《私生子》《放蕩的父親》《阿爾豐斯先生》等，大都以婦女、婚姻、家庭問題爲題材，揭露資產階級社會的丑惡風尚，但均不如《茶花女》影響大。（王鳳主編《簡明語文知識辭典》，湖北人民出版社 1983 年版，第 406 頁。）

⑦ 卡夫卡（1883—1924）：奧地利作家。現代主義、表現主義文學的重要代表。生於布拉格猶太商人家庭。主要作品有長篇小說《美國》《審判》和《城堡》（均未完成），短篇小說《變形記》《在流放地》和《地洞》等。多描寫人的孤獨以及人在不可思議的力量面前的渺小，帶有濃厚的神秘氣息。常把現實生活的細節和幻想情境交織在一起，用假定的場景、荒誕無稽的情節突出人的某種普遍生存處境和內心狀態。在當代西方文學中佔有顯著地位。〔夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 1205 頁。〕

① 肖邦（1810—1849）：波蘭鋼琴家、作曲家。肖邦所作鋼琴作品，在歐洲音樂史上佔有舉足輕重的地位，被後人譽爲「鋼琴詩人」。（參見付娜：《天籟之聲 世界音樂》，時代文藝出版社 2012 年版，第 142—143 頁。）

第一個圈畫到第五個圈，把圈畫得越來越大，畫到最後就是天下，以天下爲終點，其實這五個層次就是五個同心圓。

3.人性道德的覺醒即他律道德的覺醒

這五個層面的人性道德的覺醒，也可稱爲「他律道德的覺醒」，故「他律道德的覺醒」和「人性道德的覺醒」是同義詞。何謂「他律道德」？「他」就是外在。「他律道德」是由外在的各種法律、習俗、規章制度所構成的，對人們進行倫理和道德的規範與約束。

一個人性道德覺醒的人，會自覺地對無論是歷史遺留下來的，還是他所處的這個時代新誕生的各種法律法規、倫理規範、傳統習俗和規章制度，都給予充分的理解，并生起越來越強烈的尊重與喜愛。反過來說，我們可以以一個人對他律道德的尊重與否，來判定這個人的人性道德是否覺醒。一個人對他律道德的尊重程度取決於其人性道德的覺醒程度，這是成正比的。一個人的人性道德覺醒程度越高，就會越尊重他律道德。人對他律道德的尊重程度也可以分爲三類：我重他輕、我輕他重、有他無我。

絕大多數或者說幾乎全部法律、制度等都是他律道德。他律道德的本質是束縛我們，它強行給我們一個枷鎖，不管我們是男是女，是老是少，不管我們喜不喜歡，都必須遵守，就像所有人都必須遵守法律，在法律面前人人平等。但強行加註在我們身上的他律道德是一回事，我們以什麼樣的態度來對待這個強行加註在我們身上的他律道德則是另外一回事。如果我們用抗拒、逃避、厭惡、反感這一類的消極態度來對待他律道德，那麼他律道德給我們的束縛就會越來越強烈，我們就會越來越感受到他律道德給我們的那種越來越沉重、越來越強硬、越來越冰冷的壓迫和束縛。反之，如果我們給包括法律在內的他律道德以充分的理解和尊重，認爲他律道德也是道德，既然是道德，我們就要給出最大限度的尊重和理解，並且愉快地接納它，結果是什麼呢？結果就是我們會獲得他律道德的覺醒。

他律道德能否覺醒，取決於我們對他律道德的態度是消極還是積極，是拒絕還是接納。如果我們對他律道德給予最大程度的理解並以愉快的心情接納它，結果就是他律道德就會最大限度地解除它對我們的束縛與制約，反過來給我們相當程度的自由與解脫（解放）。注意這裡的措辭，是相當程度的、有限範圍內的自由與解脫，不是無限的、無條件的自由與解脫。此處我們的用詞比較保守，沒有用絕對性的概念。自律道德的覺醒給我們帶來的自由與解脫是絕對性的自由與解脫，而他律道德的覺醒給我們帶來的自由與解脫是相對性的自由與解脫，是有限度的自由與解脫，不是無限度的自由與解脫，但有限度的自由也是自由，有限度的解脫也是解脫。

我們過去過於強調他律道德給我們的束縛、封限、傷害等等，但它給我們的傷害的大小，取決於我們對它的態度。如果我們對他律道德的態度很惡劣、很抗拒、很反感、很厭惡，就是我們對它的態度越消極，它給我們的傷害就越大，我們就越會感受到它給我們帶來的無處不在的制約與束縛，從內在的起心動念，到外在的言談舉止，就像有很多根鐵鏈、很多個枷鎖束縛著我們的手和腳一樣。反之，如果我們調整心態，開始用一種理解的心態來對待它，認爲如果沒有他律道德，人將不成人，家將不成家，國將不成國，社會各行各業將立即陷入混亂與崩潰，所以這些制度都是爲了維持社會的和諧而誕生的，這些制度都是爲了我們好。如果沒有一個和諧的社會，沒有一個和諧的家庭，我們要怎麼生活？所以我們要給予他律道德以最充分的同情和理解，在同情和理解的基礎上給予最大限度的接納。衹要不是明顯違背人性的制度與法律，我們都給予最大限度的理解和接納。這個時候，他律道德給我們的感受就會發生根本性的變化，就會給我們帶來很大的自由度、很大的安全感和很大的成就事物的保障。這很重要！

我們還是用盡可能通俗的語言來說。比如我們到一個廠裡去工作，廠裡有很多規章制度；或者我們到一個政府部門去工作，每個崗位都有很多規章制度。這些規章制度都屬於他律道德。在過去，至少在最近一兩

百年，在幾乎所有國人的心目中，他律道德純粹衹有束縛，沒有解脫；衹有枷鎖，沒有自由。但這是對他律道德的誤解，事實的真相是什麼呢？在這裡給出明確的答案：他律道德到底是枷鎖還是自由，到底是束縛還是解脫，依我們而定，依我們對它的態度和我們覺醒的程度而定——如果我們一味地拒絕、一味地反感、一味地鄙視、一味地逃避，它給我們帶來的就是越來越嚴重的枷鎖感，越來越嚴重的束縛感，而且這種枷鎖感和束縛感無往而不在；反之，如果我們調整心態，給予最大限度的理解，給予最大限度的接納，這就標誌著我們從他律道德中獲得了覺醒。

我們的他律道德越是覺醒，就越會感受到這些制度是來幫助我們的，而不是來束縛我們的。法律、習俗和各種規章制度都是規矩，俗話說「沒有規矩，不成方圓」，這些規矩是來幫助我們成就自己、成就事物、成就方圓的。所以，我們不僅不要去逃避它，不要去拒絕它，反而要最大限度地去尊重它、重視它；在尊重和重視的基礎上，進一步地去完善它、優化它、推動它與時俱進，而不是破壞它。我們要打心底認爲人間的他律道德是必需品，不能破壞，衹能尊重。在尊重它的基礎上，有一些具體的條款隨著時間的推移可能不適用了，我們可以去修改它、改善它，但不能破壞它，不能拋棄它，更不能沒有它。因此，他律道德是伴隨著個人、家庭、社會、人類永遠存在下去的一個有機組成部分，我們是拋棄不掉它的，也是躲避不掉它的，就算躲避，那也衹是心態上的一種躲避，衹是自欺欺人的一種躲避。事實上，我們是躲避不了法律的，我們不僅躲避不了法律，也躲避不了各種規章制度。

打個比方，如果你是某個單位的一員，這個單位所有的規章制度，無論哪一條你都躲避不了，除非你辭職，那是另一回事。衹要你不辭職，那麼這個單位所有的規章制度時時刻刻都可以作用在你的身心言行上，你不可能在真正意義上躲避得了他律道德，你所謂的躲避，衹是自欺欺人式的躲避，衹是鴕鳥式的躲避。所謂「鴕鳥式的躲避」，就是鴕鳥被獵人追趕而逃跑，實在跑不過獵人了，看到旁邊有一堆草叢，它就把頭伸在草叢裡，自認爲看不見，獵人就不存在了。因此叫「鴕鳥式的自欺欺人」。因爲他律道德就像空氣一樣，就像我們的膚色一樣，伴隨著每個人的一生，伴隨著整個人類的存在與發展，而且會永遠伴隨下去。衹要這個社會上有人類存在，就必須有他律道德的存在。沒有他律道德就沒有規矩，若沒有規矩，所有的事情就都亂套了。

爲了讓事物變得有序，就得有規矩。但有一些規矩可能過時了，對於這些規矩，我們可以修改它們，但不能沒有它們。所以，我們要尊重法律、尊重制度、尊重習俗。現代社會的人非常缺少這一課，特別是現在的年輕人，一代比一代不尊重規矩，認爲什麼規矩都可以破。不是這樣的！人類是不能失去規矩的，任何事情都不能失去規矩。規矩是來幫助我們的，不是來束縛我們的。衹有低級的人，衹有人性沒有覺醒的人，才會視規矩如蛇蠍，視規矩如枷鎖。一個人性道德覺醒的人，視規矩如助手，視規矩如探照燈，因爲規矩是來指引我們通向成功、通向成就的。

這裡面最關鍵的因素就是人性道德覺醒與否。如果人性道德覺醒了，這些規矩就是來幫助我們的；如果人性道德沒有覺醒，這些規矩就是來束縛我們的——既然是來束縛我們的，當然每分鐘都讓人難以忍受，我們滿腦子想的就是如何打破規矩。一言以蔽之，一個人性道德覺醒的人會充分地迎合規矩、尊重規矩、重視規矩。重視到什麼程度呢？重視到「有他無我」的程度，給予規矩以最大程度的尊重。衹有這樣的人才能有所成就——對外能夠成就事業，對內能夠成就內聖和覺醒，因爲他內在的道德（他律道德、人性道德）覺醒了。

一個人的人性道德覺醒與否，或覺醒到了什麼程度——是初步覺醒，還是高度覺醒，還是終極覺醒，取決於他對待人類的種種規矩、制度和習俗的態度。此法既能用來自檢，也能用來檢驗他人，這是一個放之四

海而顛撲不破的尺度。一個人性道德覺醒的人，一定會十分尊重規矩，而且他的尊重是真尊重，是發自內心的尊重，不是人前一套背後一套。

孔子認爲，一個小人，當他獨處之時，他就開始犯罪了。他是怎麼犯罪的呢？他在內心犯罪，他從內心反感這些規矩規則、厭惡這些法律制度，這種反感、厭惡就是犯罪。如果一個人表裡如一，他對規矩的尊重不是表演出來的，而是從內心中生起來的，他在任何情況下都把規矩、規則、法律、制度看得比自己的性命都要重要，這樣的人在儒家被稱爲「君子」。也就是說，君子是人性高度覺醒的人，因爲衹有人性高度覺醒的人，才會自覺地重視規矩超過生命。反之，小人是人性道德覺醒程度很低的人，甚至是人性道德還沒有覺醒的人。一個小人是無法忍受加諸他身上的種種規矩、法度的，他會想盡一切辦法鑽法律的漏洞、鑽制度的漏洞，並以此爲榮；他會想盡一切辦法逃避法律的制裁，包括陽奉陰違，表面一套背後一套。這些都是人性道德沒有充分覺醒的標誌。如果一個人的人性道德充分覺醒了，是斷然不會如此的，就算強迫他，他也不會如此，因爲他會充分地尊重法律制度和社會習俗。但正是因爲這一點，孔子以及整個儒家備受詬病。爲什麼呢？因爲很多人說孔子是爲統治階級服務的，他不斷鼓吹喜愛、遵守法律和制度的重要性，讓我們當一個順民、良民，這樣就有利於統治階級壓榨我們、統治我們，所以孔子太壞了，孔子與統治階級一條心，他所有的學說都是在替統治階級搖旗吶喊，都是爲統治階級服務的。

如果我是孔子，我會覺得很冤枉，我明明談的是人性道德的覺醒，你卻將其曲解成我在爲統治階級服務。我沒有一直在說治國，我還大量地說過如何齊家、如何修身，我不僅爲國服務，也爲家服務，也爲你個人服務，我天天教你正心誠意，這難道不是爲你個人服務嗎？所以，我既爲個人服務，也爲家庭服務，也爲國家服務，還爲天下人服務，誰說我只爲國家統治者服務的？這完全把我的學說給窄化了！而且我沒有處處爲統治階級好，我衹是告訴人們他律道德的真相，以及我們要如何才能喚醒他律道德的覺醒，我講說這一切本質上還是爲了讓我們每一個人都獲得覺醒和解放。

孔子所有的言行都出於一個目的：讓我們通過道德獲得覺醒。儒家的學說，包括陽明心學在內，都非常注重建設和經營家庭、五倫。儒家是全人類所有學說中、所有思想體系中最注重五倫的一個流派，但儒家注重五倫的目的，不是爲了注重五倫而注重五倫，不是爲了建設和經營五倫而建設和經營五倫，而是通過對五倫的建設和經營這種方式來磨煉、提陞、純化自己的道德，它的落腳點是道德，因爲道德不能虛懸、不能掛空，所以道德必須落實到一些具體的事物上。

孔子給了我們幾個道德的具體落腳點：第一，個人的身心；第二，家庭；第三，國家；第四，天下。孔子把它們變成了歷練道德的道場，讓我們在這幾個道場中調心、煉心、覺心，提煉、磨煉、鍛煉、提陞我們的道德，使我們的道德可以落地，讓我們的道德變得有質地、變得實在，所以儒學還有一個別名叫「實學」。

到了漢朝以後，儒家的很多學者（包括很多大儒們）不再稱呼自己的學問爲「儒學」，而是比照著佛家和道家，改稱自己的學問爲「實學」。他們的目的就是爲了突出這門學問在在處處都是落到實地的，不是談虛的，不管是談道德，還是談良知等一切，都是實打實地談，實事求是地談，落到實處來談，而不像佛家和道家，動不動就在精神深處談，不在現實中談。「實學」的這個「實」字，可以說是畫龍點睛，點出了儒家的本質就是落到實處，說實話，做實事，實打實，實事求是，總之離不開一個「實」字。

講道德講良知，當然不能掛空，要落到實處。落到實處是落到哪裡？哪個地方是實處？就如上文所言，身心、家庭、國家、天下這幾個地方就是「落實之處」，簡稱「實處」。我們在這幾個實處歷練自己，調心、煉心、覺心。儒家注重家庭，是爲了把家庭開闢成覺醒道德、提陞道德、淨化道德的道場。儒家注重國家，爲民族嘔心瀝血，爲國家鞠躬盡瘁，死而後已，但這些都不是儒家的目的，只是儒家的手段，儒家通過爲民族嘔心瀝血，爲國家鞠躬盡瘁，死而後已，來實現自己調心、煉心、覺心、覺醒道德的目的。雖然表面上看

上去儒者天天在從事政治，但儒者的目的不是政治，不是想成爲政治家，而是借助政治來調心、煉心、覺心，最終成聖。儒者始終沒有離開自己的目標，儒者的目標就衹有兩個字：成聖。儒者不想成爲文學家，不想成爲藝術家，不想成爲家庭的家主，不想成爲政治家。如果一不小心成了政治家，儒者以此爲恥，不以此爲榮。因此，我們的目的不是成爲政治家，但我們會把政治做到最好；我們的目的不是成爲家庭主婦，但我們會把齊家做到最好。

儒者把個人的身心、家庭、國家等經營得這麼好，不是爲了個人、家庭、國家、天下，用佛家的話說，個人、家庭、國家、天下全部是夢，我們經營的是一個夢，佛家都知道一切都是夢，難道儒家不知道嗎？很多人把儒家看得太簡單了。儒家說，借夢修真，借幻修真，我們明明知道家庭是一個夢，但我們還是會用十二分的精力把家庭經營好，因爲把家庭經營好實際上就是把我們的道場經營好，我們在這個道場中修道、修心、修德，如果沒有好的道場，我們在哪裡修呢？無處可修。

據說，在喬達摩・悉達多快成佛的時候，他意識到自己要成佛了，這就有點兒像女人懷孕，感覺到自己快生了一樣。喬達摩・悉達多感覺到自己也快生了——他要生下他自己，從他平凡、平庸的身心中生下一個偉大的聖人釋迦牟尼，所以他要找一個自己把自己生下來的地方。他就找到一座山，坐在山頂上準備生下自己，即準備成佛。這個時候，土地神從土地裡面冒出來了，土地神說：「大聖，你在做什麼？」喬達摩・悉達多說：「我馬上就要成佛了，你別打擾我。」土地神說：「不行，你不能在這裡成佛。」喬達摩・悉達多問：「爲何不行？」土地神說：「此處土地鬆軟，不適合成佛。」喬達摩・悉達多說：「那我換個地方。」於是他離開了山頂，來到了一個平原上，在一個空曠的草地上坐了下來，準備成佛。此時土地神又來了，說：「大聖，此處還是不行。」喬達摩・悉達多說：「又怎麼了？」土地神說：「此處的土地還是太鬆軟，雜草叢生，環境不佳，不適合成佛，您再換一個地方吧！」就這樣，喬達摩・悉達多連換了好幾個地方，但都被土地神給勸走了。最後喬達摩・悉達多來到了一棵大樹下，發現樹下有一塊很平坦的四方形的石頭，露出地面有半尺高，表面就像桌子一樣平整，正好貼著菩提樹的根部，上面有菩提樹給他遮風擋雨，他還可以靠在樹幹上。他覺得這個地方比較好，就在旁邊找了一些雜草樹葉鋪在石頭上，他就在這塊石頭上坐了下來。坐下來以後，他還是不放心，又把土地神叫了過來：「土地神，你看我這次選的地方行不行？如果不行，你趕緊告訴我，我好換地方；如果行，我就在這裡成佛了。」土地神說：「這是一個適合成佛的地方，比之前您坐在山頂上、坐在草地上、坐在沙子上等地方要好多了，您就在這裡成佛吧！我不打擾您了。」說完他就鑽到土地裡面去了。

由於釋迦牟尼在這棵大樹下證悟成佛，故這棵大樹被稱爲「菩提樹」，樹下他坐過的這塊平坦的石頭被稱爲「金剛座」。爲何稱之爲「金剛座」呢？因爲這塊石頭很平整，大小又適中，質地又很堅硬，比泥土要堅硬得多，它是一塊青石頭。我在印度訪學時，曾多次到過這棵菩提樹下，還多次用手摸過這塊石頭，因爲石頭一般不可能風化掉，所以它至今還在。實際上，它就是一塊平坦的石頭，如果不說，你會以爲這只是一塊平坦的石頭而已；但衹要一說「金剛座」，你就知道，這塊石頭太偉大了，因爲在這塊石頭上誕生了佛陀。

儒家成聖的金剛座在哪裡？哪裡是適合儒家的儒者成聖的金剛座？答：家庭。我們建設家庭，實際上就是建設我們的金剛座，把我們的金剛座由泥地、沙地變成石頭地，因爲衹有在堅硬的石頭地上，才適合成聖。衹有一個好的金剛座，我們纔能坐在金剛座上成聖，否則我們成不了聖。所以，儒家重視家庭、重視五倫，無論在物質方面，還是在精神方面，都把家庭建設得越來越好。把家庭建設好，實際上就是把金剛座建設好。如果我們的家庭像一盤散沙，像一塊沙地，我們坐在沙地上是不能成聖的；同樣，坐在草地上也不能成聖，草地上雜草叢生、蚊蟲叮咬，它們不斷地干擾我們。衹有金剛座纔是適合我們成聖的地方。

儒家的金剛座就是家庭，再放大一點兒講，就是國家、天下。如果我們把國家經營好了，就擁有了一個更大的金剛座，在這個金剛座上我們才能成就更大的聖人。天下也是如此，如果我們把天下經營好了，那麼

四海之內人人都可以成聖。這纔是儒家的目的。儒家的儒者拚命地建設家庭，但儒者不是爲了建設家庭而建設家庭，而是爲了成聖而建立家庭。同理，儒者把我們這個國家建設得越來越好，把整個天下建設得越來越好，但這些都不是儒者的目的，儒者衹是將其作爲自己成聖的金剛座而已。雖然他十分用心地經營好了這個金剛座，但他並不懷念這個金剛座，因爲這個金剛座對他來說衹是一種手段，而不是目的，他衹是利用這個金剛座來成聖，成聖以後他就走了，就把金剛座留下來了。就像釋迦牟尼在成佛以後，並不是賴在金剛座上一輩子都不下來了，而是成佛以後他就走了，就再也不迴金剛座了，就丟棄金剛座了。

儒者拚命地把家庭建設好後，就把家庭放在一邊了；拚命地把國家建設好後，就把國家放在一邊了。國家上了軌道了，他就消失了，隱居了。爲什麼他要隱居？爲什麼他不享受自己建設國家的成果？因爲這不是他的目的，他的目的是成聖。衹是在成聖的過程中，涉及了身心，所以他把身心調整好；涉及了家庭，所以他把家庭建設好；涉及了國家，所以他把國家建設好；涉及了天下，所以他把天下建設好。衹是涉及了這些方面，所以他就把這些方面做好，僅此而已。這就是儒家的莊嚴，這就是儒家的神聖，這也是儒家的瀟灑。

儒家沒有說家庭是幻覺，但儒家不戀家庭；儒家沒有說國家是幻覺，但儒家不戀國家。太多的人不理解儒家，以爲儒者就是一個圍著鍋台轉的戀家的人，就是一個只想著當越來越大的官的人，以致於對儒家有了很多的誤會，給孔子貼了很多的標籤。其實，這些都不是儒家的本意。幾乎所有的人都忘記了儒者的終極目標是成聖，衹有儒者自己沒有忘記自己的終極目標。

4.實現責任與義務的手段：經驗智慧

無論是實現自己個人的責任與義務，還是實現家庭的責任與義務，還是實現國家的責任與義務，還是實現天下的責任與義務，在實現責任與義務的過程中，責任與義務只是一個框架，衹是一個動機，衹是一個方向和目標，不是內容。首先，我意識到了我對國家有責任與義務，我樂意擔當我的那一份責任與義務，接下來就是我要擔當的責任與義務的具體內容是什麼？內容就是通過各種手段和方式，把我的責任與義務實現了、強化了、提陞了。具體來說就是七十二行的人各展所長，比如作家就開始寫作，音樂家就開始譜曲，政治家就開始治國理政……總之，各行各業的人以具體的手段來實現自己的責任與義務。

一旦涉及具體的手段、具體的方式、具體的內容的時候，就引出了一個非常重要的東西——經驗智慧。無論是他律道德的覺醒，還是自律道德的覺醒，衹要是道德的覺醒，就屬於先驗智慧。但放到家庭、社會、國家、天下、七十二行等的具體事務中的時候，僅有先驗智慧是不夠的，因爲先驗智慧衹能給我們提供一種境界、一種方向、一種趨勢、一種意向。我們要想把這種趨勢、這種方向具體化，還必須添加一個內容，這個內容就是經驗智慧。

全人類五千年來就誕生了這麼幾個大的文化體系：基督教文化體系、伊斯蘭教文化體系、印度教文化體系、佛教文化體系、道教文化體系，再加上儒家文化體系（儒家不能被稱爲「儒教」，因爲儒家不是一個宗教教派，儒家是一個人文文化體系，在中國，全民都讀儒家的書，都讀「四書五經」）。基督教、伊斯蘭教、印度教、佛教、道教這幾個文化體系，既是智慧體系（也可以理解爲哲學體系），又是宗教體系。比如印度教（Hinduism）[①]就是一個宗教體系。我們中國人對印度教的理解是很少的，因爲印度教最大的特點是不出印度國門，它一直被封閉在印度這個國家的範圍內。除非你到印度去，你纔會接觸到印度教；如果你不去印度，你在別的國家等著印度教來到你身邊，你是等不來的，因爲印度教不出國門。由於絕大多數中國人都沒去過印度，所以不知道有一個印度教，甚至連「印度教」這個名字都沒聽說過。但印度教的信徒非常多，印度教徒的總人數約有十億人[②]，全世界佛教徒的總人數才約八億人，所以印度教徒比全世界的佛教徒加在一起還要多（全世界信仰人數最多的宗教，排在第一位的是基督教，排在第二位的是伊斯蘭教，排在第三位的是印度

① 〔英〕比爾·布萊森著，陳靜、董翔譯：《英文超正典》，江蘇鳳凰文藝出版社 2022 年版，第 129 頁。
② 日本大寶石出版社編著：《印度》，中國旅遊出版社 2013 年版，第 89 頁。

教，排在第四位的是佛教[①]）。相較於其他全球性的文化體系、智慧體系而言，儒家是最尊重經驗智慧的學派，或曰文化體系。爲何會這樣呢？因爲與佛家、道家、印度教等其他文化體系相比，儒家有一個最重要的特點：它是在人世間、在生活中、在人生中、在家庭中成就聖果的。

佛家的釋迦牟尼是在哪裡成就聖果的呢？在菩提樹下，所以這與家庭、國家沒有任何關係。道家也是如此。我們把這一類的宗教或曰文化體系稱爲「出世宗教」。唯有儒家是入世的。爲何儒家會入世？根本原因是儒家是讓人在現實生活、家庭、單位、鄉里、國家、天下、全人類中調心、煉心、覺心，成就道德覺醒。家庭也好，國家也好，天下也好，都是儒者成就聖果的道場，所以儒者必須把這些道場經營好，如果經營不好，這些道場四處漏風，在風雨飄搖中怎麼成就聖果呢？成就不了的。就像釋迦牟尼在沙子上無法成就佛果一樣，在沙子上建樓當然建不起來。同理，如果我們把家庭建設得如同沙地一般，我們也是成就不了聖果的，我們必須把家庭建設得如同磐石一般，在磐石上才能成就聖果。因此，出於不得已，我們要去經營家庭，而且要拿出十二分的精力和誠意來經營家庭。以此類推，經營民族、經營國家、經營天下都是這個道理。

爲了經營好家庭、國家、天下，光有一個願望、一個方向、一個意向是不行的，還要把它們落到實處中來。一談到落到具體實處，就引出了另外一個概念：經驗智慧。衹有用經驗智慧，我們才能把家庭經營得更好，才能把國家經營得更好，才能把天下經營得更好。這樣，就倒逼著儒家比佛家、道家、基督教、伊斯蘭教、印度教等其他所有的人類已有的文明文化和宗教體系，都更加渴望和尊重經驗智慧。這就是儒家爲何如此尊重經驗智慧的原因。

因此，近一百年來，我們中國人學習經驗智慧的結晶——西方的自然科學與社會科學，一點兒障礙都沒有，而且學得很好，比西方國家的國民學得還快。儘管自然科學和社會科學誕生於西方，但西方的民眾學習他們自己的自然科學和社會科學的速度還沒有我們中國人快。我們中國人用了一百年左右的時間，就把西方用了五百多年的時間發展出來的自然科學與社會科學一下子全部學完了，而且全部學得很好，他們反倒沒學好。

最典型的事例就是新冠疫情。我們中國人是最講科學的，說封城就封城。爲什麼？因爲科學家說這種病要封城，不封城不行。好，那就封城！西方的科學家也說了要封城，但西方的政治家不尊重科學家，不聽從科學家的建議。爲何不聽從？因爲他們對科學的尊重程度不夠，他們認爲用政治的力量比用科學的力量更好，用民主的力量比用科學的力量更好。實際上，他們的骨子裡透露著對科學的不信任，或者說信任度不夠。西方人對科學的尊重度反而不如我們中國人對科學的尊重度。爲何會出現這種結果？因爲中國有儒學作爲底子。儘管儒學沒有直接說我們要尊重自然科學和社會科學，要尊重經驗智慧，但在它的學說裡大量暗含著對經驗智慧、經驗知識以及建立在經驗智慧之上的自然科學和社會科學的尊重，這就給了國人很好的文化土壤和文化氛圍。在這個很好的文化土壤和文化氛圍中，科學很容易進來，很容易生根，很容易獲得我們的認同，很容易在我們這裡茁壯成長，很容易在我們這裡獲得足夠的尊重與喜愛。因此，中國的崛起是因爲對科學的尊重。

中國對科學的尊重是有歷史背景的，起源於兩千五百年前儒家對經驗知識和經驗智慧的尊重，儒家爲中國人打下了這樣一個底子。所以，任何一個事物的形成都不是空穴來風的，都有著悠久的淵源，一步一步走到了現在。我們中國爲什麼能夠科技興國？這是有根源的，其根源就在儒家，不在佛家，不在道家，因爲佛家和道家都公開地強烈鄙視、反對、拒絕經驗智慧，因此，在純佛教國家，科學難以生根發芽。典型的例子就是現在東南亞和南亞的一些國家，比如緬甸、老撾、不丹等國家都是典型的佛教國家，俗稱「佛國」，這些佛國現在一個比一個窮，科技一個比一個落後，這是不爭的事實。

① 〔美〕康拉德·菲利普·科塔克著，熊茜超、陳詩譯：《簡明文化人類學·人類之鏡》，上海社會科學院出版社 2011 年版，第 227 頁。

爲何同樣是科技、科學，來到中國就立即生根，立即發芽，立即茁壯成長，立即獲得了全國人民的擁護和尊重？因爲我們除了有佛家和道家，還有一個更重要的儒家，全民讀儒書，所以儒家的思想、儒家的理念潛移默化地深入到了我們每一個中國人的潛意識之中，滲透到了我們每一個中國人的靈魂、骨髓之中。就是這些文化遺產、民族遺產拯救了我們，讓我們在改革開放的四五十年間迅速崛起，迅速成爲世界第二大經濟體，迅速成爲一個強國、大國、有影響力的國家。爲何中國崛起的速度會如此之快？就像是神話一樣!「文革」之後的中國幾乎崩潰，每一個方面都幾乎崩潰，我們由一個瀕臨崩潰的、一窮二白的國家，用了短短四五十年的時間，就一躍成爲世界前列的國家，無論從哪個方面來說都是如此。這是人類歷史上從未有過的一個崛起的奇跡。

這個崛起的奇跡的根基就是中國找到了自己的金剛座——儒家。而東南亞和南亞的這些國家，它們沒有能讓自己崛起的金剛座，因爲它們是純佛教國家，佛家是不尊重經驗智慧的，是反感、打擊、排斥、拒絕經驗智慧的。其實我們中國的佛家和道家也排斥、打擊經驗智慧，但它們排斥、打擊的力量不大。爲什麼？因爲佛家和道家文化在中國文化中只是山林文化，而真正在百姓中起到主導地位的是儒家文化，這是不爭的事實。幾千年來，儒家文化都是中國文化的主流，而且是無處不在的主流。幸虧中國把儒家作爲我們民族文化的根基和主流，如果我們一不小心把道家或佛家文化作爲我們的主流，我們就很可能會眼睜睜地錯過科技強國這個歷史性的機遇，就像現在的緬甸、老撾等這些國家一樣，科技到了家門口，要麼給他們都不要，科技進不了門，要麼科技進門後，他們學不會、用不了，要麼科技進門後待不久就離開了。爲何會這樣？因爲不相應。這些國家沒有適合科學和科技生根、發芽、成長、開花、結果的民族基礎、社會基礎、文化基礎、心理基礎，或者說這些國家的環境、氣氛不適合科學和科技生根發芽，不適合經驗智慧生根發芽。什麼時候緬甸、老撾、不丹等這些國家把佛教滅了，它們就崛起了，但這是不可能的，因爲佛教是這些國家的國教，它們不可能把自己的國教滅了。所以，這些國家要想跟上現代化的發展步伐，至少在我們可見的時間範圍內是做不到的，也就是說在可見的未來五十年、一百年或兩百年，它們差不多還是這個樣子，不會有太大的變化。因此，緬甸、老撾等這些國家的崛起遙遙無期，它們眼睜睜地錯過了人類借助科技崛起的最佳時機。它們一步錯，步步錯；一步遲，步步遲；一步沒跟上，步步沒跟上；一步落後，步步落後。

而中國抓住了這個最佳時機，僅僅是四五十年的時間，中國就已經發生了翻天覆地的變化，由一窮二白的國家崛起爲世界級強國，這都得益於儒家爲中國打下的這個底子。表面上看是科技，內在是儒家。科技是表，儒家是裡，兩者是表裡關係。光有裡沒有表不行，光有表沒有裡也不行。我們中國既有了表，又有了裡，表裡一結合，人類史上的一個奇跡就這樣誕生了。

因此，我們斷然不可忽視經驗智慧的作用，具體地說，就是我們斷然不可輕視以自然科學和社會科學爲代表的現代化科技（科學和技術），因爲它是我們實現修身、齊家、治國、平天下的裡子，也就是內容，而先驗智慧是面子、框架、形式、方向、種子，我們要表裡結合。

包括他律道德的覺醒也是面子，不是裡子。如果我們覺得某一條法律不合適了，想改進，那麼我們必須擁有相關的、充足的經驗智慧和經驗知識，才能把這條不合適的法律改得更好。其他的各種規章制度、習俗民俗等都是如此，如果我們光有一個想豐富它們的願望是不行的，要想把願望具體落實下去，必須掌握大量的、深厚的、豐富的相關經驗智慧、經驗知識，我們才能實現不斷地優化它們、提高它們、豐富它們的目的。七十二行，或者說三百六十行，都以此類推。

總而言之，他律道德就是人性道德，人性道德的本質就是他律道德。他律道德的覺醒同樣能讓我們獲得道德覺醒，這種覺醒同樣能給我們帶來相應的、有限範圍的自由與解脫。對於這一點，儒家從來沒有明確地說過，但儒家經典的字裡行間暗含著這個意思。此外，在人性這個階段，他律道德的覺醒衹是形式、框架、

方向、意向，具體的落實還是需要有大量的、深厚的、紮實的、成熟的自然科學和社會科學知識作爲支撐，我們才能實現修身、齊家、治國、平天下這個目的。

5.人性道德（他律道德）的基本特徵

前文我們已經對生物性道德覺醒的三個基本特徵——自我意識的覺醒、主觀能動性（自覺意識）的覺醒、道德的覺醒進行了詳細的闡述，接下來，我們總結一下人性道德（他律道德）覺醒的基本特徵：

第一，在人性階段，先驗智慧和經驗智慧都得有，但要以先驗智慧爲輔，以經驗智慧爲主，以先驗智慧爲形式，以經驗智慧爲內容。這是人性階段道德覺醒、道德實踐的基本特徵。

第二，越來越自覺地尊重、維護、優化各種他律道德。

第三，他律道德同樣能給我們帶來自由和解脫，但這種自由與解脫是有限的、有範圍的、相對的。衹有德性道德的覺醒，才能給我們帶來無限的、圓滿的、絕對的自由與解脫。

儘管他律道德的覺醒給我們帶來的自由與解脫是相對的自由、相對的解脫，但這種相對的自由、相對的解脫也是十分珍貴的，它能有效地爲我們的自律道德的覺醒打好基礎，自律道德的覺醒給我們帶來的是絕對的自由與絕對的解放。如果沒有人性道德的解放，我們很難獲得德性道德的解放，至少在儒家的次第中是這樣的。而佛家和道家不認爲佛性（德性）的覺醒必須建立在生物性和人性道德充分覺醒和充分成熟的基礎之上，佛道兩家認爲人可以直接獲得佛性（德性）的覺醒。

相反，儒家認爲人要想獲得德性的覺醒，必須先讓生物性道德和人性道德獲得充分的成熟和充分的覺醒，在這個基礎上，我們纔能順利地、圓滿地、究竟地獲得德性的覺醒。因此，我們能否獲得下一步的德性的覺醒，取決於我們現在人性覺醒的程度、深度和成熟度。這不是可有可無的，而是非常重要的，對於德性的覺醒有著生殺予奪之大權。在儒家看來，如果一個人的人性成熟了，人性道德覺醒得很充分了，那麼這個人獲得德性的覺醒就是水到渠成、順理成章、自然而然之事；反之，如果一個人的人性不能獲得充分的成熟，那麼這個人幾乎不可能獲得德性的成熟，這個人成聖將會成爲一個遙遙無期的幻想，不可能變成事實。

第四，處在人性道德覺醒階段的人在面對各種苦難時，會十分積極而自覺地把所有的磨難、曲折、痛苦視爲調心、煉心、覺心的難得工具和機會，用十分積極、陽光和愉快的心情，來面對各種各樣的磨難與痛苦。這就是儒家的陽明所說的「在事上磨」。

講個題外話。關於講學和做學問，就拿《道德經》爲例，我大概從十幾歲開始就不斷地聽到有人說：「你們之前學的《道德經》、理解的《道德經》都是錯的，你們對道的理解都是錯的，今天我告訴你正確的吧！」這麼多年了，類似這樣的話不絕於耳。每當聽到這樣的話，我就會想：你有什麼資格認爲別人的理解都是錯的，就衹有你的理解是對的？你怎麼能夠證明你理解的《道德經》都是正確的？你又通過什麼方式可以證明別人理解的《道德經》都是錯的？這些人通過否定別人來強調自己是正確的。我非常不喜歡這種講學方式。你有什麼觀點就講你的觀點，你不要先否定別人再來講你的觀點，這有悖於百花齊放、百家爭鳴。其實很多時候文無第一，文裡面沒有絕對的對和絕對的錯。同樣一個東西，我們可以通過很多種方式來理解它，衹要能自圓其說，這些理解都是對的。

比如我見過很多畫家、書法家，他們從藝術的角度來理解《道德經》，也理解得頭頭是道，也挺好。他們在追求藝術的過程中也遇到了很多困惑，也在慢慢找答案，有一天他們找到了《道德經》，一看《道德經》，茅塞頓開，他們幾十年來在藝術上的困惑都被《道德經》給解開了，所以在看了《道德經》以後，他們的藝術境界大爲成長、大爲進步，這就很好。那麼，這些藝術家理解的《道德經》是對還是錯呢？無所謂對錯，衹要《道德經》對他們的藝術探索起到了決定性的、重大的啟發作用就夠了。我在和很多畫家打交道的時候，就曾經問過他們：「既然你覺得《道德經》對你有很大的啟發，那就證明你對《道德經》有著不同的理解，你

和我說說你是怎麼理解《道德經》的？」他們就開始說了。說實話，他們對《道德經》的理解，至少我認爲都是錯的，但後來我轉念一想：我認爲對和錯有用嗎？衹要能給他們帶來啟迪就夠了，我又不能給這些畫家以啟迪，我又不能讓這些畫家茅塞頓開，我沒這個本事，而《道德經》有這個本事，那就夠了。

我想通過這個事例說明一個什麼問題呢？很多東西無所謂對錯，也許你的啟發說給我聽，我作爲第三者，覺得你的理解全是錯的，但衹要你從中獲得了重大啟發，對你來說它就是對的。所以我就非常反感很多學者在自己講學之前，首先來一個「一竿子打倒一船人」：「你們都是錯的，我是對的，你們都要聽我的！」你怎麼知道你都是對的，別人都是錯的？世界上沒有這樣的學問，衹有你理解得對，別人理解得都錯。

學問不能這樣做，做學問不能通過否定別人的方式來肯定自己，這是不可以的！這樣做學問在道德上是站不住腳的。每個人都有自己對生活、對人生、對古聖先賢有別於他人的理解，其中可能伴隨著一些錯誤，這都是有可能的，但你不能完全用否定別人的方式來做學問。比如某一個學者說：「你們的理解都是錯的，一點兒對的都沒有！我來告訴你們道是什麼，道其實就是宇宙場。凡是不把道理解成宇宙場的人都是錯的，衹有我的理解纔是正確的。」過了幾天，又有一個學者站出來說：「凡是把道理解成宇宙場的人都是錯的，我認爲道就是高維空間，衹有我的理解是正確的。」過了幾天，又有一個學者站出來說：「凡是把道理解成宇宙場和高維空間的人全是錯的，我認爲道就是宇宙級的黑洞，衹有我的理解是對的。」這些學者就把我們講迷糊了，道到底是宇宙場，還是高維空間，還是黑洞，還是別的什麼呢？靠打擊對方、否定對方來肯定自己的這種做學問的方式，實際上是非常下作、非常流氓、非常無恥、非常低級的行爲。學問不是這樣做的。衹有低級的學者、沒有入門的學者動輒這樣說話，真正高級的、成熟的學者和思想家沒有這樣說話的。也就是說，我們現在對國學、對聖學、對祖先們留下的種種智慧成果的繼承還處在非常表面、非常膚淺，甚至是非常流氓、非常江湖化的狀態，根本就沒有上升到一個理智成熟的狀態，這是非常不好的。

言歸正傳，爲什麼我們要在事上磨？其實幾乎所有的人都有一個體會，什麼體會呢？就是不敢登台講話。在台下的時候，我們對自己要演講的內容已經爛熟於胸了，但衹要一上台，突然之間腦子一片空白，把要講什麼都給忘了，結結巴巴地講了幾句就趕緊下台，一下台，後悔得直拍大腿：「哎呀！那個主題我都爛熟於胸了，怎麼一上台就這麼慫呢？」我們把這種現象稱爲「臨場慌亂癥」或「舞台慌亂癥」。我們一臨場、一登台就會又慌又亂。幾乎所有的人都有不同程度的臨場慌亂癥，一上台就緊張，一下台就後悔。我們把這個臨場慌亂癥放大一點兒，不限於舞台，把它延伸到生活中，它就變成了「臨事慌亂癥」。其實，臨場慌亂癥是臨事慌亂癥的特例，除了這個特例之外，事實上，我們每一天都面臨著臨事慌亂癥——平時我們在家裡好好的，什麼道理都明白，但一遇到事情就把之前學的那些道理都忘了，完全憑著自己的一股習氣、一股本能在面對和處理事情，處理完事情後一拍大腿：「哎呀，我以前學的那些道理那時候都到哪裡去了呢？」這就叫「臨事慌亂癥」。再比如兩個人聊天，我們坐在旁邊聽，發現這簡直就是兩個聖人、兩個智者在聊天，無論什麼道理他們都清清楚楚、明明白白，但他們一做事，就會驚掉我們的下巴——怎麼那麼低級、那麼無能？就像得了遺忘癥一樣，所有的智慧都沒了，所有的理性都沒了，儲備了幾十年的知識和經驗一遇到事情怎麼就全部瓦解、全部消失了呢？這非常類似於我們在上台之前對要演講的主題已經爛熟於胸了，但一上台一個字兒都說不出來，就在那裡張口結舌：「我姓……我叫不緊張，不緊張就是我，其實我不緊張……」再放大一點兒，就不是登台才緊張了，而是一遇到事情就緊張：「我……我叫不緊張，不緊張就是我……」其實我們很緊張。這不是小事，儒家是最早發現這個問題的。「臨事慌亂癥」又名「臨事遺忘癥」，平時什麼道理都清清楚楚、明明白白，但一臨事全忘了，就和從來都沒學過相關的知識和學問一樣，就像一個白癡一樣。

這是什麼原因造成的呢？用儒家的話說就是習氣造成的。我們被習氣左右著、障礙著，習氣讓我們在臨事的時候發生了嚴重的慌亂與失憶，籠統地說叫「失念」——失去念頭，失去精神，或者說精神處於昏厥狀

態。事情越大，我們昏厥的程度就越深。這就相當於我們在登台時，發現台下的人數比較少，我們就不太緊張，但其實也很緊張；而台下的人數越多，我們就越緊張。如果台下衹有三個人，我們的腿不會哆嗦；如果台下有三十個人，我們的腿有點兒哆嗦；如果台下有三千個人，我們的腿非常哆嗦；如果台下有三萬個人，我們連台都上不去了，在上台的台階上腿就邁不動路了。爲什麼？因爲腿不聽使喚了，腿哆嗦得太厲害了，感覺走三個台階非常漫長，就像有三百個台階一樣，怎麼走都走不到盡頭，其實仔細一看才三個台階。

我們在生活中也是如此。事情越大，我們的昏厥程度就越深；事情小一點兒，我們也有昏厥，但程度不會那麼深。所以，我們的昏厥程度、失念程度與事情的大小是成正比的：事情小一點兒，我們有一成昏厥；事情大一點兒，我們有兩成昏厥；事情再大一點兒，我們有三成昏厥……依次往上遞增。這就叫「臨事昏厥癥」，又名「臨事慌亂癥」「臨事失念癥」。所有的人，從生到死，分分秒秒、時時刻刻都在經歷著臨事昏厥癥。對於臨事昏厥癥的根源，佛家給它起了個名字叫「業障」。什麼東西讓我們臨事昏厥了？就是業障。儒家稱之爲「習氣」。習氣又分爲兩種：第一種，與生俱來的習氣，在人出生的時候就伴隨著身心而來，又名「氣質」，但這是不好的、氣偏質礙的氣質；第二種，後天養成的習氣。人的習氣大部分都是後天養成的。

爲什麼人後天養成的是習氣而不是智慧呢？在儒家看來，其根本原因就是我們的道德沒有覺醒。如果我們的道德覺醒了，我們在日常生活中日積月纍的就是智慧，我們的智慧會越來越光明、越來越清晰。但由於我們絕大多數人的道德都沒有覺醒，所以在日常生活中日積月纍的就是習氣，習氣讓我們的精神處在昏厥狀態。因爲我們的精神處在昏厥狀態，所以我們不能按照學來的道理來正確地做事。爲什麼呢？因爲我們一緊張就把道理給忘了，但這個時候我們又要面對事情怎麼辦？我們衹能拿出一個看家本領——本能和習慣（也就是習氣）去面對和處理事情，這樣就導致了在面對和處理事情的過程中又進一步地增加了、強化了我們的習氣，這就形成了習氣的惡性循環：我們經歷的事情越多，習氣越重。

爲什麼老年人的習氣比青少年重？就是因爲老年人的一生經歷了很多事情，他們經歷的事情越多，習氣就越深刻、越頑固、越濃厚，而年輕人還沒來得及經歷多少事情，所以他們的習氣少一點兒，不是那麼頑固。這也是爲何我們把有些老人稱爲「老頑固」，但很少說「小頑固」。老年人越老越頑固，其實就是越老習氣越重。爲什麼不是越老越有智慧？其分水嶺就是道德有沒有覺醒。

儒家在發現了這個問題以後，認爲：我們在哪裡跌倒，就要在哪裡站起來；我們在哪裡中的毒，就要在哪裡找解藥；既然我們在遇事時被套上了枷鎖，我們就要在遇事時打開枷鎖；既然做事情給我們帶來了習氣，我們就要在做事情上消除習氣。這就是儒家強調在事上磨的理論前提。

在理解了這個理論前提之後，我們再來看儒家是讓我們怎麼做的。儒家讓我們在面對每一件事情的時候，都要最大限度地保持反省與覺知，在反省與覺知中喚醒道德，反省與覺知是因，喚醒道德是果，這樣我們就會由「臨事失念癥」變成「臨事覺醒癥」，這樣我們就能把經歷事情變成培養覺醒、培養道德、昇華道德的一個不二法門。這就是儒家非常強調在事上磨的原因。在事上磨既是原因，也是方法。通過在事上磨，我們經歷的事情越多，道德就會越純粹、越昇華，我們的覺醒程度就會越高。

這不是一件小事，這是儒家獨有的修行方法，別家都沒有。佛家、道家是通過打坐禪修來獲得覺醒；西方基督教是通過祈禱上帝的降臨、上帝的照耀、上帝的拯救來獲得覺醒；唯有儒家是在經歷一個個困難、一個個痛苦、一件比一件更大的事情的過程中獲得拯救，獲得覺醒。這是儒家獨有的成長方式和修行方式，這種方式可以被濃縮爲一句話，就是陽明所說的：「在事上磨」。磨掉什麼？磨掉臨事失念癥，磨掉臨事慌亂癥。

這樣闡述還是很籠統，還可以再具體些，具體到什麼程度呢？具體到五倫中，具體到家庭中，具體到待人接物的每一件事情中。我們要在每一件事情上，尤其是在大事、突發性事件、生死之事（關乎生死的事情）上，最大限度地保持省察克治，保持正心誠意，保持覺知和反省，每日三省吾身。在這種覺知和反省中，克

除臨事失念癥、臨事慌亂癥，轉而變成：經歷的事越多，我們就越明白；經歷的事越多，我們就越冷靜；經歷的事越多，我們就越清醒；經歷的事越多，我們就越昇華；經歷的事越多，我們就越超越。我們就要達到這樣的結果。這是儒家的不共之密，理論上很簡單，但事實上這非常難修。

在事上磨時，經歷的事越大越好，越突發越好。舉個例子，你走在馬路上，後面來了一輛車突然把你撞飛了，你在空中飛了三秒鍾後落地而亡。當你在空中飛三秒鍾的時候，你會想什麼？注意，這是一個突發性事件，車子是從後面撞過來的，而你在前面走著路，事情發生得非常突然，你沒有任何思想準備，你被撞飛在空中三秒鍾，在落地的一瞬間你就死了。當你被撞飛在空中的時候，你就知道這種慣性的力量足以讓你死去，所以你非常清楚三秒鍾以後你就要告別人世了。

在你死亡之前的最後三秒鍾，你會想什麼？有兩種可能性：一種可能性是你的各種私心雜念就出來了，比如恐懼、慌亂、不甘等等，總之你的自我就出來了；另一種可能性就是孟子所說的「夭壽不貳，修身以俟之」，翻譯成現在的話，就是不管我是長壽，還是夭折，我都要做到一點——「修身以俟之」。何謂「修身」？就是修德。我們要始終念念不忘德，抱道而終，與仁同生共死，哪怕是在生命的最後三秒鍾，我們也不能與仁愛分離。要想做到這一點，靠的是平日的工夫——平日我們日積月纍的對道德的渴望與融入程度。如果我們在平日不下工夫，想靠在空中飛的三秒鍾想起來「我要抱道而終，我要與仁同生共死，我要『夭壽不貳，修身以俟之』」，那是典型的「上轎紮耳朵眼兒」，是來不及的，是做不到的。真的到了那個時候，我們想到的都是：「我可能在三秒鍾以後就夭了吧！我纔二十多歲，我的人生還沒活夠，我怎麼就死了呢？我這是典型的夭折呀！我怎麼就夭了呢？」我們滿腦子擔心的都是自己的夭，而不是「夭壽不貳」。故「夭壽不貳，修身以俟之」，這就是平時點點滴滴的纍積。這種纍積來自任何一件事情，無論大小，一點兒一點兒纍積，滴水穿石。這樣到了生命的最後三秒鍾的時候，我們纔不會忘記與道合一、與仁合一、與良知合一，這樣我們纔能抱道而終、與仁同生共死，這樣我們才能做到在落地的那一瞬間成聖，否則我們就把最後的三秒鍾給白白地荒廢了。此處用這個事例來說明，走儒家的成聖之路有多麼艱難，比坐在小木屋裡打坐修禪要難得多。

我十八歲就從安徽老家出來，到處拜師訪友，求學問道，大量地學過佛家的經典，大量地學過道家的經典，在不到二十歲的時候我就接觸過儒家的經典，接觸過陽明學，但那個時候衹能叫接觸，談不上入門，談不上學習。等到了三十歲以後，我才對儒家有一點兒感覺，之前差不多十年都沒感覺，儒家的書是讀了，但讀完就忘了，不相應。在後來有了感覺以後，我就深入地做省察克治工夫、正心誠意工夫，不斷地參悟仁義之道，不斷地參悟良知之道，一直到現在。我個人的體會是學儒要比學佛、學道難上百倍。

幾乎所有人都認爲學儒最容易，不就是個待人接物嘛，不就是個事上磨嘛，多磨兩天少磨兩天有什麼關係呢，誰每天不經歷事情呢，誰每天不做事呢，一做事一磨，我就能成聖了。你們想得太簡單了！我用自己幾十年的修行實踐得出的結論是：要是把和學儒同樣的時間和精力都用來學佛，三個佛都成了，一個儒家的聖人還沒成呢！學儒太難了！

事上磨說起來簡單，做起來難。當事情真的來了的時候，你一定失念，你一定慌亂，你一定會忘了事上磨，做事情衹能增加你的習氣，你最多事後一拍大腿：「哎呀，我怎麼又臨事慌亂了呢！陽明先生不是告訴我要在事上磨嗎？這個道理我懂，但怎麼每次事情一來，我就又不懂了呢？每次事情一過，我就又懂了。我怎麼老是這樣呢？」你就一輩子拍大腿，一輩子事後才後悔，僅此而已。

我接觸過很多學儒的人，他們都認爲學儒很容易。但可能我笨，在我幾十年的實踐中，我從來沒認爲學儒容易，恰好相反，我認爲學儒比學佛和學道難得多。我用自己的親身體會告訴大家：千萬不要小看學儒的艱難與莊嚴程度！艱難度恰好就是它的莊嚴度，讓你不敢掉以輕心，讓你不敢以輕慢之心待之，讓你必須打起十二分的精神，拿出十二分的精力，如履薄冰、如臨深淵地經歷每一件事情，一點兒一點兒地磨，一點兒

一點兒地提陞上來，一點兒一點兒地把臨事失念癥、臨事慌亂癥消除掉，最後，越經事越清醒，越經事越光明，越經事越智慧，越經事越歷練、提陞、純化我們的道德，即轉臨事失念癥爲臨事光明癥。這個過程太難了！沒有幾十年如履薄冰、如臨深淵的全力以赴是做不到的！這個過程，動輒就要以十年爲一個單位，而且沒有兩三個十年是做不到的。

儒家通過道德實踐以實現生命解脫與圓滿之路，是我所見過的人類成聖之路中最艱難的一條路，不是某些人所說的最容易的一條路。它貌似容易，實則十分艱難。它「欺騙」了很多人，讓很多人誤以爲走這條路挺容易的，實則不然。但反過來說，由於它的艱難，也使得儒家所成就的聖人的質地是不打折、不摻假、無雜質的，是實打實的聖人，有著實打實的境界和實打實的成就，沒有絲毫虛幻、縹緲的成分在裡面，因爲儒家不容許有虛幻、縹緲的成分存在。因此，儒家成就的聖人的含金量是百分之百的，是赤金之聖，其中沒有摻雜任何水分和雜質，原因就是在成聖的過程中已經把所有的水分和雜質全部在事上磨掉了、歷練掉了、過濾掉了。這就是儒家的莊嚴與聖潔之處。儒家非常厲害！

在事上磨的目的是什麼？就是淨化習氣。普通人經歷的事情越多，越增長習氣；而儒家的儒者則通過一件一件的事情來不斷地消磨、消除習氣。在消磨習氣的過程中，儒者就不是臨事昏厥，而是臨事清晰了。百分之九十以上的人，一生都處於顛三倒四、昏聵不堪的狀態，事情經歷得越多越昏聵，衹有儒者是遇事明理、借事明理，或曰明事明理。

明事明理是很難做到的，但它也是可以做到的，經過一番努力以後就可以做到。明事就是明理。越明事，就會越明理，越明理就會越明心（此處的「心」指道心、本心、良知之心），明心則見性，見性即覺醒，覺醒即解脫，這就是儒家獨有的修行之路、成長之路。換言之，儒家的解脫之路就是：通過明事以明理，通過明理以明心，明心即見性，見性即覺醒，覺醒即解脫。事與解脫之間就是這樣一個關係。這就是儒家要我們在事上磨的原因。

據我所知，在當代，在全國範圍內，至少我還沒有發現一個真正意義上的能踏上由明事到覺醒這一條儒家解脫之路，並在這條解脫之路上做得比較好，慢慢地成爲內行、成爲專家、成爲一代大師的人，至今我也沒遇到。也就是說，我們儒家的這條解脫之路自陽明之後就隱沒不彰了，它不再是一條明顯的人人都在走的大道，而是已經成了一條絕徑、一條已經被草木掩蓋的秘徑，這條路上已經沒有人在走了，這是非常遺憾的。通過本次講學，我們看能不能重新開闢這一條已經荒廢的路，重新把它恢復起來，成爲我們國人自覺踏上的一條修身、覺醒、解脫之路。

過去，在陽明和陽明之前，這條路是我們中國人的必經之路，無論男女老少都走在儒家的這條解脫之路上。但自陽明之後，儒家給我們中華民族開闢的這一條通過事上磨以獲得明理、通過明理以獲得見性、通過見性以獲得解脫的路再也不見了，它已經成了絕學。我們現在要做的就是「爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」。

致良知分爲三個階段：生物性的道德覺醒、人性的道德覺醒、德性的道德覺醒（又名「自律道德的覺醒」）。上文主要闡述了生物性的道德覺醒、人性的道德覺醒等內容，但這些都是鋪墊，德性的道德覺醒纔是正題，纔是真正的致良知。

㈢德性道德的覺醒（自律道德階段）

1.德性道德覺醒的特徵

致良知的第三個階段（又名「致良知的第三個次第」）——德性的道德覺醒，與生物性的道德覺醒、人性的道德覺醒有著重大差別，它有著只屬於德性的特徵。此處列舉幾個主要特徵：

第一個特徵：自發地生起對超越生物性和人性的強烈渴望。這個渴望是自然生發起來的，是水到渠成地生發起來的，因爲我們不滿足於停留在生物性和人性階段，自發地生起了對超越生物性和人性的強烈渴望。這裡一定要注意：超越生物性和人性不等於否定生物性和人性。由於我們看到了生物性和人性無處不在的局限性，不願意被局限於其中，想打破這種局限，故而生起了對超越生物性和人性的強烈渴望。衹要一生起這個強烈的渴望，就標誌著我們進入了德性覺醒階段，或曰自律道德覺醒階段——什麼時候生起，就標誌著我們什麼時候進入了德性覺醒階段；反之，如果沒有生起這個渴望，就證明我們還處在生物性或人性覺醒階段。

第二個特徵：對包括自己在內的人類和天地萬物產生強烈的終極關懷。這種強烈的終極關懷也是自發地、水到渠成地、瓜熟蒂落般地生起的。我們開始追問：「包括我自己在內的人類和天地萬物的終極歸宿到底在哪裡？特別是對於人類，對於我自己，我活了這一輩子，死了就一切都完了嗎？人到底有沒有靈魂？如果有靈魂，人活著的時候靈魂是什麼樣子的呢？人死了以後靈魂又是什麼樣子的呢？如果人沒有靈魂，又是一個什麼樣的情況呢？……」總之，衹要我們自發地生起對自己、對人類、對整個天地萬物強烈的終極關懷，並且這種強烈的終極關懷一下子就佔據了我們的大腦、佔據了我們心靈的主導地位，把其他所有的事情都排除在外，我們想驅散它都驅之不去，它一直縈繞在我們的心裡，讓我們不由自主地去思考、去探索、去追問。衹要出現了這樣一種現象，就標誌著德性覺醒的正式到來、正式降臨。

剛開始時，我們衹是突然有一個朦朦朧朧的、籠籠統統的念頭：「我從哪裡來？我要到哪裡去？我是誰？」再進一步就是追問：「人類從哪裡來？人類要到哪裡去？人類是什麼？」更進一步就是追問：「天地萬物從哪裡來？天地萬物最終要到哪裡去？」慢慢地，這些念頭、這些追問籠罩著我們，掌控著我們，從此以後，我們不由自主地對此念茲在茲，這些念頭、追問揮之不去，始終縈繞在我們的心裡。

對於這些追問，剛開始時，我們肯定是無論怎麼想都想不出答案的，想破腦袋都沒用。雖然想不出答案，但我們又強烈地渴望答案，又屢屢獲得不了答案，在這種情況下，我們自然就會有一個行動。什麼行動呢？看聖賢的著作、看經論。我們一定會這麼做。這個時候，我們百分之百地會自發地去讀《金剛經》等經典。如果是西方人，就一定會去讀《聖經》。這個時候的讀和之前都不一樣，之前是出於被周圍人裹挾著去讀。就像西方人，大多數西方人都信基督教[①]，基督教的根本經典就是《聖經》，所以西方人一生下來就被父母、兄弟姐妹等人裹挾著去讀《聖經》，甚至有些人上的就是教會學校，他們在學校裡就開始接觸《聖經》的一些片段。但那個時候的學習不是出於自覺和主動的學習，而是被動地被強行灌輸知識，他們不知道學這些內容意味著什麼，反正老師教了就得學，僅此而已，當時他們還是小孩子，所以那個時候的被動學習是不算數的。等他們長大了，《聖經》裡的很多內容他們都能倒背如流，但這種倒背如流是不入靈魂的，《聖經》衹是作爲一個知識、一個記憶而存在，他們本人根本不會理解它的真正含義，也沒有生起理解它的願望。真正去理解《聖經》是在什麼時候？就是生起強烈的終極關懷而又久久思索卻得不出結果的時候。這個時候，他們不由自主地就會拿起《聖經》，看看《聖經》怎麼說，這個時候讀《聖經》才能觸動靈魂。

不僅西方人是這樣，中國人也是這樣，中國人從小就讀「四書五經」。但說實話，很多人衹是讀讀而已，對他們來說，「四書五經」衹是作爲知識而存在，不是作爲智慧而存在。所以我們不要以爲讀過「四書五經」就有智慧了，不是這樣的，哪怕會背「四書五經」都不算什麼。過去的人差不多都會背「四書五經」，因爲過去人的記憶力非常好，他們不是讀書，而是背書，把「四書五經」一本一本地整個都背下來，但他們把書背下來是爲了應試，是出於考科舉的需要，這種背沒用的，因爲他們根本不懂「四書五經」，也沒有生起要懂的意願。因此，我們不要產生一個錯覺，以爲某個人把《論語》《大學》倒背如流了，這個人就懂《論語》《大學》了。事實上，倒背如流和懂是完全不同的兩個概念！注意這裡的措辭，兩者完全不同，有著天壤之別。

① 高放：《馬克思主義與社會主義新論》，黑龍江人民出版社 2007 年版，第 289 頁。

把《論語》《大學》倒背如流沒有用，這衹能證明這個人的記憶力好而已，證明不了別的。

到了什麼時候才能叫真懂？當一個人生起了終極關懷的時候，再來看《論語》，再來讀《大學》，這個時候才開始踏上真懂之路、覺醒之路。真懂就是覺醒，覺醒就是真懂。這樣的人在歷史上都是很少的，而絕大部分人都是記誦式學習，他們把「四書五經」滾瓜爛熟地記住是出於考科舉的需要或當先生（老師）的需要。在過去的書院中，如果連「四書五經」都不會，那是沒法當先生的。有些人從小就以當老師爲志向，因爲有了這個志向，所以他們就刻苦地把「四書五經」都背了下來，這樣才能更好地勝任書院中的老師這一職務，但他們衹是爲了職業的需要而背「四書五經」，其實他們根本不懂「四書五經」。所以，我們不要過於神化過去的知識分子，以爲他們把「四書五經」都倒背如流了就有多了不起，不是這樣的，其實他們並沒有多麼了不起。

真正了不起的人是什麼人呢？是在沒有任何功利的驅動下，完全爲了終極關懷而追問「我是誰？我從哪裡來？我要到哪裡去？天地從哪裡來？天地要到哪裡去？」的人，是在終極關懷的驅動下去學「四書五經」的人。這樣的人會令我們肅然起敬，他們一定會成爲一代大儒。而我們也必須有這樣的念頭，衹有在這樣的念頭的驅動下，我們才會成爲大儒，否則我們是不會成爲大儒的。

「我到底是誰？我從哪裡來？我要到哪裡去……」當我們自發地、水到渠成地生起了這些追問，而且我們的這些追問、這些念頭非常強烈，一下子就把我們抓住了，那麼自此以後，我們對世間的事情就再也沒有興趣了。打個比方，本來我很喜歡唱卡拉 OK，從此以後，我路過卡拉 OK 門口，一聽到從裡面傳出來的聲音我就反感，包括反感我自己：我當年是怎麼會喜歡上唱卡拉 OK 的呢？這些聲音這麼難聽，簡直是鬼哭狼嚎！唱卡拉 OK 不僅耗費時間、耗費精力，還耗費錢財，裡面可是高消費，前幾年我年輕時的趣味怎麼會這麼低級呢？我居然會喜歡上唱卡拉 OK，還三天不唱就難受。想想過去，簡直是不堪回首啊！從此以後，我再也不喜歡它了。一旦我們真正地從內心中生起對終極關懷的追問，差不多百分之九十以上的世間之事，我們會突然之間覺得索然乏味，不再感興趣，比如過去喜歡養鳥，現在不想養了，過去喜歡釣魚，現在不想釣了……我們的整個身心完全被終極關懷的願望所籠罩。儘管沒有思考出結果，但這種強烈的願望時刻都縈繞在我們的身心中。

在我們久思而沒有結論的前提下，一定會伴生一件事情，就是讀聖賢書。如果我們遇到儒家就讀儒家的書，遇到道家就讀道家的書，遇到佛家就讀佛家的書，總之，我們身邊的資源就是我們的文化資源。如果我們身邊的佛家的文化資源獲取起來比較方便，我們肯定會入佛門；如果儒家的文化資源和我們的關係比較親近，我們肯定會入儒門；如果道家的文化資源比較靠近我們，我們肯定會入道門。總之，我們一定會入至少一家多則幾家的門，我們會如飢似渴地讀一家或幾家的代表性著作，比如佛家的代表性著作就是《心經》《金剛經》《法華經》《涅槃經》等。我們如飢似渴地讀書，是因爲那些追問終極關懷的念頭很強，它們驅動著我們，讓我們茶不思、飯不想，滿腦子都是這些東西，但又久久沒有答案，所以我們就著急，就像熱鍋上的螞蟻一樣。在這種情況下，我們不可能用一種休閑的態度來讀這些書，我們一定會廢寢忘食，飯可以明天吃，但書不能明天讀，今天就要弄清楚，不能等到明天，因爲我們的心裡著急、焦慮。這與我們讀休閑類書籍不同，如果今天我們累了，就把雜誌往旁邊一扔，明天再讀，所以我們讀報紙、雜誌時用的是一種休閑式讀法。而我們讀聖賢著作不是用休閑式讀法，因爲我們十分著急，等不了明天，我們把《心經》剛讀完，馬上就要讀《金剛經》，把《金剛經》剛讀完，馬上就要讀《法華經》……我們會越讀越多。我們讀這麼多經典，就是一個目的：找到「我到底是誰？我從哪裡來？我到哪裡去？」等問題的答案。總之，衹要我們生起了終極關懷，與之伴隨的就是我們會自發地、積極地閱讀儒佛道相關的聖賢著作，這標誌著我們已經正式進入了德性覺醒階段。

第三個特徵：自發地產生對「三無」（無我、無爲、無執）的強烈渴望。不知道怎麼回事，我們從內心中不由自主地生起一股追求「三無」的強烈渴望。之前在生物性階段和人性階段，我們是畏懼「三無」的，一提到「三無」，尤其是無我，想想都覺得可怕，無我了可怎麼辦呢？其實所有的聖賢經典都是教導我們「三無」的，因爲「三無」是德性的根本屬性之一，所有涉及終極關懷的著作沒有不談「三無」的，衹是有的是從正面談，有的是從側面談，有的談得直接一點兒，有的談得間接一點兒，有的談得詳細一點兒，有的談得籠統一點兒而已。不談「三無」的經論是不存在的，人類所有的經論都是緊緊圍繞著「三無」而展開的。比如《金剛經》就是一部講說「三無」的經典。在《金剛經》裡，釋迦牟尼就大談「三無」，談著談著，他就說了一句：「我不能再往深處講了，因爲我怕普通的眾生乍一聽說『三無』，驚駭而走。」

這裡面有一個規律：心智層次越低，換言之，道德覺醒層次越低的人，自我越重；自我越重的人，越害怕聽到「三無」，越本能地抗拒「三無」，因爲「三無」的第一無就是無我。無我就是直接沖著自我去的，無我的全名叫「無自我」。自我爲了保存它自己，是不允許無我威脅到它的，因此一個自我越重的人，越是不喜歡聽到與無我相關的內容。自我對無我有一種本能的抗拒和反感，這種抗拒和反感的極端表現就是仇恨和驚駭：要麼就是仇恨，從此不要和我談「三無」，我特別痛恨那個東西；要麼就是對「三無」有一種深深的、發自本能的驚駭和厭惡。

我們可以通過一個人對「三無」的厭惡程度，來準確地判斷出他的自我的強度，以及他的心智的高低程度。一個人的自我有多強，他的心智（這個心智裡面也包括了道德覺醒的程度）就有多低；反之，一個人的心智有多低，他的自我就有多強。兩者是一回事。

到了德性覺醒階段的時候，我們就會與之前完全相反，由迷戀自我、強化自我改爲迷戀無我、強化無我，我們會非常強烈地渴望無我，就像追星族追星一樣地去追求無我。我們就像明星的粉絲一樣，滿腦子都是我們的偶像，吃飯時想的是偶像，睡覺時想的也是偶像，牆上貼的都是偶像，和朋友們在一起聊天時也是三句話不離自己的偶像，這就叫「粉絲」，又叫「鐵粉」（非常鐵的粉絲）。在德性覺醒階段，我們也會成爲粉絲，我們是什麼的粉絲呢？是「三無」的粉絲。我們會成爲「三無」的鐵粉，滿腦子都是「三無」，要是能見「三無」一面，這一輩子就沒白活。打個比方，如果我是劉德華的粉絲，如果我能見我的偶像劉德華一面，那我這一輩子就值了，我願意傾家蕩產，拿出我所有能拿出來的東西以換取與華仔合個影。古人云：「朝聞道，夕死可矣。」我這是朝見華仔，別說等到傍晚或晚上死，中午死都行。由此可見，我對見偶像有多麼強烈的渴望。同理，在德性覺醒階段，我們的偶像就是「三無」，我們也生起了一種渴望：如果能讓我窺見「三無」的一面，觸摸一下「三無」的存在，領悟一下「三無」的內涵，哪怕只領悟一點點，「夕死可矣」。

這與我們之前處於生物性階段和人性階段初期的時候完全相反。之前我們不愛聽「三無」，一聽到「三無」就煩，因爲之前我們的心智水平還很低、道德覺醒程度還很低。我們的心智水平越低、道德覺醒程度越低，對「三無」就越厭煩、越反感、越抗拒，越會找種種理由背離「三無」，找種種藉口遠離「三無」。到了德性覺醒階段的時候，也就是從人性向德性躍升、質變的時候，情況就會完全反過來，我們就會變成像粉絲渴望見到偶像一樣，把「三無」作爲偶像去渴望，晝夜不停地思念自己的偶像「三無」，衹要能窺見「三無」的真相，哪怕衹有一點點，也死而無憾。如果把「三無」比喻成一個美人，這個美人戴著一個蓋頭，如果我能掀起這個美人的蓋頭，哪怕只掀起一個角，雖然見不到她全部的臉，但衹要能見到一點點她的臉，比如她的下巴、她的嘴、她的鼻子，我死都值了。我願意爲此付出一切，我願意爲此拿出所有我能拿出的錢財、地位、知識、情感，乃至於我這一百多斤的身體，衹要能掀起她蓋頭的一角，窺見她的一點點芳容，「夕死可矣」。這種十分強烈的渴望之心完全是自發地、水到渠成地生起的，不是別人拿著刀逼著我，我纔這樣做，逼是沒有用的。

我們也可以用這個標準——對「三無」是熱愛還是抗拒，是渴望還是遠離，來檢查自己的覺性、德性是否有喚醒。這裡有一個前提：這一切都是自發的。我們可以用此標準來捫心自問。如果我們在聽說「三無」的時候，還是有抗拒感，對「三無」還是生不起親切感、崇拜感、追求感，總感覺自己和「三無」的心理距離很遠，那我們的心裡就有數了，這就證明：我們現在的心智還不夠成熟，尤其是道德覺醒還不夠成熟；我們的生物性道德覺醒和人性道德覺醒的工夫還沒做好，還沒做紮實；我們在生物性和人性道德覺醒這兩個階段，尤其在人性道德覺醒這個階段，在個人道德覺醒、家庭道德覺醒、鄉里道德覺醒、國家道德覺醒、天下道德覺醒這幾個方面，還要再下工夫。

人性道德覺醒的重要標誌就是責任與義務、使命與擔當意識的覺醒，所以，我們就要在責任與義務、使命與擔當上再痛下工夫。責任與義務、使命與擔當意識的覺醒，本身就是人性道德的覺醒。我們對責任與義務、使命與擔當承擔了多少、強化了多少、投入了多少真誠——我們承擔責任與義務是發自真誠、出自內心，還是做給別人看的表演？這裡面就存在著一個真誠程度的問題。除了真誠的程度，還有強烈的程度，強烈程度可分爲三種——我先他後、他先我後、有他無我，我們是哪一種？我們要在這些地方多下工夫。當我們的工夫下到一定程度以後，再來面對「三無」的時候，與之前就不一樣了，我們會明顯地對「三無」產生不可遏制的親切與追求之感。親切到什麼程度呢？親切到它是我最愛的人，它是我最大的情感所系，這是不由自主地、水到渠成地形成的。

這就是德性覺醒的第三個特徵——自發地產生對「三無」的強烈渴望和追求。「三無」就等於解脫，追求「三無」就是追求解脫，獲得多少「三無」就是獲得多少解脫，這完全是成正比的。無我是對自我的解脫；無執是對內外種種執著的解脫；無爲是對內外一切的解脫，包括自我、執著在內的所有方方面面的解脫。

第四個特徵：自發地產生對德性及其內涵的強烈興趣，並以德性自居。當我們的心智水平還很低的時候，如果聖賢們、大儒們來跟我們談良知、德性、天道、仁義等這些終極關懷、終極真理、根本真理，我們會有一種強烈的距離感和陌生感，會覺得這是別人家的事情，與我沒關係，與我「八竿子打不著邊」，我對此不感興趣，聽起來猶如天書，感覺這些東西離我很遠，我對這些東西沒有感情，生不起感情，就像我聽說了一個遠在非洲的人一樣，覺得這麼遙遠，他與我有什麼關係呢？他與我沒有任何關聯，所以我對他也沒有產生愛恨，既不愛，也不恨，什麼感情都沒有。但那是過去，現在不同了，現在我渴望到處拜師訪友，想多聽一點兒他們關於什麼是天道、什麼是仁義、什麼是德性、什麼是良知的開示，而且我對他們的開示異常珍重，願意拿出自己的身家性命，以及所有的財富、榮譽等一切我能拿出來的東西，衹要能換來讓我多聽一點兒道的機會，那麼「朝聞道，夕死可矣」。

佛家也有「朝聞道，夕死可矣」的例子。什麼例子呢？釋迦牟尼曾講過自己在成佛之前的種種尊師重道的行爲。他說在他的某一個前世，那時候他還不是佛，衹是一個普通的修行者，他爲了獲得一句教導，心甘情願地給師父做了一輩子的奴隸，做最苦的活，吃最差的飯，忍受常人難以忍受的種種痛苦，經過幾十年的努力，終於感動了這個師父，師父就把那一句話傳給了他，那一句話就是：「萬物皆如夢幻泡影。」就這麼幾個字，沒有別的了。我們現在要得到這句話太容易了，我們隨便翻開一本佛經，上面都是類似「萬物皆如夢幻泡影」這樣的話，但在釋迦牟尼前世的那個時候，他要得到這句話太難了！

你們不要以爲「萬物皆如夢幻泡影」這句話很簡單，仔細想想，這句話極度深奧！只不過你們得來的太容易了，所以對它不上心，不把它放在心上。如果哪一天你們突然感覺到：原來這句話這麼深奧！你們才能真正理解這句話。你們現在衹是記誦之學，衹是把它記在腦子裡，作爲一個記憶而存在，僅此而已，其實你們並沒有理解它。包括相當多的僧人也是滿嘴的「人生如夢幻，萬物如夢幻」，但其實他們真正知道什麼叫「人生如夢幻，萬物如夢幻」嗎？他們是不知道的，他們衹是機械地背誦佛經，背給老百姓看。老百姓一聽，覺

得這個僧人好有學問，「人生如夢幻，萬物如夢幻」這麼深奧的道理他都知道。其實他不知道，他只是鸚鵡學舌學來的而已。

佛經裡記載：某國有三個太子，最小的名叫「薩埵」。有一天，三人出遊山林，看見一只母虎帶著幾隻幼虎，飢渴交迫，就要死去。薩埵就想以自己的生命救此餓虎，所以先讓兩位王兄返回，自己就橫臥在老虎跟前，但餓虎無力吃他，薩埵又爬上山岡，用竹子刺破喉嚨出血，投崖飼虎，餓虎舔了他的血後，再把他給吃了。兩位王兄返回來找他，見到薩埵的屍骨，悲痛不已，驚惶失措，趕緊騎馬還宮報告父王知曉。國王和王后趕至山林，抱屍痛哭，哀號悶絕。兩位王兄則收拾遺骨，藏於寶匣中起塔供養。薩埵太子即釋迦牟尼的前生之一。[①]類似這種爲法忘軀的事例在佛經中有很多。作爲一個普通人，不要說親自去做了，光是聽到這個事情就能被嚇住。想像一下，我從懸崖上跳下去，正好臉著地，美麗的容貌摔得血肉模糊、四分五裂，全身粉身碎骨。很快走過來一隻老虎，它先從我的臉開始吃起，把我如此美貌的臉一點兒一點兒地吃掉，然後開始吃我的身體，接著它把我的骨頭都嚼碎了，吃到肚子裡去了，最後它終於吃飽了，愉快地坐著打了一個飽嗝。它是怎麼吃飽的呢？通過吃掉我而飽的。這個畫面想想都太可怕了，更別說親自去做了。這是佛家的事例。

到了我們儒家，就是「朝聞道，夕死可矣」。作爲一個普通人，對此也很難接受。我剛聽到道就死了，這不行吧？不要說親自去做，光是想一想，我們在內心中都會產生逃離、抗拒的心理。我們內心中對此逃離和抗拒的強度，就能反映出我們心智水平的高低程度。我們越是想逃離，抗拒之心越強，我們的心智水平就越低。

當心智經過了生物性道德覺醒的層面，到了人性道德覺醒的層面，特別是到了人性道德覺醒的最高層面——人類關懷、人類層面的道德覺醒，這個階段的工夫如果做得很扎實的話，我們再來聽投崖飼虎和「朝聞道，夕死可矣」（以下簡稱「朝聞夕死」），不僅不會生起逃離感，反而會生起強烈的渴望和吸引力，會生起「我也願意這樣做」的渴望。注意，這是自然而然、水到渠成生起的強烈渴望。爲何孔子能做到朝聞夕死，而我做不到呢？我以此爲羞恥！在此羞恥心的驅動下，我生起了一個強烈的渴望：什麼時候如果有機會，我也朝聞夕死，我覺得這樣很好。我突然發現這個朝聞夕死的教導就是專門爲我而開示的，對我而言充滿了吸引力和魅力。從此以後，我心嚮往之！從此以後，如果我聽說在這個世界上，有類似於陽明先生、二程（程顥、程頤）、周敦頤、張載，以及子貢、子路、子羔、公西華、曾子父子（父親是曾點，兒子是曾參。前文曾介紹過他們的事蹟，此處不再重複）這樣的大賢大聖存在，我會毫不猶豫地克服重重困難去參拜。在參拜的過程中，無論遇到多少曲折我都在所不惜。這種動力從哪裡來？從內心的渴望中來。渴望什麼？「朝聞道，夕死可矣。」祇要他願意給我講授天道、仁義、良知，其他的都好說，祇要能獲得一句教導，我爲此傾家蕩產都可以，付出我一生全部的勞動都可以！

有這樣的心和這樣的行的人，就標誌著他已經開啟了德性覺醒，或曰自律道德的覺醒，或曰終極道德的覺醒（自律道德就是終極道德）。如果在這個世界上有像熊十力、馬一浮、牟宗三這樣的明師、大賢、大先生（過去人習慣於把大儒稱爲「大先生」）存在，而我們對他們無動於衷，甚至他們主動來教導我們，我們還懶懶散散地回應：「今天太忙了，我要去接孩子放學，沒時間，你明天來給我講行不行？明天週六我有時間。」剛到明天，又推脫說：「不好意思，孩子突然要去遊樂園，我要陪孩子去遊樂園，你後天再來吧。」我們很可能會是這樣。如果我們對道、對大先生、對聖賢生起如此輕慢之心，就證明我們的心智還相當不成熟，距離德性覺醒還有相當的距離，證明我們現在還處在人性覺醒的初級階段，甚至還停留在生物性覺醒階段，還不足以談論德性的覺醒，還不足以談論良知的呈現，證明我們還沒準備好，等成長好了再來吧。

① 參見胡同慶，王義芝：《敦煌佛影》，甘肅人民美術出版社 2016 年版，第 18 頁。

我們不僅追隨、渴望德性和德性的諸般內容、內涵、特性，更重要的是，我們對德性產生了自居的態度。這是什麼意思呢？從此德性對我們而言，不是一個「他」之物，而是一個「自」之物。我們以德性自居，以良知自居，我們意識到自己對德性、對良知負有責任與義務。打個比方：之前我看良知、看德性、看仁義就像看別人家的孩子，我承認那個孩子挺可愛的，但他和我沒關係，他是鄰居家的孩子，我對他沒有責任和義務，他有爸媽，他爸媽會把他管得很好，我又不是這個孩子的爸媽，所以我對這個孩子沒有責任和義務。這是我之前看良知、德性、仁義的態度。但現在不一樣了，現在我自然地生起了一個意識：這個孩子就是我的孩子，我就是他的父母，我要承擔起作爲他的父母應該承擔的一切責任與義務。換言之，從此以後，我看良知，不是看別人家的良知，而是良知就是我家的。我對良知有著不可推卸的責任與義務，我要保護良知，就像保護我生下的這個孩子免受傷害一樣，我要保護我的這個良知免受傷害，既免受我自己給它的傷害，也免受別人給它的傷害。通俗地講就是我以良知自居，以德性自居。從此以後，在我的心目中，良知、德性、仁義全部是自家之物，不是別人家的東西。既然是我自家之物，是我的親生父母、親生孩子，我當然對自己的親生父母、親生孩子有著不可推卸的責任與義務，一榮俱榮，一損俱損。如果我的孩子被羞辱了，那不就是當父母的被羞辱了嗎？如果我的父母被羞辱了，那不就是做子女的被羞辱了嗎？爲何呢？因爲我與父母、與子女是一體的，不是分開的。從此以後，我與良知、德性就是這樣的關係。什麼關係？一體的關係，不是分離的關係，不是他是他，我是我，他受傷害了關我什麼事？不是這樣的，但之前是這樣的。

總之，當我們油然生起或自覺生起以良知自居，生起我們與良知是一非二，是一榮俱榮、一損俱損的渾然一體的命運共同體的這種感情和感覺的時候，這是一個重要標誌，標誌著我們的德性覺醒開始了，標誌著我們的良知由離其自己變成了在其自己，標誌著我們的生命由離其自己向在其自己轉化。我們的這種一體感越強，證明我們在其自己的程度越強，我們與良知越融爲一體，越一般無二。最後，徹底地我即良知，良知即我，我即仁義，仁義即我，我之外無仁義，仁義之外無我，我與良知、仁義完完全全地融爲一體、打成一片，到了這種程度，就標誌著我們的生命徹底地回歸了自己，標誌著我們的良知和德性徹底地呈現了，也標誌著我們的內解放圓滿地完成了。

第五個特徵：越來越強烈地熱愛聖學，越來越視陽明心學爲己學，自發地對聖學生起不可推卸的責任感與使命感，越來越清晰地認識到人類所有問題最終的、究竟的解決之道一定在心性中。談論、記載仁義、良知、天道的著作，用現在的話說就叫「聖學」，儒家稱之爲「孔孟之道」。當我們與良知、仁義越來越打成一片、越來越成爲命運共同體、越來越一體無二的時候，我們自然地就會越來越強烈地熱愛聖學，這是一回事。陽明心學也是聖學，因爲陽明心學一直都在討論良知，良知是它的核心概念。既然我們與良知越來越融爲一體，那麼必然會伴生一件事情，這件事情就是我們會越來越熱愛陽明心學，越來越視陽明心學爲己學——這是我自己的學問，不是陽明的學問。在以前，如果有人問我們：「你在做什麼？」我們會說：「我在學陽明心學，學陽明的致良知教。」言外之意就是這是陽明的學問，不是我的學問，我衹是個學生，我在學他的學問。現在不一樣了，現在我們會說：「我在學我的心學，我在學我的致良知教。致良知教不只是陽明的，它也是我的。」這是自然而然、水到渠成產生的，不是誰拿刀逼著我們強行讓我們這樣的，而是我們自發地認識到：致良知教就是我的教，心學就是我的學。我在談論心學的時候，在態度上、心態上，不是在談論陽明的心學，而是在談論我自己的心學，談論我自己致良知的體會和感受。從此以後，聖學於我而言，不再是他學，而是己學。之前，聖學在我的心目中是他人的學問——「他人」指的就是孔子、孟子、曾子、陽明等聖賢，總之就是我之外的「他」，是第三方，我在學他學。當德性覺醒的時候，當我們進入自律道德覺醒階段的時候，自然地就會伴隨著一種轉化，轉他學爲己學，從此不再是孔孟之學，所有的學問都是己學。我們談論這些學問

就是在談論自己的血肉、談論自己的靈魂，不是在談論別人家的學問。這個時候，我們纔能從內心深處生起對聖學的擔當和傳承。

這種擔當是自然而然的，我們沒有意識到這是在擔當他人的學問，是在爲他人的學問而奮鬥，而講說。在我們的心目中，我們擔當的是自己的學問，傳播的是自己的學問，所以在擔當、傳播、傳承的過程中，無論遇到多少艱難險阻，我們絕無怨言。爲什麼？因爲這是我們自己的事。在以前，當我們還停留在他學階段的時候，我們在傳播、傳承的過程中，哪怕衹是受了一點點苦，我們的心態都會不平衡。「憑什麼我要爲它付出？憑什麼我要爲它流血流汗？我不願意流血流汗了，我不幹了！」在這種心態下，我們一定難以堅持下去。衹有當我們把聖學自然地視爲己學的時候，我們纔適合談論傳承、談論傳播、談論消化、談論擔當。

在這之前，嚴格地講，你不配談論傳承，聖學是別人家的學問，與你沒關係，你傳承什麼呢？所以，這個時候你是不配談論傳承的。即使你去傳承，你的動機都很可疑：你是不是出於功利的目的？你是不是出於虛榮的目的？你是不是出於種種世俗的目的？你說自己一點兒都不帶世俗的目的、不帶功利的目的，而你又去傳承與你幾乎沒關係的學問，這不可能，這種說法不成立。什麼時候才能成立呢？當你自發地認爲這就是己學，這就是你的血肉、你的靈魂、你的起心動念，你在傳播你的起心動念，你在傳播你的精神裡面本有的東西，你在傳播你自己的東西，不是他人的東西，這個時候你說自己不帶功利的目的、不帶虛榮的目的，這個時候你談論傳承、傳播、消化、擔當，人們才能信任你。之前的話，人們難以信任你。

當德性覺醒的時候，你會自發地對聖學生起不可推卸的責任感與使命感，不忍聖學（不管是佛家聖學、儒家聖學，還是道家聖學）凋零，不忍聖學被踐踏，不忍聖學被玷污，不忍聖學被扭曲，不忍聖學被別有用心的人利用。對此，你完全不能忍受，你一定要起而行之，一定要做一點兒什麼，撥亂以反正，正本以清源，乃至於傳而廣之、繼而承之。並且，你會自發地、自願地爲做這些工作而拋頭顱灑熱血，哪怕付出自己的一切都在所不惜，你還以此爲樂，不以此爲苦，以此爲榮，不以此爲恥。按照一般人的想法，自己爲此付出了一輩子的積蓄、一輩子的辛勞，應該產生惋惜感、可惜感才對，而你不僅沒有產生一點兒惋惜感、可惜感，反而產生了一種愉快感，你從中體會到了難以遏制的快樂和幸福。太好了！我應該再多付出一點兒，這樣才好！能在自己的有生之年爲聖學的傳播和傳承做一點兒工作，我感到無上光榮、無上愉快、無上幸福！反之，如果我明明看到聖學凋零，明明看到聖學被那麼多別有用心的人所誤解、所誤用、所扭曲，而我無動於衷，覺得事不關己，我爲我的無動於衷而感到無上羞恥，我決不能原諒自己！這種羞恥感驅動著我必須起而行之，做一點兒什麼，而且我越做越開心。反之，如果我什麼都不做，我的羞恥感會讓我無地自容、無法忍受、寢食難安，乃至於剝奪了我的生存感。何謂「剝奪了我的生存感」？我對活著都失去了興趣，我覺得我活著失去了意義，我都不想活了，只想趕緊死去，因爲太羞恥了！我眼睜睜地看著他們胡作非爲，而我無動於衷，我無法原諒我自己，我無法忍受我自己，我每天都被我的良知折磨著。與其活得這麼苦、這麼寢食難安，我不如早一點兒死了算了，我對繼續活下去失去了興趣，我不想活下去了，無顏活下去了，對內我無顏面對自己的良知之心，對外我無顏面對天地，所以我活不下去了。這一切都是自生的、自發的、自然的。

再強調一遍，這一切都是自生的、自發的、自然的，沒有人逼著我們這樣做，但我們自然地會爲維護聖學的清淨、純正、正統而做一點兒什麼，乃至於拋頭顱灑熱血，必要的時候哪怕殺身成仁也在所不惜。我們不僅不會覺得遺憾，不僅不會覺得痛苦，反而還會覺得無上光榮，我們會生起一種幸福感、光榮感、榮耀感，會生起一種不可替代的價值感——我做的這一切都是有價值的，不是無價值的。同時，我們對聖學還會生起一種不可推卸的責任感。什麼責任感呢？就是推陳出新、與時俱進。任何一門聖學都是歷史的產物，隨著歷史的前進，其中的某些形式、某些表達方式、某些遣詞造句已經不合時宜了，所以我們就要對其進行修改、

昇華，剔除不合時宜的內容，帶著它與時俱進。這個我們帶著聖學與時俱進的過程就是創新的過程，至少是在某些方面的創新。

一個真正地與聖學融爲一體、打成一片的人，一定會伴生出一種責任感——與時俱進的責任感、去粗取精的責任感、革故鼎新的責任感，這是一定的，因爲他一定無法忍受這門聖學中的某些腐朽、落後、不當或不足的部分。他願意爲這門聖學的與時俱進、推陳出新而付出一切，必要的時候哪怕付出性命也在所不惜，因爲他認爲這是自己不可推卸的責任。在這個過程中，他會受到種種來自內內外外的委屈、打壓，甚至是同門的嘲笑與誤解，但衹要能讓聖學與時俱進、脫胎換骨、不斷創新、不斷更新，讓它一次又一次地煥發出更加強勁、更加蓬勃的生命力，必要的時候他連性命都願意付出，忍受幾句嘲笑、受到一點兒打擊、遭遇一點兒阻礙又算得了什麼？

任何一種創新都必然會遇到來自內內外外的阻力、打擊和嘲笑，這不是偶然的，這是必然的，無論在任何時代都是如此。不管是佛家、道家、儒家，還是基督教文化體系、伊斯蘭教文化體系，所有的文化體系，所有的傳統文化，你衹要對它有所改動、有所創新，就一定會受到來自方方面面的打擊、嘲笑、阻礙，而且這個阻力是相當強的。這個時候你就會想：「我這麼做到底值不值？」如果在你的心目中，這個學問是他學，你肯定會打退堂鼓，覺得自己太不值了，你甚至會想：「它是否更新關我什麼事？是否與時俱進關我什麼事？它怎麼樣無所謂，我纔不管它。我稍微提出點兒改革意見，來自四面八方的各種嘲笑、打擊、謾罵就都來了。我何必呢？甚至我最愛的父母都嘲笑我，我最愛的愛人都不理解我，都和我鬧情緒，甚至鬧離婚。我付出的代價太大了，我不幹了！」衹有在一種情況下——這些聖學是己學，不是他學，是你血肉的一部分，你無法忍受自己的血肉陳腐下去、腐敗下去、落後下去，你一定要爲它的更新、爲喚醒它的生命力做一點兒什麼，這個時候你纔能承受住來自方方面面的打擊，甚至包括父子反目、夫妻背離、子女不認、最親的朋友與自己斷交等極端的打擊，因爲你知道你在做什麼。

人類的思想、人類的文明文化，每前進不要說一步了，哪怕衹是前進半步，都要有一大批人付出難以言說的、難以承受的代價，一定是這樣的。問題是，你願不願意充當那個在別人看來是難以承受的一分子。你一定會遇到種種阻礙、種種打擊，你不要僥倖——我既改革、革新了這個文化，讓這個文化推陳出新、脫胎換骨了，我又什麼痛苦都沒有，什麼打擊都沒有，這是不可能的。而且你遇到的阻撓會相當多，持續時間相當長，有一年算一年，有十年算十年，有一輩子算一輩子，各種打擊、各種嘲笑、各種諷刺、各種阻礙都會接踵而至，它們會變著花樣地作用到你的身心中來，包括在你臨死的時候都是如此，乃至於在你死後都不放過你。你能不能承受得住這些，取決於這門學問與你的關係——是己學還是他學。如果是己學，那我責無旁貸，無論承受什麼，我都毫無怨言，因爲它是我身體的一部分，是我血肉的一部分，我無法推辭，我想推辭都推辭不掉，就像我們換不掉自己的膚色一樣——我們喜歡它，它是黃皮膚，我們不喜歡它，它還是黃皮膚，不論我們是喜歡還是不喜歡，黃皮膚都會伴隨著我們一輩子。同樣，聖學就像我們的膚色一樣，無論我們是喜歡還是不喜歡，它都會伴隨著我們一輩子。

一旦我們真正地把聖學視爲己學、視爲自己的血肉，我們一定會參與到改革創新、與時俱進的工作之中，在這個過程中，對於遇到的所有的苦難，我們都會默默忍受、默默承擔而不作推辭，這是一定的。而且，一旦我們的德性被喚醒，我們還會有一個認知伴隨而來。什麼認知呢？我們會越來越清晰地認識到，人類所有的問題最終的、最究竟的解決之道一定在心性中，生命必須由離其自己到回歸自己、成爲自己。如果生命不能回歸自己，不能成爲自己，人類幾乎所有的問題，包括政治問題、經濟問題、文化問題、教育問題、藝術問題、情感問題、宗教問題、解脫問題，尤其是終極解放問題或曰內解放問題，所有的人類的這些大的問題都得不到解決，至少得不到根本解決。所謂的解決衹是臨時性解決，或曰掩耳盜鈴式解決，或曰覆蓋式解決，

或曰掩蓋式解決，衹是把這個問題掩蓋一下，問題並沒有消失，過了一段時間後，機緣成熟了，這個問題就又爆發出來了，我們又進行掩蓋式解決，又找一點兒東西把它蓋住，但蓋住不等於解決。

經濟問題通俗地講就是錢的問題。我們不要以爲錢這個問題好解決，其實不好解決。人類最早的錢是什麼？就是貝殼。[①]比如我看到你今天打回來了一隻野雞，我想吃你那只野雞，怎麼辦呢？我不能從你那裡搶，所以我拿一個貝殼跟你換，我把貝殼給你，你把野雞給我。貝殼就是最早的貨幣。後來金屬貨幣逐漸取代了貝殼貨幣。再後來紙幣出現了，紙幣的出現使人們在交易的過程中不需要攜帶大量的貴重金屬，簡化了交易的過程，加快了交易的速度。再往後紙幣變成了數字貨幣[②]，我們現在就經常使用數字貨幣，比如我用手機給你轉一萬元，實際上我衹是在手機裡輸入了五個數字就完成了轉賬。從紙幣到數字貨幣是一個本質上的巨大飛躍。總之，人類的貨幣已經發展到了數字貨幣的階段了。數字貨幣再往後演變，會不會變成別的貨幣？不知道。

也就是說，錢的本質到底是什麼？我們如何超越錢給我們的束縛？人類創造錢的本意是爲了公平。比如你給我一隻雞，我給你一個貝殼，這對雙方都公平。但錢在發展過程中，滋生了無窮的問題。現在困擾人類、給人類帶來痛苦和麻煩的主要來源之一就是錢。不僅在現代是如此，在古代也是如此，錢誕生以來，給人類帶來的幸福衹有百分之二十左右，給人類帶來的痛苦、煩惱、困惑、麻煩卻佔了人一生中痛苦與煩惱的百分之八十左右，如此大的比重，讓它在人類生活中佔據著第一的位置。更麻煩的是，我們還消除不掉它，還離不開它。

有人說：「既然錢給我帶來了這麼多的痛苦和麻煩，那我遠離它不就行了。」不行，我們離不開它，就算我們不找它，它也會來找我們，它就像影子一樣跟著我們，我們躲都躲不掉。既然我們躲不掉它，就要正面面對它。我們要怎樣才能解決錢這個問題（用術語說叫「經濟問題」，用老百姓的話說叫「金錢問題」）？人類最聰明的腦袋一輩子都在思考這個問題，但幾千年過去了，迄今爲止，人類都沒有拿出非常有效的手段來解決這個問題，這個問題不僅依然存在，還變得越來越嚴重、越來越複雜、越來越深刻。

我們要想解決經濟問題，就要回到心性中來，如果不把心性解開，這些問題都得不到終極的解決、究竟的解決、徹底的解決、根本的解決。換言之，包括經濟問題在內的人類所有大的問題、核心的問題，有沒有究竟解決之道？有。在哪裡？在心性中。之前我們沒有認識到這一點，但在我們的德性覺醒以後，我們會越來越深刻地、清晰地認識到，人類諸多領域的問題，包括政治領域的問題、經濟領域的問題、教育領域的問題、哲學領域的問題、科學領域的問題（包括自然科學與社會科學裡面所呈現、暴露出來的很多問題），以及大量宗教領域的問題〔佛教問題、道教問題、伊斯蘭教問題等大量宗教問題和准宗教[③]（亞宗教）問題，比如巫術、風水、星相學等，你說它是真的，它裡面很多都是假的；你說它是假的，它也不完全都是假的，它裡面還包含著一些可信的東西〕，這些問題要想從根本上解決，非得把它們拿到心性中來、推到心性中來，衹有在心性中它們才能得到根本的解決、究竟的解決、一勞永逸的解決。

這不是一開始就能認識到的，非得等到我們的德性覺醒了，我們才會不由自主地、自然而然地、越來越清晰而深刻地認識到，關乎人類的一些根本方面（比如政治方面、宗教方面、文化方面、文藝方面）的諸多難題、諸多悖論、諸多死結，衹有在心性（德性、良知）中才能得到究竟的解決。這是伴生而來的認識，衹要我們的德性覺醒了，衹要我們致良知工夫做得很好，一定會伴隨著這樣的一個認知的到來。

第六個特徵：自發地產生對「聖人之道，吾性自足」的強烈認同。當遇到精神和身體上內內外外的種種問題時，心智越低的人，越傾向於向外找解決辦法；反之，心智越高的人，越傾向於向內找解決之道。這是

① 參見田娟娟、陳崗主編《金融學》，北京理工大學出版社 2021 年版，第 16—21 頁。
② 參見田娟娟、陳崗主編《金融學》，北京理工大學出版社 2021 年版，第 16—21 頁。
③ 劉學謙、張彥斌主編《大眾實用新語詞辭典》，今日中國出版社 1993 年版，第 342 頁。

一個規律。當德性覺醒以後，我們會自發地越來越認同儒家給我們的一個重要教導——「聖人之道，吾性自足」，會傾向於認同人類所有的問題最終都能在我們的心性中找到相對應的答案。

「聖人之道，吾性自足」的「性」指的是天性（德性）。心靜爲性，性動爲心。心之在其自己謂之性，性之自明、自發、自覺謂之心。心與性是一個東西，是人們對同一個東西的兩種不同狀態、不同功用的不同稱呼。當說到性，其實就是說到心；當說到心，其實就是說到性。當說到「吾性自足」，其實這句話裡就暗含著「吾心自足」；當說到「吾心自足」，其實這句話裡就暗含著「吾性自足」。因爲心與性是一個東西，就像液態的水和固態的水——冰，如果我們把性比喻爲水結了冰，那麼心就是冰化爲水，所以水和冰實際上是一回事，水就是冰，冰就是水，衹是兩者的狀態不同而已。當我們說冰自足的時候，就等於說水自足。同理，「吾性自足」和「吾心自足」是同義詞，「吾性自足」就是「吾心自足」。「吾心自足」的「心」指的是道心、清淨之心、良知之心、「四端之心」、本體之心、先驗之心。同理，陽明心學裡大量談到「心即理」，當陽明說到「心即理」的時候，實際上他說的就是「性即理」。「心即理」這句話就暗含著「性即理」，「性即理」這句話就暗含著「心即理」，總之，說一個就等於說兩個。關於心與性的關係，在我的《〈大學〉廣義》等著作中給出了非常詳細的解說，如果能參閱更多我的其他著作，則對閱讀本著更有助益。

儒佛道都有一個共性：有些流派、有些人、有些經典，喜歡從性上談；還有些流派、有些人、有些經典，傾向於從心上談。比如「陽明心學」，從這個名稱就能看出，毫無疑問，它偏向於從心上談，它是以心吞性，把性吞沒到心裡來，只談心。但我們不要以爲它只談心，不要以爲它裡面不含性，實際上，心與性是分不開的，大量談心就是大量談性，就像冰和水，它們是一回事。再比如《周易》偏於從性上談，《周易》有八卦、六十四卦，每一卦都有卦性，六十四卦就是六十四卦性。卦性是什麼？其實就是德性。德性是一個總概念，六十四卦性就是對德性的進一步的解構和解釋，《周易》把德性細分爲六十四個方面或部分，並對這六十四個方面或部分進行逐個討論，這就是六十四卦性。六十四卦性合在一起就叫「德性」。所以談卦性就是典型的談性，從德性方面談；而陽明是從良知、本心方面談。不管是從性入，還是從心入，兩者並不矛盾。不僅儒家是如此，佛家和道家也是如此。

「聖人之道，吾性自足」的「性」含什麼？性含萬物，或曰性生萬物。萬物都是性（德性）的呈現和變現——這句話的意思是德性是萬物之母。既然德性是萬物之母，這句話裡同樣含著德心——良知之心爲萬物之母。說性就是說心，千萬要記住這句話，這是顛撲不破的規律，不僅在儒家是如此，在佛家和道家也是如此。

中國文化就是心性文化。中國文化是由儒佛道構成的，儒佛道文化都是心性文化，都圍繞著心性而談。儒家說「吾性自足」，實際上就是說「吾心自足」，「吾心」的「心」就是良知，良知就是本心，本心就是道心，良知、本心、道心是一個意思。「聖人之道，吾性自足」就是「聖人之道，良知自足」。也就是說，陽明的良知就是德性，德性動而爲良知，良知靜而爲德性，它們是動靜關係，就如同冰和水一樣，衹是狀態上略有差別而已。

當一個人的良知呈現（德性覺醒）後，他一定會伴隨著一個認知，這個認知是什麼呢？就是「聖人之道，吾性自足」。堯、舜、禹、孔子、孟子等人都很偉大，他們都是聖人。顏回曾讚譽他的夫子孔子：「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。」（《論語・子罕》）翻譯成現在的話就是：我家先生孔子，巍巍德性，往上看，上不見頂，往下看，深不見底。我以爲自己看清了孔子的全貌，但突然發現，我只看清了孔子的一角，孔子還有很多地方是我不知道的，所以這又激發了我繼續去探索孔子的生命。探索了一段時間後，我又以爲自己把孔子的全貌看透了，但在某一天我突然發現自己幼稚可笑，我只看到了孔子全貌中很小的一個部分，還有更大的部分是我沒有認識到的，所以我又去鑽研……孔子太深奧了！深奧的背後還有深奧，深奧的背後

還有深奧……簡直就是無窮無盡、無休無止、「其大無外，其小無內」。我不知道我家夫子的邊界在哪裡，我看不到上面高到哪裡，下面深到哪裡，周圍的邊界在哪裡，他比天空還高，比深淵還深，比四海還遼闊。如此包羅萬有的一個生命，如此涵天蓋地的一個生命，如此博大精深的一個生命，我也有，我與孔子一樣，這就叫「聖人之道，吾性自足」。之前我沒信心，覺得孔子是何人，我是何人，我怎麼能與他相比呢？現在我發現，比一比也是可以的，不是不可以。

佛家說佛陀如何之偉大，後來我發現我也有佛性，我的佛性與釋迦牟尼的佛性是一樣的，所以釋迦牟尼所擁有的一切，都潛在地存在於我的心性之中，我衹要讓自己的心性呈現出來，那我就與釋迦牟尼一樣了。這種認同是石破天驚的，是一個人的認知和認同感的質的飛躍。心智越低的人，越不敢產生這樣的認同。「我哪敢與孔子比？孔子是大成至聖，是聖人中的老大，是聖中之聖，是萬世師表，是天下夫子中的夫子、君子中的君子、聖賢中的聖賢、老師中的老師，這樣一個人，我怎麼敢與他比呢？」心智越低的人，越不敢做這樣的比較。

當我們的德性獲得喚醒以後，會自發地伴隨著一種認同感，這種認同感會隨著德性喚醒程度的提高而不斷增強，這是成正比的。這種認同感就是：「堯、舜、禹、周公、孔孟、二程、陸王所擁有的一切，我絲毫不差地全部擁有，所以我也不是不可以與他們比，我也不差。」這種認同感非得天然生起來，強行不來，強扭的瓜不甜。即使我們強扭了，過兩天又會退下去，又會覺得：「他們有，但我可能沒有，我可能不行。」我們一定會掉下來的。衹有當我們自然地、水到渠成地生起「聖人之道，吾性自足」的時候，這種認知才算數，這種認同感才算數。

當我們的德性獲得喚醒以後，解決一切問題，用心衡之。在我們的德性還沒有獲得很好的喚醒的時候，在我們還處在獸性和人性階段的時候，我們在讀書時，比如讀「四書五經」，其中有一句話我們不太懂，我們就會習慣性地去問老師（先生），總之，我們通過問他人，從他人那裡獲得答案。當我們的德性獲得喚醒以後，當我們越來越清晰地認同「聖人之道，吾性自足」的時候，我們就會逐漸轉變過來，如果再遇到不太懂的地方，我們會問誰呢？我們會靜下心來自己參悟，實際上就是問自己的心性。就像陽明先生到了龍場以後的重要一問：「聖人處此，更有何道？」此處的「聖人」，我們可以理解爲孔孟。「孔子或孟子如果像我這樣，如果處在我現在的這個窮困潦倒的境地，處於隨時都有可能死去的狀態（我今天晚上脫了鞋，明天可能就穿不上了，每天晚上脫鞋都有可能是最後一次脫鞋，明天早晨穿鞋的人可能就不在了），他將有何作爲？他會怎麼辦呢？」如果我們的心智很低劣，我們就會去翻書，看看他們是怎麼辦的。比如我們把《論語》拿來，看看《論語》裡有沒有提到龍場，但翻遍《論語》都沒找到龍場，因爲那個時候還沒有「龍場」這個詞，連「貴州」這個詞都沒有，孔子不知道有貴州這個地方[①]，孔子是魯國（今山東曲阜市）[②]人，在孔子那個時代，貴州還是未開闢之地，連地名都沒有，所以在《論語》中不可能有關於龍場的記載。我們再把《孟子》拿來，翻遍《孟子》也還是沒有找到。那怎麼辦？難道這個問題就不解決了嗎？不解決不行，因爲我們天天要面對生死，我們天天要面對這一切。最後，我們唯有問自己的心性。

這裡面就存在著一個「問自己的心性怎麼問」的問題了。翻書我們會，但問自己的心性要怎麼問呢？很簡單，答案就三個字：參悟之。修學者不斷地在腦子裡醞釀、參悟，後來就逐漸演變成了禪宗的參禪。其實參禪不是禪宗的專利，在禪宗誕生之前，儒家就有「參」這個做法了，只不過儒家不稱之爲「參」，而稱之爲「正心誠意」「格物致知」。佛家把「正心誠意」「格物致知」吸收到了禪宗裡，就變成了參禪。參禪就是不斷

① 在中國古代歷史上，因爲遠離中原，貴州這片土地長期處於「邊郡」「邊州」，直到明朝永樂十一年（1413），貴州才正式成爲一個行省。「貴州」名稱，始於宋朝（960—1127）。〔徐家力：《原住民與社區傳統資源法律保護研究·以西南地區（貴州）爲重點》，上海交通大學出版社 2012 年版，第 39—40 頁。〕

② 夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 1258 頁。

地在心中參悟一個東西，若有若無——說其有，它是無，說其無，它又有，不論行站坐臥、吃飯睡覺，不斷地在心中醞釀、琢磨，醞釀、琢磨……儒佛道等一切聖學流派，無論哪一家都參，不是衹有禪宗才參。堯、舜、禹、孔子、孟子等聖賢都參，沒有不參的。包括王陽明也參，參什麼？參「聖人處此，更有何道？」陽明沒有用「參」這個字，但他做了參這個事。我們仔細分析這句話，這句話裡沒有一個「參」字，但其中每一個字都是參，整句話都是參。他不斷地在參：「聖人處此，更有何道？」參到某一天，中夜大悟，中夜就是半夜，陽明半夜大悟心性，這就是龍場悟道。所以龍場悟道來自何處？來自參。參什麼？參一句話。哪一句話？「聖人處此，更有何道？」就參這一句。

所以，「參」是百家都共同使用的，它一點兒都不神秘，只是到了禪宗才把「參」這個字作爲其最主要的一個宗旨流傳下來，這就讓我們後人產生了一種錯覺，好像衹有禪宗才參禪，參的衹有禪，除了禪不參別的，不是這樣的。儒家參儒，佛家參佛，道家參道，西方的基督教參上帝，各家各派時時刻刻都在參悟。參就是悟，悟就是參，不斷地參，不斷地悟，不斷地悟，不斷地參。

「聖人之道，吾性自足」，質諸吾性而問之，怎麼問？實際上就是參。當我們讀「四書五經」遇到一些問題的時候，或讀佛經、道經遇到一些問題的時候，初級階段問先生，高級階段問自己的心性，也就是參。當我們處在獸性和人性階段的時候，基本上是問他人，不斷地問，糾纏不休地問，一個問題接一個問題地問，甚至列出了一長串問題拿給自己的老師，第一個問題是什麼，第二個問題是什麼……每一個問題都很長，老師得翻半天才能把問題翻到底，光看問題都看累了。毋庸置疑，這樣提問的人一定是心智很低劣的人。

如果心智達到了自律道德覺醒階段，達到了德性覺醒階段，我們就不向外問了，而是會開始問自己，只向心性問究竟。如何向心性問究竟？參。不是我們一問，馬上就有答案了，有時候是一個問題橫梗在心中，我們不斷地參，要參上三五年，甚至半輩子才有答案，急不得，我們要有耐心，它不會那麼快的。我在十七八歲讀書的時候，很多地方都讀不懂，等到了三十七八歲、四十歲才懂的，這中間都過去二十年了。學問之道動輒就要三五十年，所以我們做學問要有耐心，要有恆心，不要急著馬上就要出答案，不是這樣的，我們得給自己足夠的時間。而現在的人都太浮躁了，一有問題就急得很，快快快！馬上就要回答！明天回答都不行，今天就要回答，現在就要回答！這不是做學問該有的態度，一點兒耐心都沒有。

我自己的成長過程就說明了一個問題，我在十四五歲、十七八歲時產生的問題，到了三十歲、三十五歲、四十歲、四十五歲才有答案。我現在還有一些橫梗在胸中的東西，像種子一樣種在那裡，慢慢地破土，慢慢地開花，所以我現在還在參。參是一輩子的事，這個問題參透了，又來一個新問題，又放在心裡慢慢參……所以，從某種意義上來說，我們都是大禪師，我們都有一肚子的問題分分秒秒、晝夜不停地在那裡參著，一參參上十年、二十年是很正常的事。這就叫「吾性自足」。

我們向心性問究竟，就是問我們心性中的孔子、心性中的陽明。我的心性即陽明，我的心性即孔子，儒家所有的大儒都在我的心性中。爲什麼？「聖人之道，吾性自足」。包括堯、舜、禹、周公、孔子、孟子、陽明等所有聖賢都在我的心性中，我問我的心性就是問堯、舜、禹、周公、孔子、孟子、陽明。所以真正的《傳習錄》這本書在我們的內部，人人皆有《傳習錄》，向內質問莫向外，向內翻開你的《傳習錄》，看看裡面有沒有答案。

當然，這不是一蹴而就的，處在獸性和人性初級階段的人是不相信的，我們向他們說了，他們也不相信，他們覺得答案怎麼可能會在內部呢？怎麼可能通過參就能明白呢？他們是不會問自己的，他們只相信外在的老師，他們提出一串問題去問老師，通過老師來得到答案，他們覺得這個才靠譜。衹有到了人性道德覺醒的高級階段，特別是進入德性覺醒階段的人，才會對此深信不疑，才會真正地相信自己內在的老師比外在的老師還好使。我向外在的老師提問，字寫多了說不定還被批評，字寫少了問不清楚，我還得看他的臉色，麻煩

死了，我不幹了！我內在有一個「微信」，我給我的心性發「微信」，它不會煩我，它一定會回答我的，比外在的那個老師回答得還好，而且我內在的心性不會批評我，我也不用看它的臉色。這是我們在進入德性覺醒階段的時候必然伴生的一個自發產生的認知。

「聖人之道，吾性自足」的「聖人」指的是誰？指儒家的聖人肯定沒問題，那包不包括佛家的聖人？包不包括道家的聖人？包不包括基督教的聖人（即基督教「聖徒」，「聖人」與「聖徒」用詞不同，其義一也，基督教裡的聖徒很多）？包不包括伊斯蘭教的聖人？包不包括印度教的聖人？他們所擁有的，吾性有沒有？我們現在就拿這個問題來參一參。

如果有，緊接著又誕生了一個問題：王陽明用儒家的致良知這種方式龍場悟道以後，他的心性被展開了，他說的每一句話都如孔子親臨而說，都如孟子親臨而說，所以他毫無疑問是孔子的化身、孟子的化身、曾子的化身、子思的化身等等，我們完全可以這樣來理解，也完全可以這樣來看待，因爲他已經把孔子活了出來，把孟子展現了出來，把七十二賢人展現了出來，乃至於把堯、舜、禹、周公等人都展現了出來。也就是說，他只展現了儒家的聖人，把儒家的聖人從他具足的本性、德性中展現了出來，這是公認的。既然釋迦牟尼、達摩祖師、六祖慧能、耶穌、穆罕默德等人所擁有的一切都潛藏在陽明的心性中，也潛藏在我們每一個人的心性中（潛藏在我們的心性中先不談，先談前一句潛藏在陽明的心性中），那麼陽明在龍場悟道的時候，在展開他的心性的時候，爲何沒有把他心性中的釋迦牟尼、達摩祖師、六祖慧能、耶穌、穆罕默德等人展現出來？爲何只把他心性中的孔孟展現了出來？

這個問題不是小事，茲事體大。要回答這個問題，我們先要弄清楚一個前提，這個前提就是「聖人之道，吾性自足」的「聖人」包不包括耶穌、穆罕默德、老子、莊子、八僊（鐵拐李、漢鍾離、張果老、何僊姑、藍采和、呂洞賓、韓湘子、曹國舅）[①]等人？答案是：完全包括。既然完全包括，那爲何陽明龍場悟道後，衹有孔孟從他的心性中展現了出來，鐵拐李、藍采和、耶穌等人爲何沒有從他的心性中展現出來？這個問題是人類的一個極其重大的問題，此處不可含糊，不可「王顧左右而言他」，必須正面解決、正面回答。原因就三個字：認同感。

爲何陽明龍場悟道沒有悟出一個鐵拐李來？沒有悟出一個耶穌來？原因就是他不把自己認同成鐵拐李，不把自己認同成耶穌，只把自己認同成孔孟。也就是說，他對鐵拐李、耶穌的心門是關著的，他只對儒家歷代聖賢的心門是打開的。打個比方，這就像是一個房間有十扇門，和我開不開十扇門是兩個概念，一個房間有十扇門是一回事，十扇門是不是同時打開是另外一回事。我有十扇門，但未必非要把所有的門都打開，我可以只打開其中一扇我想打開的門，另外九扇門永不打開，或者說另外的門我沒看見，好像還有別的門，但關我什麼事呢？有了又怎麼樣呢？我又不去打開它。陽明也是如此，他只打開了孔孟之門，剩下的門，從有門那一天起就沒打開過，因此，那些門存在或不存在沒有差別，因爲陽明就沒有把那些門當門用，所以有那些門與沒那些門對王陽明來說是一樣的。

這就馬上引發了另一個問題：陽明已經打開了第一扇門——孔孟之門，如果他願意打開第二扇門——老莊之門，那麼當他龍場悟道的時候，會不會同時出現孔孟和老莊？如果他再打開第三扇門——釋迦牟尼之門，那麼當他龍場悟道的時候，是不是從他的身上既能找到孔子，也能找到莊子，也能找到釋迦牟尼？答案很明顯。

所以，「聖人之道，吾性自足」的「聖人」有狹義和廣義之分。狹義的「聖人」指儒家的聖人，廣義的「聖人」指包括儒家在內的人類歷史上所有的聖人。所有的聖人都在我的心性中，就叫「吾性自足」。心性就像一個寶盒一樣，當你哪一天展現心性的時候，你把這個寶盒一打開，就能把孔子釋放出來，把釋迦牟尼釋放出

① 夏征農、陳至立主編《辭海》（第六版彩圖本），上海辭書出版社 2009 年版，第 56 頁。

來，把莊子釋放出來，把八僊釋放出來……總之，有一個算一個，你可以把他們全部釋放出來。也就是說，到底是打開一扇門，還是打開兩扇門，還是打開所有的門，依你而定。

歷史上，六祖慧能只打開了佛家之門，如果他樂意，他再多打開一扇門——孔孟之門，行不行？行。再多打開一扇門——八僊之門，行不行？行。以此類推。這就叫「聖人之道，吾性自足」。是關上心門，還是打開心門，全部取決於你，依你而定。如果你是一個開放型的人，你向全人類的聖人、全人類的聖學都開放，有幾個算幾個，那你就會全部擁有他們；反之，如果你是一個封閉型的人，你把心門關上了，他們就會被你拒之門外，他們與你就沒有半點兒相應和關聯。

第七個特徵：用德性（良知）統攝和消化生物性和人性，將生物性與人性作爲德性的有機部分而給予重新定義，賦予其全新的價值、意義與功能。故從終極的德性角度來看，他律道德和生物性本能也是自律道德的有機組成部分，它們之間並不是水火不容的對立存在。

德性覺醒以生物性和人性覺醒爲前提和基礎，這是儒家的修學架構。儒家包容生物性和人性，而佛家和道家不是這樣，佛家和道家直接起步就到佛性（道性）中去，在佛性（道性）中進行一番拓展和呈現，把生物性、人性與佛性（道性）對立起來——因爲對立，所以敵視；因爲敵視，所以拒絕接納生物性和人性。

對於生物性，佛家和道家的特點是始終不給生物性以正視，用通俗的話說就是：我都不拿正眼瞧你一下，我視你爲無物，視你如空氣一般不存在。即使你存在，即使你就在旁邊，但我始終不看你，我看向別的地方。爲什麼？因爲你不值得我一看，不值得我正視。而儒家正好相反，儒家正視生物性，正面面對生物性，並且給生物性以最大限度的理解、包容和正面肯定。雖然儒家對生物性也有否定的成分，對於生物性中的非理性、殘暴性、殘害性、暴力性、惰性（惰性就是物化、物性）等重要特性，包括儒家在內的一切聖學都對其不遺餘力地一再鞭笞、斥責、否定、打擊和批判；但是除了這些之外，生物性中還有另外一些方面的內容，比如對飲食和睡眠的追求、對安全感的追求、對性的追求（對生物繁殖的追求）等等，儒家對此都是給予正面肯定的。儒家從來不嘲笑人對飲食的追求，衹要有條件，追求吃得好點兒、吃得精緻點兒、吃得衛生點兒、吃得健康點兒、食物搭配得更科學點兒，這些都沒問題。孔子本人就是一個美食家，是中國飲食文化的集大成者，他非常強調飲食。儒家也從來不嘲笑人的睡眠。睡眠有什麼好嘲笑的？睡眠是典型的生物性需求。儒家也從來不嘲笑人的性活動。如果人類沒有性活動，如何繁殖？爲了追求繁殖，人類必須得有性活動。這些需求都是典型的生物性需求，都是生物性中好的一面、正面的一面，儒家對此不僅不反對、不嘲笑、不打擊、不拒絕，還給予了正面肯定，不像佛家和道家對生物性是一律否定的。

對於人性，老莊的道家和釋迦牟尼的佛家採取的是漠視、淡化、遠離的態度，而儒家不是這樣，儒家就是要利用人性爲基礎來成就德性。在儒家看來，沒有高度成熟和紮實的人性覺醒，德性覺醒無從談起；反之，要想獲得德性的覺醒，必須先正面經營好、強化好人性，讓人性充分發揮、充分展現、充分歷練、充分提純和昇華，在這個基礎上，自然地就會過渡到德性中去。那個時候再談德性，就有了人性這個堅實的磐石爲基礎，這是儒家的修學特點和架構方式。

對於德性，當我們進入了德性階段、德性領域的時候，還要不要生物性和人性了呢？依然要。當我們站在德性的角度回看生物性和人性的時候，突然發現沒有生物性，沒有人性，衹有德性。那生物性和人性去哪裡了呢？生物性和人性都是德性的有機組成部分。這是對生物性和人性的一個全新的定義、全新的發現。

當我們處在獸性階段的時候，不認爲獸性是德性的一個組成部分；當我們處在人性階段的時候，也不認爲人性是德性的一個組成部分。當我們處在生物性階段的時候，我們發現生物性就是生物的本能，就這麼簡單，因爲人是從動物進化而來的，雖然人進化了，但依然保留著很多動物的特性，保留下來的這些特性統稱爲「獸性」或「生物性」。

何謂「人性」？人類作爲一個群體、一個整體，爲了健康有序地延續下來而賦予每一個個體一些屬性或特性，這些屬性或特性合在一起就叫「人性」。人具有社會屬性、群體屬性，所以人性與他人、群體息息相關。爲何人類能夠一直延續下去？就是因爲人類有人性。人性的彰顯是人類作爲一個整體延續下去的必備前提。假設人衹有生物性，沒有人性，人類就會自相殘殺，相互吞食，人類有一萬種可能活不過十年就消失了。而實際情況是人類作爲一個群體，不僅沒有消失，反而成爲地球上所有的生物中發展得最好的，還發展出了那麼多的文明文化，那麼多的文學藝術，人類越來越和諧，越來越高級。爲什麼會是這樣？就是因爲人的內部比動物多了一性，多出來的這一性就是人性，而動物衹有生物性，所以我們經常會看到有些動物滅種了。而德性是人的終極存在性，又名「人的超越性」，簡稱「德性」或「佛性」。所以，人之三性的每一個性都是有很明確的定義的。

到了超越人性的時候，也就是說進入人的德性覺醒階段的時候，我們再回過頭來看生物性和人性，突然就會發現，生物性和人性還有另外一個身份，這個身份就是它們都是德性的有機組成部分。所以，站在德性的角度來看，沒有獸性，沒有人性，在在處處、內內外外衹有一個性——德性。也就是說，獸性是德性的一種表現形式，人性也是德性的一種表現形式，但這是衹有站在德性的角度才能看到的結果。如果不是站在德性的角度，而是站在獸性的角度看獸性，獸性就是獸性，同理，站在人性的角度看人性，人性就是人性。唯有站在德性的角度看獸性和人性，獸性纔不是獸性，人性纔不是人性，那它們是什麼？它們都是一個性——德性。

我們在讀儒家的著作時會發現，儒家一會兒說人有獸性，一會兒說人沒有獸性，一會兒說人有人性，一會兒說人沒有人性，這就會讓我們感到迷惑：人到底是有獸性，還是沒有獸性？人到底是有人性，還是沒有人性？答案是：都對。橫看成嶺側成峰，角度不同決定著它們是有還是沒有。站在獸性的角度看獸性，就有獸性；站在人性的角度看人性，就有人性；站在德性的角度看獸性和人性，獸性和人性都沒有，衹有德性。德性以人性的形式表現出來，就是人性；德性以獸性的形式表現出來，就是獸性。所以，人性和獸性都是德性的不同表現形式。

我們在進入德性階段以後，就可以把獸性和人性全部收入德性之中，收回本有。因此，站在聖人的圓融化境中來看獸性，是沒有獸性的，站在聖人的圓融化境中來看人性，也是沒有人性的，衹有一個無窮無盡的聖賢化境存在，換言之，衹有德性的呈現和籠罩，涵天蓋地，吞沒萬有，含攝萬有，包括人和人的一切言行在內。這一點很重要。我們把站在德性中，德性吞沒、收回獸性和人性的這種境界稱爲「聖賢圓融化境」。獸性和人性的那些特性被收入德性中後，在德性中經過一番重新消化，成了德性的一些特性和組成部分。這個境界是非常高的！如果不站在德性的角度，我們是難以理解這種境界的。這種終極境界，儒家稱之爲「聖人大化流行之化境」「聖賢圓融化境」「圓融通透之聖境」，佛家稱之爲「大圓滿」「大手印」「禪」「佛境」。

此處需要說明：在儒家，尤其是在儒家的德性中，獸性、人性、德性這三者之間不是衝突的，不是割裂的，不是相互獨立的，而是同一個東西的三種不同表現方式（表現階段）。獸性是德性表現的初級階段，人性是德性表現的中間階段，德性是德性表現的終極階段。所以，它們都是德性表現的不同階段而已，其本質都是同一個德性，沒有三個德性。換言之，良知的覺醒在初級階段表現爲獸性道德的覺醒，在中間階段表現爲人性道德的覺醒，在終極階段表現爲德性的終極覺醒，它們是同一個良知的三個不同表現階段。打個比方，一個人有童年、中青年、晚年三個階段，我們把這個人的童年階段稱爲「生物性階段」，把中青年階段稱爲「人性階段」，把晚年階段稱爲「德性階段」，實際上人還是同一個人，衹是不同階段有不同的稱呼而已。

站在聖人的圓融化境中，看人類五千年來所創造的這些政治、經濟、美學、藝術等文明文化，與普通人看到的是完全不一樣的。我們作爲一個普通人，覺得人類的文明已經很高級、很深奧、很複雜了，甚至窮其

一生都難以明白某一個文化體系的全部內涵，更不要說全人類各個文化體系的內涵了，因此，我們就產生了一種崇高感，覺得人類文明文化已經非常深奧、非常高級、非常博大、非常豐富了。就拿藝術爲例，我們覺得古人在藝術上已經有了很高的成就，比如書法、繪畫等，而現在的人都墮落了，超越不了他們了，他們就像珠穆朗瑪峰一樣。比如書聖王羲之的書法、畫聖吳道子[①]的繪畫，他們都已經是書聖、畫聖了，我們一般人能超越嗎？我們後人衹有模仿的份，能把他們的書法、繪畫模仿出八成來，就已經不得了了，簡直就已經是大師中的大師了，根本不敢談超越。還有敦煌壁畫，我們現在也衹有臨摹的份，不敢談超越，能模仿得八成像都已經是奇跡了，超越就更不可能了。因此，我們逐步產生了一個認識：人類五千年來已經產生了輝煌燦爛的文明，在方方面面都已經達到了高不可攀的珠峰般的高度了。這裡要注意的是：這是普通人的看法，站在普通人角度，他們的確就是這麼認爲的，這是他們的真實認識、真實感受。但如果我們站在聖賢的高度，站在德性的高度，站在良知的高度，來看人類五千年來流傳下來的、積纍下來的政治、經濟、美學、藝術等文明文化（包括儒家的文明文化在內），就會得出一個結論：這些文明文化極度幼稚、極度初級、極度破碎、極度缺少體系化和系統化，飽含著無明、歪曲、變形、低級、破碎等特點。這同樣是真實的感受，但它屬於站在聖賢角度的真實感受。

人類和人類的文明距離成熟、高級、有序、和諧、光明、自明還有十萬八千里，都遙遠到簡直讓人喪失信心的程度了。喪失什麼信心？人類和人類的文明有可能成長到成熟的階段嗎？我們都沒信心了。就像我們對一個不良少年喪失信心了一樣，這孩子能長大嗎？看他整天不幹好事，整天在街頭打架鬥毆，可能等不到成年，哪一天他就被別人砍死了。總之，出於種種原因，我們對他能不能順利長至成年缺乏信心。同樣，一些人看到人類現在的這種混亂和慘痛之狀、不良少年之狀，對於人類的文明文化能不能健康地長至成年沒有信心，即使有信心，信心也不足、不強。比如佛家對此就沒有信心，所以佛家反覆強調一個概念——末法時代。何謂「末法時代」？我們這個時代已經很黑暗、很糟糕了，但我們應該慶幸，因爲以後只會更黑暗、更糟糕，只會一天不如一天，這就叫「末法時代」。所以，佛家對人類的未來、對人類文明文化的未來是充滿了悲觀的。道家對此也是悲觀的。站在悲觀的角度，佛家和道家都有悲觀的理由：人類的問題太多了、太沉重了，從頭到腳都是病，無論用什麼藥都治不好了，神僊來了都治不好，所以衹有一個結論——讓它慢慢地一天不如一天地走向死亡吧！就人類從頭到腳都是病這個角度而言，佛家並沒有說錯，佛家是實話實說。人類現在的文明文化、人類所創造的這些思想財富、政治經濟架構等，無論從哪一個方面來說都已經病入膏肓、回天乏術了，衹能等死了，衹是早死幾天晚死幾天而已。因此，佛家和道家給出了一個結論：我們進入了末法時代。末法時代就是黑暗時代，而且是越來越黑暗的時代。

而儒家對人類和人類文明文化的未來是樂觀的，儒家對此很有信心。儒家認爲，良知裡面有著無窮的智慧和無窮的力量，這種智慧和力量就是人類的救星，就是人類的還魂丹。良知在誰身上呈現，誰就得救；一群人致良知，就一群人得救；整個人類如果都能走向聖學，都能積極地做致良知工夫，我們人類就能把自己從地獄中拯救出來，進入天堂。陽明說：「我對此有信心，不是因爲我陽明有什麼本事，也不是因爲孔孟有什麼本事，而是良知有本事。」爲何我們稱之爲「良知」而不是「劣知」呢？良就是優，優的對立面是劣。良知良在何處？良在它是解決人類所有問題的終極良藥。衹要有這個良藥在，我們終究有一天會走向健康、走向成熟、走向解脫、走向終極圓滿。基於這一點，儒家對人類的未來充滿了信心。但儒家的信心不是盲目的信心，而是在充分認識到人類的問題，又充分認識到良知是良藥，在對這兩者都有充分認識的基礎上得出的人

① 吳道子（約 680—759）：唐代著名畫家，畫史尊稱「畫聖」，又名「道玄」。陽翟（今河南禹州）人。少孤貧，年輕時即有畫名。曾任兗州瑕丘（今山東滋陽）縣尉，不久即辭職。後流落洛陽，從事壁畫創作。開元年間以善畫被召入宮廷。曾隨張旭、賀知章學習書法，通過觀賞公孫大娘舞劍，體會用筆之道。擅佛道、神鬼、人物、山水、鳥獸、草木、樓閣等，尤精於佛道、人物，長於壁畫創作。（張博生：《雅趣集》，四川大學出版社 2021 年版，第 136 頁。）

類的未來必然會一點兒一點兒變好的結論。雖然人類要變好太難了，但儒家堅信人類一定會變好，大同世界一定會到來。

對人類和人類文明文化的未來，不管是悲觀，還是樂觀，都是對的。但我們不能因爲儒家對人類的未來是積極的、自信的，就盲目地樂觀起來。儒家認爲，我們不能樂觀得太早了，因爲無論是個人，還是全人類，都將面臨著無窮無盡的、難以承受的、毀滅性的天災人禍，所以人類美好的未來將會非常艱難地到來，不要幻想我們可以一蹴而就，這是不可能的！在這個到來的過程中，我們人類會受到無數次毀滅性的打擊、毀滅性的摧殘，不堪忍受的災難會一個接一個到來，來自自然的災難（天災）和來自人類自身的災難（人禍）會接踵而至，而且一個比一個深重。人類在經歷了這麼多難以承受的天災人禍以後，大同世界才會姍姍來遲。這就是儒家對我們每一個人和整個人類的未來的一個看法、一個基本觀念。

爲何在大同世界到來之前我們必須經歷無窮無盡的、難以承受的、花樣翻新的天災與人禍？根本原因就是現在的人類處在極度低級、極度幼稚的狀態，心智、道德、倫理、文明、政治、經濟、宗教、藝術等方方面面，無論哪一個方面，人類都幼稚到了可笑的程度，幼稚到了讓人難以忍受的程度，所以在「幼稚」前面要加兩個字「極度」。但我們人類自己認識不到，我們認爲自己的文明已經很高級了，比如我們的宗教、哲學、美學、政治都已經很高級了，我們的政治都進入民主時代了，能不高級嗎？站在歷史上看，民主制度是人類迄今爲止最高級、最好的政治制度；但站在聖人的高度來看，站在德性的高度來看，站在良知的高度來看，民主政治低級幼稚到了讓人難以忍受的程度，不是一點點幼稚，而是極其幼稚。

人類的藝術也同樣極度幼稚。比如西方的畫派有印象派、野獸派、現代派等，畫家隨便畫出一幅人物比例失調的畫作，就說這是藝術。這些畫作還被放在盧浮宮中展覽，價值數億美元。[①②③]但站在聖人的角度來看，站在良知的角度來看，這也叫藝術？這些畫作簡直如同垃圾一樣。而我們還把這些畫作放在盧浮宮這樣的藝術殿堂裡展覽，還安排了很多保鏢保護，以免被人偷走了。聖人說：「這些垃圾送我，我都不要，還偷？」爲何會是這樣？因爲我們對美的覺醒還處在負數狀態，還沒達到零以上的狀態。我們的審美水平太低級了，簡直低級到了和狗的審美眼光差不多了，比豬的審美眼光高不了多少，小鳥眼中的世界都比我們眼中的世界美麗百倍，我們已經喪失了審美能力，距離正常的審美水平還遠著呢！我們人類再奮鬥五千年，才能達到正常的審美標準，更不要說達到優質、高級的審美水平了。

人類的宗教就更低級了。人類現在的宗教就是高級一點兒的巫術而已。如果站在聖人的眼光來看，站在良知的高度來看，現在被全人類公認的、代表著有史以來最高境界和最成熟境界的宗教，比如佛教、道教、伊斯蘭教、基督教、印度教等，就和畫畫一樣，讓人噁心。除了噁心之外，再也沒有別的詞了，就衹有噁心。

不僅人類的藝術和宗教是這樣，人類的教育、政治等都是如此，都處在極其幼稚、極其破碎、極其低級、極其惡心的狀態。我們人類的文明距離成熟、距離高級、距離覺醒，還有十萬八千里之遙，就像國父孫中山先生所說的：「革命尚未成功，同志仍須努力」。

「天行健，君子以自強不息。」聖人是處在不斷地奮鬥中的。我們要想讓人類過上幸福的生活，我們要想讓人類真正地自明、自覺、覺醒，還有極其漫長的道路，還需要經過長期的奮鬥和努力。無論是文化角度的覺醒、政治角度的覺醒、宗教角度的覺醒，還是科技角度的覺醒，都是如此。我們人類用了好幾千年的時間，好不容易有了一些科技成果，可我們用這些成果做了些什麼？要麼造原子彈，要麼污染海洋，要麼污染人們的心靈……好事沒做多少，壞事做了一堆，科技成了資本家掠奪我們的手段。比如手機、電腦、汽車等，都是資本家利用科技掠奪我們的財富、掠奪我們的幸福、掠奪我們的健康的一種手段，十分噁心，十分下作，

① 秦川、安秋：《敦煌畫派》，甘肅教育出版社 2018 年版，第 10 頁。
② 王東聲：《意象油畫研究》，文化藝術出版社 2010 年版，第 153、154 頁。
③ 西沐編著：《東方視野中的畢加索》，中國書店 2012 年版，第 237 頁。

十分違背道德，但這些事情每天都在發生，我們每天都處於被掠奪的狀態，被資本家掠奪，被科技掠奪，被科技壓榨。其實科技沒有造福我們，科技造福我們衹是一個假象，科技的本質是掠奪我們、欺辱我們、壓榨我們、束縛我們。但這些資本家們、這些文學家們不斷地向我們灌輸：「科技是給你帶來方便的，帶來解脫的……」我們被他們不斷地洗腦，慢慢地，我們就相信了。但事實上，這些都是假象，真相是：科技已經成了吞噬我們的健康、吞噬我們的智慧、吞噬我們的財富，乃至於吞噬我們的壽命的一個惡魔、一個機器。所以說，人類的科技距離成熟、距離科技道德覺醒還有十萬八千裡呢，還爲時尚早。

我這一輩子是看不見了，我這一輩子直到臨死都會處於被科技壓榨、欺辱、羞辱、蠶食的狀態。希望下一輩子，科技工作者們能有點兒良心發現，能有點兒道德發現。但這一輩子我已經不指望他們能有道德發現了，我已經被壓榨定了，被剝削定了，我每天都被科技無處而不在地壓榨著、變著花樣地羞辱著。這些都是科技幹的「好事」。

無論從哪個角度來看，我們人類距離成熟、距離道德覺醒，乃至於距離真的覺醒、善的覺醒和美的覺醒中的無論哪一個覺醒還早著呢！就算勉強地承認我們人類覺醒了，也衹是處在覺醒的最低級階段——獸性覺醒階段。人類能不能達到人性覺醒階段？不好說，還早著呢！人類能不能達到德性覺醒階段？簡直是遙遙無期。

所以，我們要做的工作太多了，因爲人類要改進的、要昇華的、要喚醒的、要完善的、要發展的方面太多了！這就是人類的現狀。很多人產生了一種錯覺，以爲五千年來，人類已經有了巨大的成長和進步。錯！事實上，五千年來，人類壞事幹盡，好事沒幹多少，人類其實沒有多少成長和進步。回顧人類歷史，我們看到的是種種倒退和墮落，沒看到幾個像樣的成長，即使成長也是蝸牛般的成長、可以忽略不計的成長。

我們對真的覺醒、善的覺醒、美的覺醒，甚至還遠遠不如三千年前，也就是說，我們不僅沒有進步，還退化、僵化、機械、教條、黑暗、墮落、破碎、扭曲、異化了。我們用了幾千年的時間，就只做了這一件事情。什麼事情？讓我們變得越來越墮落，越來越麻木，越來越無情，越來越黑暗，越來越自私。但是，不僅沒有人告訴我們這個真相，反而電視、報紙、網絡等各大媒體平台都在向我們灌輸一個假象：我們的文明和文化提陞了、進步了，我們正在一個台階、一個台階地往上走。在這些理念的不斷灌輸下，我們就相信了人類正在不斷地進步，以至於很少有人相信人類在很多方面其實是在不斷地退步和墮落的，而且越是關鍵的地方越墮落，尤其在真善美的覺醒上，人類對真善美的覺醒遠不如三千年前。比如三千年前人們製作的浮雕，現在的人已經雕刻不出來了；三千年前人們燒制的陶器，現在的人已經燒制不出來了；三千年前人們的品德、道德覺醒程度遠遠高於現在的人。在善的覺醒上，我們退化了，我們比釋迦牟尼時代的人差遠了，比孔子時代的人差遠了。在孔子那個時代，不管怎麼樣，至少還有七十二賢人，而我們這個時代，聖賢凋敝。

我們之前沒有接觸過聖學，不知道聖學有多麼高深，不知道聖人的境界有多麼高深，不知道道德覺醒的圓滿狀態是一個什麼樣的狀態。事實上，站在聖人的高度來看，我們連螻蟻都不如，就連說我們是白癡都是誇獎我們。但孔子、孟子、莊子、六祖慧能等聖人實在是太慈悲了，他們不願意打擊我們的積極性和自信心，所以打擊我們的話他們盡量少說或不說，說的都是一些鼓勵的話。如果我們問聖人：「我能不能成佛？」聖人會說：「當然能，人人皆有佛性，人人皆能成佛，好好努力，你一定能成佛。」但他內心裡真實的想法是：就你還想成佛？你現在的心智狀態連狗都不如，還妄想成佛？你先成狗再說，狗成好了再成人，人成好了再成佛。但這是潛台詞，一般聖人是不會說出來的，他們只會鼓勵我們，於是我們就有信心了，就會覺得孔子也好，孟子也好，我們和他們差不多。我們要穿衣和吃飯，孔子也一樣要穿衣和吃飯，這就讓我們產生了一種錯覺，孔子與我們差不了多少。包括我們與莊子、六祖慧能之間也是如此，他們也穿著普通人的衣服，過著普通人的日子，我們是普通人，他們也是普通人，看起來差不多。

但真的差不多嗎？事實上，聖賢與我們之間豈止是天壤之別！孔子與我們完全不是生活在一個世界中，就相當於一個神僊在看一隻螞蟻，兩者之間的差距，是天與地之間的差距。但孔子慈悲，不想給我們帶來巨大的壓力，因此他在穿衣吃飯等所有的方面都盡量與我們拉近距離。他爲何要這樣做？爲了不讓我們太自卑、不讓我們太自暴自棄，他這樣做是出於仁愛、出於慈悲。但我們還真的誤以爲自己與孔子差不多，事實上，我們太把自己當回事了，太高看自己了。我們真的和孔子差不多嗎？如果說出真相來，聖人們怕我們接不住，怕我們崩潰。我們沒有窺見過聖人的境界，我們不知道聖人的境界有多麼莊嚴與偉大。那境界，哪怕我們只揭開一個小角看一眼，都能讓我們一輩子處在驚駭與震撼之中，而且這種震撼不是一天兩天就結束的，我們會一生都處在驚駭與震撼之中，聖人的境界能把我們驚駭得無地自容、驚駭得毛髮倒豎。

有些人會問：「我們都不知道聖人的境界是什麼樣子的，你是怎麼知道的？」我揭開過聖人的衣角，往裡面窺探了一下。我是怎麼窺探的？儒家不是有「無念爾祖，聿修厥德」嗎？我就是修「無念爾祖，聿修厥德」修來的。我經常「無念爾祖，聿修厥德」，慢慢地，聖賢的境界偶爾就會向我呈現一點兒。這是我的親身經歷。聖人的境界、聖人的智慧、聖人涵天蓋地的慈悲和仁愛，以及聖人獨有的勇氣——那種「三軍不可奪帥」[①]「雖千萬人，吾往矣」[②]的大智大勇，我多少窺探過一點兒，由那一個窺探所帶來的震撼和驚駭，我一生都無法忘記，就是說它會伴隨著我的一生。所以，我們能有幸接觸聖學，千萬不要等閑視之，千萬不要做凡庸想。

聖學不僅一點兒都不凡庸，相反，聖學十分高大神聖、無比深邃聖潔。我們一定要對聖學有一個正觀（正確的觀念），有一個正見，不要做凡庸想——孔子和我們差不多，講的內容都是吃喝拉撒這些事，也沒什麼。這是因爲我們沒有看明白，所以我們就覺得沒什麼。我們打開《論語》，發現裡面記載的都是孔子的衣食住行：怎麼吃？怎麼待人接物？客人來了，孔子和客人隨便聊了兩句，又把客人送走了。這有什麼神奇的？其實，我們只得其表，不得其裡，只知其一，不知其二。

第八個特徵：擁有儒者式的出離心，生起大仁愛心，爲人類的出路與歸宿而躬躬盡瘁。

真正生活在德性階段的儒者，真正的良知呈現出來的儒者，他們其實是隱士。很多人都有一個錯覺，覺得儒家是入世之學，衹有佛家和道家纔是山林之學，佛家和道家的修行者都躲在人跡罕至的山林中修行。其實不是這樣的。真正的儒者是真正的隱士，沒有儒者不是隱士，但他們沒有隱在山林中。那他們隱在哪裡呢？他們隱在德性裡，隱在良知裡，隱在社會中，隱在文化中。這是什麼意思呢？意思就是：所有的大先生、大儒，都不會與社會、與普通人混同在一起，他們可以和我們說話，他們可以因爲某事和我們互動，但他們不屬於我們這個圈子，我們也不屬於他們那個圈子，他們的圈子是獨立的，而我們普通人的圈子是另外一個市民生活圈，兩個圈子完全不同。換言之，他們和我們雖然生活在同一個城市，但是生活在不同的天地之中。

所有的儒者都是特立獨行的，所有的儒者都生活在自己的義理世界和良知世界中，他們不是生活在外面的世界中，不會隨世沉浮、隨世左右。如果有人想用普通人認爲很重要的東西（比如金錢、權勢等）去左右他們，是不可能做到的，因爲他們不會被任何東西所左右，他們有著超人般的定力，他們「知止」了。「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安」。他們「安」在哪裡？他們安處在義理的世界中，安處在儒家聖賢的世界中，安處在自己的心性中，而不是安處在社會中的某一個官位上、某一個身份中、某一個頭銜中、某一個職位中。他們有著自己的世界——內聖世界，他們不會主動尋求與我們和諧一致，不會在乎我們的感受——至少在某些時候不會在乎我們的感受。如果站在普通老百姓的角度來看他們，他們就是一群特立獨行的人、一群有著鮮明個性的人。所有的儒者都是如此，他們不是裝的，而是自然就是如此。除非不是儒者，衹

① 王中霞等編《作文常用諺語歇後語》，山東教育出版社 1992 年版，第 2 頁。
② 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 61 頁。

要是儒者，一定會這樣。王陽明、二程、陸九淵、孔孟等聖賢都是如此，都有著非常鮮明的個性。他們的個性不是耍出來的，而是自然而然形成的。這就叫「聖賢氣象」。他們每個人身上或多或少都有著聖賢氣象。

儒家近當代最典型的代表人物就是馬一浮[①]、梁漱溟、熊十力、牟宗三等人，再其次者就更多了，此處不再一一舉例。如果我們閱讀熊十力等人的傳記，就會發現他們非常有個性。比如浙江大學曾邀請馬一浮去講學，馬一浮就問邀請者：「你們邀請我來講學，在你們貼海報向全校師生介紹我的時候，你們準備怎麼稱呼我呢？你們是稱呼我爲『國學家馬一浮』？還是『會四種外國語言的語言學家馬一浮』，還是其他什麼稱呼？」邀請者回答說：「我們準備稱呼您爲『儒者馬一浮』。」馬一浮一聽就怒拍桌子：「這簡直是藐視我！我僅僅是一個儒者嗎？錯！我是大儒者！你們必須在海報上寫『儒學大師馬一浮蒞臨我校講學』。注意，一定要有『大師』二字，如果你們不寫『大師』二字，我拒絕講學。」邀請者說：「您容我回去向校長請示一下能不能這樣寫海報。如果能這樣寫，我們就來請您；如果不能這樣寫，那很抱歉，我們沒法請您。」此人回去後與眾人一商量，說不行，馬一浮不可以被稱爲「大師」，他們也就沒去請馬一浮講學。過了幾年後，浙江大學的人覺得馬一浮還是有點兒學識的，還是要請他來講學，於是就又去邀請馬一浮。馬一浮說：「這次可以稱爲我『大師』了嗎？」邀請者說：「這次可以了。」馬一浮說：「行！把海報貼出來，本大師要去講學了！」這就是關於馬一浮的一個小故事。

後來馬一浮自己解釋說：「其實我對什麼大師、二師、三師是不放在心上的，但爲何我又非要較這個真，非要讓他們以大師來稱呼我呢？這是爲了給門可羅雀、凋零不堪的儒家最後一點兒尊嚴！因爲這關乎我儒家的尊嚴，與我馬一浮沒關係，但與我馬一浮身上擔負的儒家有關。我不給自己爭面子，但我要給我身上傳承的儒家爭一點兒面子、爭一點兒尊嚴。」[②③]當我剛開始看到這個故事時，還不太理解，還覺得馬一浮也有點兒好名好利，能不能被稱爲「大師」其實無所謂，馬一浮何必這麼較真？但當我看到他後來把自己較真的原因講了出來，我一下子就被感動了，我真的哭了。馬一浮說：「自陽明之後，儒學凋零，我們幾個人（馬一浮、梁漱溟和熊十力[④]）是儒家凋零了數百年以後僅存的幾個碩果、幾個代表性人物，我馬一浮作爲其中之一，一定要給這個已經凋零不堪的儒學挽回最後一點兒尊嚴、挽回最後一點兒面子，所以你們必須稱呼我爲『大師』！」我一看，這真是太悲壯了！這簡直就是一個悲劇英雄之舉！

但是現在，儒學已經連最後一點兒尊嚴都沒有了，儒家最後僅存的幾個碩果——馬一浮、梁漱溟、熊十力、牟宗三等大先生們全走了。在當代，放眼天下，放眼四海，已經沒有一個真正的大儒、真正的君子之儒了，只剩下了一堆小人儒。何謂「小人儒」？爲了自己的名聞利養，爲了自己的小算盤，爲了滿足自我的虛榮心而學儒之人謂之「小人儒」。現在滿大街的小人儒，堂堂華夏、巍巍中華，連一個正兒八經的君子儒都沒有了。所以，面對如此慘淡的人生、如此慘淡的文明，我們說什麼好呢？沒有什麼可說的了。這就是儒家的現狀。談陽明學、談儒學的人一抓一大把，但都是小人儒，沒有君子儒了。真正的君子儒的那種特立獨行的聖賢風骨，我們再也見不到了。

從儒家的角度來說，從中華文化的角度來說，從中華文明的角度來說，我們生在當今這個時代是極其悲劇而不幸的事，我們連一個像馬一浮、熊十力、牟宗三這樣的人都沒有了，他們都已相繼離世，儒學已經徹底湮沒在一片工業噪聲之中、一片金錢貪慾之中、一片茫茫苦海之中了，儒學已經消失殆盡了。本次再談儒學，就是希望能在這片廢墟之中，勉強地發幾個小芽，再開幾朵花。花最後能不能開出來，還不知道，但我

---

① 馬一浮（1883—1967）：幼名福田，名浮，字一浮，號湛翁。祖籍浙江紹興，生於四川。現代儒學家、教育家，與梁漱溟、熊十力被合稱爲「現代三聖」，現代新儒家的早期代表人物之一。學貫中西，精通七國文字，精於書法，是引進馬克思《資本論》的中華第一人。曾任浙江大學教授、四川樂山復性書院院長。著有《觀象卮言》《系辭精義》《易學濫觴》《朱子讀書法》《復性書院講錄》等。（參見樂融：《沈尹默畫傳》，上海文化出版社 2016 年版，第 143 頁。《易學百科全書》編輯委員會：《易學百科全書》，上海辭書出版社 2018 年版，第 908 頁。）

② 吳光主編《馬一浮全集》第六冊（上），浙江古籍出版社 2013 年版，第 312—314 頁。

③ 吳民祥：《流動與求索：中國近代大學教師流動研究（1898—1949）》，浙江教育出版社 2006 年版，第 109 頁。

④ 馬鏡泉、趙士華：《馬一浮評傳》，百花洲文藝出版社 2015 年版，第 137、139 頁。

們總要去做這件事，總要去努力，總要爲「爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」做一點兒工作，不問結果，只問動機，只問過程，鞠躬盡瘁，死而後已。我們衹能這樣做，別的我們也做不了多少。

2.若修德未圓滿，死時如何應對？

最後再談一個問題，這個問題不僅儒家遇到，佛家、道家、基督教等各家各派都時刻面臨著。就拿儒家來說，我們開始做致良知工夫，開始做省察克治工夫，開始喚醒自己的道德，讓自己的道德覺醒，但每個人的遭遇是不一樣的，每個人的成長速度也是不一樣的，如果在我臨死之時還沒有達到生命究竟圓滿的程度，我還在半路上，那麼在我死了以後，我這半生的致良知工夫是不是白努力了？我這半生的省察克治工夫是不是白做了？前提是我做了，但並沒有圓滿。如果我的道德已經圓滿地覺醒了，我已經進入化境之中了，那就不用再談了，但如果我還沒進入生命圓滿覺醒的境界就死了，肉體就消亡了，這個時候我要怎麼辦呢？

遇到這種情況，佛家好辦，在佛家，你有兩種去處：第一，如果你的工夫做得不好，只是一個普通人，那你就到六道中輪迴去吧；第二，如果你的工夫做得好，但你還在半路上，還沒成佛，那麼你這半輩子的努力，或者說你積攢下來的功德會全部化爲一種力量，這種力量會把你送到淨土中，你在淨土中跟著佛繼續修行，直到成佛爲止。淨土有一個根本特點：凡是往生淨土的人永不退墜（退就是倒退，墜就是下墜），永不入輪迴。往生淨土的人不是佛，但可以不像普通眾生那樣進入輪迴。

儒家不談死後，不談三世，只談一世，就是此世。《論語》中記載，弟子問孔子：「敢問死。」孔子曰：「未知生，焉知死？」[①]孔子說，先把生弄明白，死以後再說。等你死了，你不就知道了嗎？所以現在不要討論死，現在先把眼下更急迫的事情討論清楚，現在你在事上磨就行了。所以，在儒家的道統中，不談死，不談死後，這是一扇關死了的門，或者說儒家的死亡之門關得緊緊的，不像佛家那樣把死亡之門打得開開的，將其作爲重要課題不斷地討論。儒家是反過來，把死和死之後懸之於空，不予討論。

由於從孔子開始就奠定下了這個儒家的學規（學術規範），討論死後就成了儒家的禁忌，所以，在儒家，從孔子一直到陽明，都沒有關於死後的隻言片語。但我們又會面臨一個切實的問題，我們都會死，可我們的工夫只做到了一半，我們尚未成爲聖人就死了，那麼我們這半輩子的致良知工夫是不是白費了？是不是打水漂了？是不是歸零了？如果沒有歸零，又是一種什麼樣的情況？這個問題必須正面回答，不能含糊。儘管儒家對此不予討論，但偶爾還是會有極少的隻言片語透露出來，我們現在就把這隻言片語拿出來學習一下。

在儒家，沒有做過致良知工夫的普通人，他們死後會是什麼結果呢？儒家給過四個字，哪四個字呢？遊魂野鬼。[②]但儒家只說了遊魂野鬼，沒說遊魂野鬼是往哪裡「游」。其實這個「游」就是佛家所說的飄蕩在六道之中生生死死而不息。儒家惜字如金，就用了一個字——「游」，多一個字都不用，讓我們自己去理解。遊魂野鬼的「野」是什麼意思？「野」就是不在正路（正道）上。什麼是正路？解脫之路謂之正路。由於這些人都沒有上正路，因此儒家用了一個「野」字。這些人不在正路上，那他們在哪裡？他們在歧路上。什麼叫歧路？遊蕩在六道之中就叫「歧路」。絕大多數人都在歧路上。

這一點，佛家跟儒家的觀點是一模一樣的。佛教認爲輪迴之路是歧路，成佛之路是正路。儒家也是，儒家認爲成聖之路爲正路，不成聖之路就是野路。那些沒有走在成聖之路上的人死後，就叫「野鬼」。遊魂野鬼，指的就是那些沒有做過心性工夫的人，沒有走上道德覺醒的人，沒有走在成聖之路上的人。

我們現在是另外一種人，開始喚醒道德覺醒的人，但是道德喚醒得不徹底，我們就死了。由於這個肉體不由我們做主，它壽命有限。在死的時候，我們這半輩子的心性工夫是不是白做了？沒有白做。既然沒有白做，那我們何去何從呢？佛家是往生極樂，往生淨土。儒家沒有淨土，那麼我們往生到哪裡去？我們又不是

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 113 頁。
② 黃玉順主編《現代新儒家易學思想研究》，山東人民出版社 2016 年版，第 290 頁。

遊魂野鬼，又不是聖賢大德，我們介於兩者之間，該往哪裡去，往哪裡歸？答：還是歸到聖賢境界中去。聖賢境界是什麼？我毫不隱諱地告訴你們，就是佛家所說的淨土，只不過用詞不同而已。

這句話很重要，讓我再重複一遍。儒家是有淨土的，儒家把淨土叫作「道德世界」，或者叫「聖賢化境」。儒家的道德世界、聖賢化境，就是佛家所說的佛國淨土，完完全全一個含義。注意我的措辭，我說的是完完全全一個含義。所以儒家是有淨土的。那麼儒家的淨土在哪裡？就在這裡，就在此地。佛家有西方極樂世界、東方琉璃佛世界、南方不動佛世界……有數不勝數的佛世界、佛淨土。但儒家不像佛家，沒有那麼多的淨土，儒家衹有一個淨土，即道德世界，或者叫「聖賢化境」。

那麼怎樣才能進入聖賢化境呢？前提是我們不是聖賢，我們距離聖賢還有一點兒距離，我們衹是道德覺醒路上的半吊子，關於致良知、做工夫，說不會吧，會一點兒，說會吧，我們其實也沒搞明白多少。處在這麼一個半吊子狀態的人，我們怎麼在臨死的時候進入到孔孟化境之中、聖賢國度之中、道德國度之中呢？八個字：「無念爾祖，聿修厥德」。我們再拓展幾個字「夭壽不貳，修身以俟之」，再換一句話叫「抱道而終，與仁共生死」。衹要我們在臨死之前能夠做到這一點，抱道而終，意志堅定，無念爾祖，就可以進入孔孟世界，去見見陽明，親自向他討教點兒問題。

在聖賢化境中繼續討教，這就跟佛家的思想接上了。佛家是往生佛國，接受佛的教化，最後我們也成佛。儒家也是這樣，進入儒家的聖賢化境中，儒家所有的聖賢都在那裡，向他們繼續請教道德覺醒之道、致良知之道，直到我們完全成聖成賢，直到我們完成生命由離其自己到徹底的在其自己這個過程。這就是儒家的死，儒家的死學——死亡之學，跟佛家是一模一樣的，只不過它暗含在它的學說之中，你非要很仔細才能夠把這幾句話找出來，並參照佛道才能明白，不然，很難明白。

總之，最後一個問題解決了。我們致良知，工夫做到一半，我們死了，怎麼辦？生到聖賢化境、道德國度中。怎麼生？「無念爾祖，聿修厥德」。尤其是第一句話「無念爾祖」，即念念不忘孔孟，念念不忘陽明。就這麼簡單，跟佛家念佛，念念不忘佛，是一模一樣的意思。所以東方聖人，西方聖人，此心同，此理同。

六、儒家道德覺醒次第綱要總述

我們儒家的道德覺醒次第綱要，大概就是這麼多內容。它衹是一個大綱，衹是闡述重點的綱要，如果要往裡面填東西，那就太多了，整個「四書五經」填進去都不夠，整個中國文化填進去還嫌不夠。那個不是我們今天要講的，這一次的講學給大家的只是一個框架，就是次第綱要，綱就是框架、次第的意思。這個框架主要有三大部分組成，即獸性道德覺醒、人性道德覺醒、德性道德覺醒，這三個階段構成儒家的道德覺醒次第。

在人性道德覺醒中，又分爲個人道德覺醒、家庭（家族）道德覺醒、鄉里（工廠、單位）道德覺醒、國家道德覺醒、天下或人類道德覺醒，這就像是同心圓，由四五個不斷擴大的同心圓組合而成。天下或人類道德覺醒以後，就開始自然地發生昇華，這個昇華就自然地過渡到德性覺醒階段，也就是自律道德覺醒階段，把心性中內含的自律道德公佈出來、展現出來。

什麼叫「自律道德」？就是道德對它自己的規定性。道德對它自己的規定，就是善對善自己的規定，善給善自己立的法、立的規矩、立的法則，就叫「自律道德」。這個自律道德從我們的心性裡面透出來，從我們的身體裡面透出來。自律道德還有幾個別名曰「良知」「本心」「道心」「心性」，或曰「善」「仁」。這些都是自律道德的別名。

大概就是這麼一個情況，今天所講的衹是一個框架，不涉及具體內容，它衹是粗線條地給大家描畫了一個框架。但這個框架非常重要，沒有這個框架，你無法往裡面填內容，因爲內容不能掛空，內容必須在框架

中才能發揮功能。所以內容非常重要，但框架跟內容一樣重要，甚至更爲重要。沒有框架，這個學問就支撐不起來，它就處於一個癱瘓的散亂的狀態，像散落的珍珠一樣，發揮不了作用。

佛家很早就有很完備的修學框架，道家也有很不錯的修學框架，衹有儒家，從堯舜禹開始一直到陽明，始終沒有一個清晰明確的修學框架。爲了彌補這個不足，我們今天就把它的框架梳理出來、整理出來，給到大家。從此以後，儒家就跟佛家、道家一樣，擁有了完全屬於自己的不共的一點兒都不輸給佛家與道家的修學框架，這個框架我們給它命名爲「儒家致良知修學次第綱要」，或曰「儒家道德覺醒次第綱要」。

七、儒者，人之需也

什麼是儒家的「儒」呢？我們講了半天的儒，到底什麼是儒？中國的文字是象形取義的，儒這個字左邊是單立的「人」，右邊是需要的「需」，什麼意思呢？就是人之需謂之儒。人之需的「人」又是什麼意思呢？就是除了我之外的他者。你是人，他是人，你們都是人，除了我之外的他者都是人。「人之需」就是除了我之外的他人的需要。什麼意思呢？就是我如果想當一個儒者，從此以後，我就要起心動念、心心唸唸考慮別人的需要，而忘記我自己。我滿腦子想的都是他人需要什麼，我的工作就是滿足他人的需要，我的一生就是滿足他人需要的一生，這就叫「儒者」。儒者就是想盡一切辦法，滿足他人正當需要的這麼一個人。

一個儒者，完全無我、無私、無執、無爲，滿腦子想的都是他人需要什麼，我要想盡一切辦法滿足他人。這個「他」也許是你的妻子，也許是你的孩子，也許是你的父母，也許是你的鄰居，也許是你的朋友，也許是你的國家，也許是除了你之外的所有人，總之統稱爲「人」。儒者滿腦子想的就是滿足「人之需」，滿腦子想的就是我的家需要我做什麼，我的愛人需要我做什麼，我的孩子需要我做什麼，我的朋友需要我做什麼，我的國家、我的單位、我的同事需要我做什麼，他們的需要就是我要做的事。我的存在就是爲了滿足他們的需要，這就是儒者。

所以，孔子有一句著名的話：「君子不器。」「器」就是器皿。何謂「器皿」？器皿是一個固定形狀的東西，比如一個茶杯的形狀是固定的，一張桌子的形狀也是固定的，茶杯就是茶杯，桌子就是桌子，茶杯不會變成桌子，桌子也不會變成茶杯。爲何它們不會變化形狀？因爲它們已經定型了，茶杯定了茶杯的型，桌子定了桌子的型。在它們還沒定型的時候是可以變化的，一旦定型了，它們就變不了了。孔子說，一個君子、一個儒者，不要把自己定型爲某個器皿。當別人需要我們成爲杯子的時候，我們立即就能變成杯子；當別人需要我們變成桌子的時候，我們就像孫悟空那樣，立即就能變成桌子。別人需要我們成爲什麼，我們就能以最快的速度成爲什麼，以滿足別人的需要，這就是儒者。

什麼樣的人可以被稱爲「儒者」？君子不器者謂之儒，人之需者謂之儒。「君子不器者」和「人之需者」是同義詞。我們爲他人的需要而存在，不爲自己的需要而存在。我們是什麼，取決於別人需要我們成爲什麼。換言之，別人需要我們成爲什麼，就是我們要成爲的对象，我們從來不自己要成爲什麼。

打個比方，在戰爭年代，日本人侵略我們的國家，燒殺擄掠，生靈塗炭，老百姓們很渴望能出現一些英雄把這些侵略者趕出我們的國家。我明白了老百姓們的需要，他們需要我成爲一個英雄，於是我就把自己培養成一個英雄。不是我要成爲英雄，而是別人需要我成爲英雄，別人的需要就是對我的命令，他們的需要命令著我必須成爲英雄，所以我別無選擇，於是我努力地把自己變成一個大英雄，把侵略者趕走，還我錦繡河山以太平。

再打個比方，現在沒有人講儒家了，儒學凋零，老百姓對儒學生起了渴望，卻沒有人爲他們講授。當你明白了老百姓的需要、人民的需要、他人的需要，從此下定決心，我要努力地把自己變成一個當代偉大的儒

者，把儒家的精神展示給他們，把儒家的學問傳播給他們。不是我個人想不想當，我個人想不想當不重要，重要的是別人想不想讓我當，衹要別人需要我當，我就當。爲什麼？這就是儒，人之需也。

這個「人之需」的「人」也許是一群人，也許是一個人。比如說我的妻子是一個人，她需要我當一個好丈夫，好，我就盡最大的可能擔當起作爲一個丈夫該有的責任與義務。反過來說，我是一個妻子，我發現我的丈夫需要我做一個好妻子，好，我就盡最大的努力盡心盡力地做一個我丈夫所需要的好妻子。我要盡最大的努力去做，因爲努力了我就不遺憾了，哪怕以後由於種種原因離了婚，當我想起我的前夫或前妻，想起我們這一段婚姻，我們共同走過的這一段情感，我毫不後悔，毫不遺憾。爲什麼？因爲當時我已經做到了最好，已經盡了我最大的努力，盡了我最大的心，所以我對那一段的經歷、那一段的歷史，充滿了感激，而不是充滿了悔恨。我摸著我的良心，我的良心是安的，我沒有良心不安。

人一輩子但求良心得安，沒有什麼對錯。比如說夫妻離婚了，這沒有什麼對錯：夫妻雙方衹是性格不同而已，性格不同不是某一方的錯誤；或者說只是生活習慣不同而已，生活習慣不同也不是某一方的錯誤。所以，因爲性格不同、生活習慣不同，這個日子過不下去了，夫妻緣分盡了，就只好離婚了。但是在婚姻之內，衹要我一天沒離婚，我就要當好一天的丈夫或妻子這麼一個身份、角色。如此，即使因爲某種原因離婚了，我三十年以後、五十年以後再回憶起這一段經歷，我也能良心得安。人，不光是婚姻如此，父子也是如此，母女也是如此，包括朋友之間都是如此，衹要盡心盡力，良知得安即可，這就是一個儒者。

此處再重複一遍：何謂儒者？人之需也。

何謂「人之需也」？君子不器即爲儒者。

我們要盡最大的努力當一個合格的儒者。

附錄二

再談「十六字心法」

儒家著名的「十六字心傳」，又叫「十六字傳心」，或「十六字心法」。傳心也好，心法也好，心傳也好，都離不開「心」這個字。中國第一本書叫《尚書》，又叫《書經》，屬於「四書五經」中的「五經」之一。在《書經》中，也就是《尚書》中，有一篇著名的文章叫《大禹謨》。「謨（mó）」通「謀」，「大禹謨」就是「大禹謀」。「謀」的字面意思是謀略，延伸的意思是智慧。「大禹謨」的意思就是大禹這個聖人非常有謀略、非常有智慧。他的智慧體現在很多方面，《大禹謨》這篇文章就是集中討論大禹在哪幾個方面有著傑出的智慧。其中就講到他有一種智慧，這種智慧是從他的前輩舜那裡傳承而來的。那麼舜又是從哪裡承接來的呢？舜是從堯那裡承接來的。堯、舜、禹遞相授受的是什麼呢？就是這十六個字：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。但這十六個字，《尚書》並沒有說堯是從哪裡承接而來的，《尚書》只說從堯開始。堯到底是從哪裡傳承來的呢？《尚書》雖然沒說，但我們可以做出合理的推斷：他是有傳承的，未必傳承於某一個人，也許傳承於某一些智者，甚至傳承於上古也是有可能的。

我們整個中華原始民族就有一種民族智慧，只不過這種智慧被一些智者所掌握著，實際上它代表的是整個原始的民族智慧。在文字形成之前，它是口口相傳下來的，後來就被記載了下來，這就是有文字記載的、聖聖相傳的「十六字心法」。這「十六字心法」，不完全是堯只傳給舜，不傳給別人。《尚書》說堯傳舜、舜傳禹，衹是把舜和禹作爲一個代表人物來講。就像一個人有很多弟子，但是傑出者衹有一個，我們就說這個傑出者傳承了他師父的心法。但不是說這個師父衹有這一個弟子，他說不定有幾萬，乃至幾十萬弟子，但是得其真傳者，或者說能夠把他的真傳發揚光大、運用得最好的人，可能就那麼一兩個，那麼歷史就把他們的名字記載下來。這樣就讓人產生一種錯覺，好像堯只傳給了舜，舜只傳給了禹，沒傳給別人。不是的！堯舜禹那個時代，按照馬克思的說法，就叫「原始共產社會」或「原始共產主義」，那個時候還沒有版權意識，也即沒有私傳意識，堯不可能只傳給舜而不傳給別人，舜也不可能只傳給禹而不傳給別人。

「原始共產社會」或「原始共產主義」是什麼形態呢？現在的非洲還多少保留著點兒原始共產社會的傳統：一個村子裡，由青壯年組成一個狩獵隊，每天出去狩獵，無論打到多少獵物，都由這個家族的族長將其平均分給家家戶戶，大家一起吃。其他事情和物品也是這樣共同分享，或共同分擔。比如，一對夫妻生了孩子，如果孩子越生越多，已有的房子住不下了，怎麼辦呢？全村所有的勞動力，一起去給他家建一個新的房屋，供他們居住。總之，一切事情都是一起勞動一起分享，這就叫「原始共產社會」或「原始共產主義」。

堯舜禹那個時代就相當於現在非洲的某些落後民族，是一個原始共產社會時代，不僅食物共享，就連知識、智慧、經驗等全部都共享。因此，按照馬克思的社會發展理論和原始社會的特徵，我們有理由相信，在堯舜禹時代，不是堯只傳了舜這一個人，也不是舜只傳了禹這一個人，不是的！衹是把舜和禹作爲代表、作爲傑出者記載下來而已。實際上，堯把這「十六字心法」傳給了所有能傳的人，但最傑出者，即對這「十六字心法」領悟得最深者是舜。到了舜這裡，他也把這「十六字心法」傳給了所有能傳的人，但是最傑出者是誰呢？是禹。

禹又往下傳，總之，代代相傳不絕。但不是每一代都有傑出者，如果沒有也不要緊，衹要一代一代往下傳就好。

禹往下傳了好幾代以後，突然又遇到了一個傑出者，名叫「商湯」，又叫「成湯」。他是一個聖人，是商朝的開創者，因此叫「商湯」。「商」其是一個族的名字，「湯」是這個族的族長，就是湯帶領著全族人鬧革命，把中國第一個王朝——夏朝（約前 2070—約前 1600）推翻了，故以他們本族的名字「商」爲名，建立了一個新的朝代——商朝（約前 1600—約前 1046），他因此稱「商湯」。總之，湯是一位和堯舜禹一樣非常偉大的聖人。

那麼，商朝之前的夏朝，是誰開創的呢？傳說大禹就是夏朝的開國國君。也有說法稱，大禹的兒子夏啟是夏朝的開國國君。不管是大禹本人還是他的兒子夏啟是開國國君，總之，他們父子二人在很短的時間內，開創了中國歷史上第一個王朝：夏朝。夏朝經過了近五百年的時間後，被商湯推翻，商朝經過了五六百年又被周朝（約前 1046—前 256）推翻[1]，總之，夏商周是中國歷史上最早的三個朝代。

那麼，從夏禹到商湯，中間隔了近五百年，這五百年肯定不是一代人，以三十年爲一代計，至少經過了十五六代人了。在這十幾代人中，「十六字心法」有沒有得到傳承呢？必定有得到傳承，但沒有傑出者誕生。所以史書就一下子從大禹跳到了商湯，說「禹以是傳之湯」[2]。「禹以是傳之湯」不是直接傳的，因爲他們中間隔著數百年呢，沒有辦法直接傳。大禹肯定是傳給他的兒子或者他身邊的人，他兒子或身邊的人對這十六個字領悟得不是太精到，不是太傑出，衹是領悟了一些皮毛，因此就不把他們作爲傳人來看待。「十六字心法」繼續往下傳，下一代人還是對此沒有特別的領悟，也沒有特別傑出的代表人物，就繼續這樣一代一代地往下傳，直到十幾代以後，才誕生了一個把「十六字心法」吃透的、活出來的、發揮出來的人，這個人就是商湯。「湯以是傳之文（指文王）」，商湯再往下傳，又跨了好幾百年到文王這裡，那麼這幾百年間有沒有傳承？有傳承，但是沒有傑出者，史書就只好跳過去。就像講評書一樣：「某某人在瓦崗山寨住了十二年之久，中間有五年什麼事也沒發生，按下不表，但說第五年，發生了一件事，什麼事呢？……」評書人是接著第五年說發生的事，這中間的五年就不說了，一句話帶過。爲什麼不說？不值得一說，因爲沒有發生什麼特別的事。

所以，「禹以是傳之湯」，這「以是」二字，一下子就跨了五百年，因爲這五百年什麼大事都沒發生，所以就跳過去，不說了。接下來，湯以是傳之文王，文王以是傳之周公，周公以是傳之孔子[3]，就這樣一代一代地傳下來，叫作「十六字心傳」。

孔子再往下傳，一直傳到哪裡呢？傳到陽明這裡。在《傳習錄》中，陽明就多次討論過「十六字心法」。陽明說，這「十六字心法」是儒門正宗、儒門正法眼藏，也就是我們儒家這一門、這一系的核心內容、核心思想，是我們的血脈、精髓。不僅陽明這麼認爲，所有的大儒皆一致認爲「十六字心法」是儒門心法、儒門心髓。由於儒家傳承了上古夏商週三代的文明，因此，說儒家心法，就等於說我中華民族、中華文明的核心、靈魂和心髓。包括儒家在內的整個中華文明、諸子百家都起源於「十六字心法」，所以說，「十六字心法」是中華文

1 夏朝約爲西元前 2070 年至西元前 1600 年，爲殷商開國國君湯所滅，夏朝共延續了約 471 年。殷商約爲西元前 1600 年至西元前 1046 年，爲周武王所滅，商朝共延續了約 554 年。「夏商周斷代工程」認爲，商朝取代夏朝的時間約爲西元前 1600 年，西元前 1046 年商朝被周武王所滅。此斷代標準被中國內地史學界所採用。（潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版，第 284 頁。）

2 〔唐〕韓愈《原道》：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉。」

3 這幾句爲韓愈《原道》語句的化用，原文見上條腳註。

明的種子，是中華文明的根。這個種子、這個根，被歷代大儒自覺地保存、護持和傳承著，一直傳承到陽明。陽明之後，「十六字心傳」中斷不傳，至今五百年，因爲陽明（1472—1529）到現在（2021）整整五百年了。

如果「十六字心法」有傳承，就代表著、象徵著中華文明有傳承；如果「十六字心法」中斷了，就像征著、代表著中華文明中斷了。「十六字心法」與我們中華民族、中華文明密切相關，因此，我們之前在談陽明心要的時候，重點闡述了這「十六字心法」。

但是，在講陽明心要的時候，我們忽略了一個問題，就是這「十六字心法」奠定了中華文明或者叫華夏思想的基本性格和基本架構。這個基本架構要展開來說，能說出很多。

我們現在就重點討論一個問題：人心與道心，是同一個心。這個「心」在先天就叫「道心」，我們出生以後，到了後天就叫「人心」。人心是對道心的墮落，但心還是一個心，不是兩個心，衹是爲了表述的需要而分了道心和人心。這樣就讓人產生一個錯覺：好像道心和人心是兩個心，其實它們是一個心。就像我今天是好人，明天我變壞了，我就是壞人；過了一段時間，我良心發現了，我又變成了好人。也就是說，在我的一生中，我有一段時間扮演的是好人，有一段時間扮演的是壞人。字面看來好像是兩個人，一個是好人，一個是壞人，實際上，好人也是我，壞人也是我，好人、壞人是同一個人，不是兩個人。道心跟人心，字面意思就像好人跟壞人一樣，猛地一看是兩個心，一個叫道心，一個叫人心，實際上是同一個心。墮落了叫人心，昇華了叫道心；清淨了叫道心，污染了叫人心；在形而上叫道心，在形而下叫人心；在先天叫道心，在後天叫人心：其實它們是同一個心。就相當於一碗濁水，澄清了以後就變成一碗清水，這一碗清水就叫道心；在澄清之前，渾濁的這碗水就叫人心。所以清水和濁水是同一碗水，不是兩碗水；同理，道心跟人心是同一個心，不是兩個心。就因爲是同一個心，所以才有「惟精惟一」。

「惟精惟一」是什麼意思？就是把人心中墮落的成分、污染的成分、自我的成分、五毒的成分不斷地去掉，這叫「惟精」。「惟精」就是不斷地省察克治，不斷地格物致知，不斷地正心誠意，把人心中的自我、五毒不斷地去除、不斷地昇華，越來越無我、越來越清淨、越來越覺醒，這個過程叫「做精一工夫」，簡稱「工夫」。工夫就是修行，儒家叫「工夫」，佛家叫「禪修」或「修行」，道家叫「修煉」。

精一工夫的目的就是轉人心爲道心。不斷地修行，不斷地精一，這樣就能轉人心爲道心。任何事情總有一個盡頭，那麼轉人心爲道心，轉到終極、轉到極致是什麼樣子的呢？「允執厥中」，就是「十六字心法」中的最後四個字。

「允執厥中」這句話十分古奧，不好理解，因爲它是古詞中的古詞，文言文中的文言文，而且是最古老的文言文，如果不做翻譯，你根本不知道它在說什麼。「允執」的「允」是允許，在這裡作「達到」講；「執」是掌控、把握的意思。「允執」就是達到了一種可以自如掌控的「厥中」狀態。這個「厥中」不是死貓撞個活耗子偶然撞到的，而是很自如地就達到的，因爲允執的「執」在這個地方是作有把握、嫻熟講，就是我已經很嫻熟、很有把握了的意思。我對什麼嫻熟？對「厥中」嫻熟。「厥」在這裡作「大」講，「厥中」就是大中。「允執厥中」，就是我已經很嫻熟地達到了大中的境界。

佛家專門有一個術語叫「大中觀」，「觀」就是境界的意思，「大中觀」就是大中的境界。「大」在這裡是形容詞，就是「其大無外，其小無內」的意思。但「大」在這裡是絕對的大，

而不是與「小」相對的大。如果與小相對，那就是相對的大，而不是絕對的大了。「厥中」的「厥」就是絕對的大，是不與「小」相對的大。什麼叫「絕對的大」呢？就是無前無後、無邊無際、無窮無盡謂之大。「厥中」就是無前無後、無邊無際、無窮無盡的「中」。

「中」是什麼？字面意思是兩者之間謂之中；但這裡的意思是，超越兩者謂之中，衹要相對皆超越。比如南與北相對，那麼「中」是什麼呢？「中」就是超越了南北；前與後相對，「中」是什麼呢？「中」就是超越了前後。不是前與後的正中間這個地方叫「中」，那個叫「小中」，不是「厥中（大中）」。「厥中」不是兩者之間，而是超越南北，超越前後，超越生死，……總之，超越一切相對，就叫「厥中」，簡稱「中」。「中庸」的「中」就是「厥中」，不是「小中」，即不是「相對中」。兩者之間謂之中，這叫「相對中」；超越兩者謂之中，這叫「絕對中」。「允執厥中」的「厥中」，字面意思就是「大中」，再進一步的意思就是「絕對中」。

爲什麼要強調「絕對中」？就是讓大家不要和那個「相對中」產生混淆，或產生誤會。但我們後人果然把「中庸」的「中」理解成了「相對中」的「中」，一直延續到現在。現在這個時代對「中庸」的「中」的理解，可能是中華民族自有文明以來、自有「十六字心法」以來、自有「中」以來，誤會的人數最多、誤會的程度最深的時代。打開媒體，打開文章，打開今日頭條，你會發現有相當多的人都在罵儒家，說儒家是折中主義、老好好，是在和稀泥、玩相對，他們舉出的例子就是儒家的「中庸」。現在的人把「中庸」理解成無原則的妥協、無原則的和稀泥、無原則的折中、無原則的玩相對，沖淡、混淆了善惡美丑，認爲儒家分不清善惡美丑。爲什麼？儒家講中庸。他們說，本來善是善、惡是惡，清楚得很，結果被儒家三搞兩搞，就分不清善與惡了。說人們現在對善與惡、美與丑之所以混作一團，就是儒家造成的，是因爲儒家倡導中庸，才把大家的腦子搞糊塗了。

這個誤會鬧大了。儒家是最反對「相對中」的。「十六字心法」的最後四個字清楚地告訴我們：儒家的立論、立學、立德、立宗是立在「厥中」上的。儒家爲什麼反覆強調「厥中」呢？就是擔心我們跟「普通中」「相對中」混淆。事實上我們還是混淆了，還是沒搞明白。「厥中」就是「絕對中」「超越中」，與「相對中」有著本質上的差別，完全不同。以前面的這張桌子爲例，「相對中」是什麼呢？桌子的左邊與桌子的右邊這兩者之間叫「中間」，這個「中」就是「相對中」。「絕對中」是什麼呢？是把這張桌子拆掉，沒有兩邊了，超越了兩邊，不受兩邊束縛的那個「中」，就叫「絕對中」。所以「絕對中」是解除兩邊、超越兩邊的，它沒有具體位置。你不能說這個點或那個點叫「超越兩邊」。任何有具體位置的點，都是「相對中」，且「相對中」可以丈量出來；而「絕對中」「超越中」是沒有具體位置的，是無法測量的。「相對中」是形而下的「中」，「絕對中」是形而上的「中」。「厥中」就是抽像之「中」，它沒有具體的位置，沒有具體的地點，沒有具體的時間點和空間點。

這是用比較哲學化的方式在談「厥中」，若用儒家自己的義理來說，「厥中」就是本體，就是心性，就是形而上的道。「允執厥中」的「允執」是很嫻熟、很自如地到達。到達什麼呢？到達心性本體。怎樣到達先天的、形而上的、清淨無染的這個心性的本體呢？要通過精一工夫，通過踐行道德，通過致良知來達到。不斷地淨化人心、轉化人心、昇華人心，以進入道心，最終就會「允執厥中」。

「十六字心法」奠定了整個中華民族做工夫的性格特點：向內求。再擴大一點講，「十六字心法」影響到了整個亞洲，使整個東方文明都沒有離開它的基本性格和基本框架。那麼，與「十六字心法」相對的是西方文明。西方文明是否承認有道心呢？完全承認。但是，他們的道心跟人心不在同一個人體內，他們不是一個心，是兩個心。在他們看來，人衹有人心，沒有道心。道心在哪裡？在上帝那裡，在神那裡。神衹有道心，沒有人心，所以神沒有煩惱，因爲神是單純的、清淨的、智慧的、光明的。衹有人有煩惱，上帝不煩惱。這樣，他們就把人心跟道心截然分開：人，衹有人心沒有道心；上帝、神，衹有道心沒有人心。這就是西方的文明文化的性格，跟中國截然相反，中國是道心、人心在同一個人體內。濁者爲人心，清者爲道心；昏沉者爲人心，智慧、清淨、清明者爲道心。人心代表墮落，道心代表昇華。道心越多，人就越昇華、越覺醒、越解放；人心越多，人就越墮落、越束縛、越昏沉：人心往下走，道心往上走。這點是東西方文明已經達成了共識的，是沒有爭論的。但是東西方關於這點的認識，同中又有異。

西方文明在肇始之初，就非常清楚地把人心與道心分開了，認爲人衹有人心沒有道心，神衹有道心沒有人心。人要想昇華、解放、覺醒，怎麼辦呢？因爲衹有道心才能帶來昇華、解放、覺醒，但是他們又沒有道心，那就要去找道心。誰有道心？神有，上帝有，西方人就去求神或上帝。說不定上帝哪一天高興了，就用他的道心也就是神心來拯救他們。他們能不能自己拯救呢？不行。爲什麼？因爲他們沒有道心，衹有人心，所以他們拯救不了自己。要想拯救，要想覺醒，要想昇華，他們衹能去找那個能讓他們昇華的道心。這就是西方文明，它是兩極化的二元文明。西方的哲學、宗教以及西方的救贖觀、解脫觀等的一切都是建立在二元論基礎上的。尤其是它的哲學和宗教，是建立在二元論基礎上的。

而我們中華文明從肇始之初，從它的種子——「十六字心法」那裡，就明確了道心、人心是一個心，就決定了它是一元論，不是二元論。就是說，我們中華文明是自救論、自覺論，因爲一元才能談自救，一元才能談自覺，一元才能談向內尋解脫、解放、覺醒之路，如此才有儒家的內聖工夫。

爲什麼西方沒有內聖工夫？爲什麼他們沒有往內找，而是往外找？因爲神在天上，所以他們把眼睛往天上看，往天上找，往天上求，而不是向內求。

我們東方文明爲什麼是往內求？因爲我們是徹底的一元論，具體就表現在「道心、人心是一心」這個觀點上。西方爲什麼是二元論？因爲他們的道心在天上，在神那裡；人心在地上，在人這裡：人心、道心是分離的。但是，他們又渴望昇華，渴望覺醒，渴望往上走。這個渴望要怎麼來實現？只好去求道心，讓道心來助其完成昇華、完成覺醒、完成解脫的願望，而道心在天神、上帝那裡，於是他們就去求天神、求上帝。因此西方的宗教是不斷地往外求，求上帝救贖他們。我們東方的文明是往內求，求自己救贖自己。因此西方是救贖論，東方是工夫論。東方是不斷地往內做工夫，通過不斷地淨化身心、轉化身心來獲得救贖，也就是我們所說的解脫、成聖。西方人則通過不斷地祈禱、求助天神、上帝，希望天神、上帝能夠幫助自己獲得解脫和昇華。

在第一軸心時代，宗教居於核心地位，宗教是文明和思想的第一推動力。在過去的兩千五百年乃至更久的時間裡，文明的推動力排在第一位的就是宗教。西方的宗教是建立在道心與人心徹底分離的二元基礎上的，因此奠定了西方文明的基本性格是二元論，它的哲學、藝

術等一切都打上了二元論的色彩。而東方是徹頭徹尾的一元論，因此，我們東方的文明講內求，講內聖，講自己救贖自己。尤其是到了孔子這裡，把內求和內聖發揮到了極致。孔子是天縱之聖，他幾乎沒有老師，完全是自悟的，他的自悟能力極強。孔子一下子就準確地看到了我們東方文明最核心的特色是一元論，還把一元論大加發揮了出來。他解決了一個很大的問題：去宗教化的問題。

在孔子之前，我們中華民族多多少少也是有一些原始宗教的，也崇拜天神、地神、樹神、河神、山神、水神、雷神、電神、風神等等。到了孔子這裡，他就把「道心、人心是一心」的一元論發揮到極致，用「道心、人心是一心」的方式徹底根除了宗教崇拜，具體表現就是「子不語怪、力、亂、神」。具體地說，就是孔子帶領我們超越了宗教。我們拿什麼來超越宗教的？就是拿「道心、人心是一心」來超越的。

西方的宗教是建立在神有道心、人有人心之上，以此引導人必須崇拜神，借助神的道心來獲得成長、獲得覺醒、獲得解脫，這是西方宗教的基本架構。這個基本架構已經成了宗教的標準版。也就是說，我們一談宗教，就是在我們之外的頭頂上，有一個客體存在的神，這個神叫「上帝」，或「安拉」，或「真主」，等等，無論叫什麼都行。總之，在我們之外，有一個高於我們的代表著道心的神，我們就對他進行種種崇拜、祈禱、祭奠、儀式，以獲得解脫、覺醒、救贖，整個這個過程就叫「宗教」。這是宗教最標準的版本、最標準的定義，一直沿用到現在。現在對宗教的定義仍然是這樣的。

這個西方定義下的宗教，中國是沒有的，尤其是孔子之後的中國更是沒有。孔子是怎麼解決中國的宗教化問題的呢？就是「道心、人心是一心」，就是「十六字心法」，就是「惟精惟一，允執厥中」。我們是通過「惟精惟一，允執厥中」來實現自救、實現解脫、實現圓滿、實現成長的；西方人是通過「惟祈惟禱」以求覺醒、以求救贖。一言以蔽之，我們是「惟精惟一，允執厥中」，西方是「惟祈惟禱，允執救贖」。

早在兩千五百年前，西方的宗教還在形成的過程中的時候，我們以孔子爲代表的儒家就已經超越了宗教。這是我們比西方文明成熟的重要標誌之一！這本來是我們民族自信、文化自信、宗教自信的一個重要來源，現在正好相反，在西學東漸的情況下，這反而成了我們自卑的一個來源。西方人不斷地指責我們，說中國無宗教。這個「中國無宗教」不是褒義詞，是貶義詞，他們的意思是：你們的文明太差勁，差勁到什麼程度呢？差勁到連宗教都沒有，你說你們多差勁！我們中國人一聽：哎呀，還真被人家說中了，我們真的沒宗教，看來我們真的很差勁，我們差勁得連宗教都沒有，連上帝都沒有，我們太差勁了！於是我們就很自卑，就不斷地想辦法證明我們也有宗教：孔子之前我們還有宗教，孔子之後，不知道怎麼就沒有了。「中國無宗教」本來是一件十分值得驕傲的事情，現在變成了一件十分自卑的事情，可悲可嘆！

如果非要說宗教，我們儒家文明的一元論比西方的二元論不知道要好多少！不知道要成熟多少！他們的文明十分幼稚！我們從起步就非常成熟，成熟的根源就是「十六字心法」。再擴大一點講，整個東方文明都是在「十六字心法」的性格籠罩之下堅持一元論思想，這是我們東方文明遠優於、遠成熟於西方文明的根本性的一點。每一個中國人、每一個東方人、每一個儒家的傳承者都應該感到無比自豪的，就是我們是「惟精惟一，允執厥中」，我們不是「惟祈惟禱，允執救贖」，因此才形成了儒家的以內聖爲核心的致良知教，才有了儒家的

「良知是呈現，不是外在的一個像宗教之神一樣的假設」，我們不是假設，我們的良知是呈現。良知就是道心，道心是從內往外呈現出來的，不是從外面拿一個概念塞到肚子裡去的，而西方的東西都是從外往內塞進去的。

我們學習東方文化，學習中國文明，學習儒家文明，一定要從源頭學起，一定要從「十六字心法」學起。明白「十六字心法」的深遠意義和博大內涵，才能讀懂中國文化，才能抓住中國文化的靈魂與核心，才能知道儒家的孔孟之學、宋明理學、陽明心學爲什麼會這樣說，才能明白它們爲什麼會形成這樣一種傳承、這樣一種架構、這樣一種性格、這樣一種遣詞造句的方式，以及這樣一種看問題、處理問題的方式。它們爲什麼是這個樣子，而不是像西方那個樣子？明白了這些，你就一通百通了。若是「十六字心法」弄不清楚，你就會很混亂，不知道它們爲什麼這樣說，而不是像西方，或是其他民族、其他文化那樣說。

爲什麼我們沒有宗教？爲什麼我們不允許形成宗教？因爲我們不需要宗教，我們有比宗教更高級的方式，它的根本原因就是「道心、人心是一心」的一元論。西方之所以有宗教，之所以往天上求，之所以往神那裡求，是因爲它是道心、人心徹底分開的二元論。這種徹底分開，就會使人心越人心，道心越道心，它們之間的距離就越來越遠。上帝就像風箏一樣越飄越遠、越飄越高，人心越來越沉墜、越來越墮落、越來越昏暗，道心和人心兩者之間的距離越來越遠。

現在西方的文明就是這樣，上帝已經遠得找不著了，因爲上帝就像斷了線的風箏一樣，使勁往上飄，越飄越遠，飄到最後就不見了，找不著了。如此，人心因失去了上帝之道心的照耀與救贖，而越來越昏暗、沉墜，這就是西方文明的樣子。原因是西方文明在本質上出了問題，它的本質問題就是二元論，把道心與人心分開了，不斷地分、不斷地分，最後道心與人心的距離就越來越遠。

而我們東方文明是道心與人心越來越近，不斷地轉人心爲道心、不斷地轉人心爲道心，以道心淨化人心，把人心昇華爲道心，最後徹底打通爲一心。這就是我們東方文化、東方文明的基本性格與基本架構。這不是簡單的小事，這關乎人類的根本幸福與終極歸宿問題，關乎人類當下的每一個起心動念，關乎人類的三觀，總之關乎所有的事情，這個地方必須把它參悟清楚。

不要動不動就談東西方文明之溝通，東西方文明從根本上就溝不通，它們完全是兩種性格，完全是兩個路向的文明，就溝不通。現在要做的是如何讓西方人明白，我們東方文明比他們西方文明要成熟、圓融、通透得多。但是要讓西方人認識到這一點是十分困難的，因爲人們習慣了先入爲主。西方人認爲，事物的這種二元分裂是最好的文明，這是他們的文明觀和價值觀。他們不認爲圓融通透的東方文明高於他們的西方文明，他們認識不到這個優點，看不見這個優點。爲什麼看不見？因爲所知障。他們從小接受的就是二元高於一元，也即「相對中」高於「絕對中」，這個觀念已經牢牢地禁錮在他們的認知中。想讓他們打破自己的這個認知，發現東方文明一元論的美、一元論的高、一元論的透、一元論的圓滿是很難的。所以我對東西方文明的溝通是持悲觀態度的。我沒有像現在的某些學者那麼樂觀，我持悲觀態度。至少在我可見的歷史時期內，東西方文明都是雞對鴨講、鴨對鵝講、鵝對黃鼠狼講。這樣還不如不講，因爲講了也是白講，相互之間根本聽不懂對方在講什麼，大家使用的完全不是一個語言，不是一個頻道，不是一個思維方式，根本就無法溝通。

通過「十六字心傳」才能看清東西方文明的差異，而且差異極大，東西方文明從文化的DNA，也即從種子裡就有了不可調和的差別。我們東方文明的種子是「十六字心法」，而西方文明則很難說哪一個是它的種子，從它肇始之初，它就是堅定的二元論者、分裂論者，因此東西方非常難以溝通。讓我們中國人能夠很好地去欣賞西方文明、讀懂西方文明很難；讓西方人讀懂東方文明更難，而且這種難幾乎是胎裡帶來的，難以調和，至少在我可見的歷史時期內，我對此是不抱樂觀態度的。至於能不能溝通，這又是後話了。我們現在需要認識到東西方文明的根本差異，這種認識對我們是非常有益、非常有啟迪的，不是可有可無的，而且這個啟迪是巨大的，是伴隨我們一生的，是我們能不能讀懂東方的書、西方的書的決定因素。

讀書和讀懂書是完全不同的兩個概念，不管你讀東方的書還是讀西方的書，讀了和讀懂是完全不同的兩個概念，讀了不代表讀懂了。很多人讀一輩子書，未必能明白書中之真義。能否讀懂一本書，其中之根本就在於你是否瞭解你所讀的這本書的背景。比如我們學習儒家，就要知道儒家是從哪裡來的，儒家的根和苗在哪裡。它的根和苗在哪裡呢？在「十六字心法」。「十六字心法」是儒家的種子，我們要對這個種子下工夫參悟一番，參悟透了，再來讀儒家的經典，就等於拿了一把萬能鑰匙，什麼鎖都能打開，什麼書都能讀進去、都能讀懂。不然，你不知道它們爲什麼這樣說而不是那樣說，搞不懂它這樣說的深遠的根源、深遠的背景在哪裡。所以，讀儒家書和讀懂儒家書是完全不同的兩個概念。讀儒家書的人很多，但讀懂儒家書的人很少。很多人讀了一輩子儒家的書，很難說讀懂了，根源就是他不瞭解「十六字心法」的基本性格、基本特色在哪裡。

這也間接地回答了爲什麼西方人沒有工夫論這個問題。西方人不做工夫，只做祈禱。爲什麼我們中國人做精一工夫，做內聖工夫，做格物致知工夫，做省察克治工夫，做「止、定、靜、安、慮、得」[1162]的靜定工夫？因爲我們認爲，人心即道心，道心即人心，我們要通過做工夫來淨化人心，將人心轉化爲道心。

西方人爲什麼沒有工夫論？因爲他們不認爲做工夫有價值、有意義。爲什麼？因爲人心裡面沒有道心，你再怎麼做工夫，你還是人心，沒有用，所以就不要做了。那是不是這一輩子就甘願墮落、甘願完蛋了呢？他們說，那也不是，道心在上帝那裡，我們祈求上帝，上帝就會用他的道心來救贖我們。所以西方衹有祈禱論，沒有工夫論。祈禱貫穿著西方宗教的全部、貫穿著整個西方文明的全部，或曰上帝貫穿著整個西方宗教、西方文明的全部。而我們東方文明沒有祈禱論，我們是工夫論。即使偶爾有一點點祈禱，這個祈禱也被納入工夫中，成爲工夫的一個有機組成部分，仍然屬於工夫論的範疇，並沒有脫離工夫論。因此，衹有中國人講工夫，講禪修，講靜定，講內聖，而西方人不講這些，只講祈禱。

現在，由於我們中國人受到了西方的影響，尤其是中國的學者，大學裡所有的教授，特別是人文學科的教授，沒有一個不深受西方文明的影響，因此，中國當代的文人，嚴格意義上講，是沒有辦法講清楚包括陽明心學在內的儒學的，因爲講清楚儒學，必須長期做致良知工夫、靜定工夫才行。而大學裡的教授、學者，包括社會上一些傑出的學者，都有一個共性，就是不做精一工夫。爲什麼不做精一工夫？因爲他們受了西方文化的影響，受了西學東漸的影響。一個不做工夫的人無法有血有肉地、親切地、深透地理解什麼是人心，什麼是道心，

1162 語出《大學》：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」

什麼是轉人心爲道心，什麼是用道心代替人心，什麼是去人欲、存天理……這些他們是講不清楚的，即使勉強地講，也衹是講一個空概念而講不出血肉來，講不出精髓來，講不出靈魂來。爲什麼？因爲他們自己都沒有，不是他們不想給我們講透，而是因爲他們缺少了做工夫這一環，所以講不透。這就是俗話所說的：你永遠給不了你沒有的東西。你自己若是不做靜定工夫，是永遠講不清靜定工夫是什麼的，是講不清建立在靜定工夫之上的文明文化的。

陽明心學就是建立在王陽明從生死中呈現出來的良知之上的。王陽明爲什麼叫「陽明」？就是因爲他在陽明洞中長期做靜定工夫、長期修行，故以修行洞之名爲自己之號。他所有的思想都是建立在他深厚的靜定工夫之上的。他從十幾歲就做工夫，不斷地做省察克治工夫，不斷地做靜定工夫，不斷地做致良知工夫，不斷地做去人欲、存天理的工夫，不斷地做在事上磨的工夫，不斷地喚醒自己的道德——自律道德，也就是心性。幾十年下來，念茲在茲，最後從量變到質變，一下子在龍場悟道。

而我們中國自西學東漸以來，尤其是改革開放後的幾十年來，我們所有的學者都不再做靜定工夫了。不僅大學裡的老師不做靜定工夫，包括社會上的精英——作家、畫家、學者等，都不做靜定工夫。讓這些都不知道靜定工夫爲何物的人去談論一個建立在靜定工夫之上的陽明心學，怎麼談？他們衹能談出一些空概念，而沒有辦法談出血肉來。這就是我們的現狀。他們不光是談陽明心學談不出靈魂、談不出血肉來，而是談整個儒佛道的聖學都談不出靈魂、談不出血肉來，很是悲哀。根本原因就是，儒佛道的文明都是建立在長期而深入的靜定工夫之上，而我們的學者連一天，甚至一分鐘的靜定工夫都沒有，或者說壓根就不會做靜定工夫。做靜定工夫是需要師父嚴格、系統地傳授的，他們如果沒有拜師，沒有經過明師、內行的師父系統而長期地訓練、教導和引導，即使有那個心，也沒那個力來做。因爲沒有明師引導他們，所以他們衹能做些書面文章、紙面文章，久而久之，他們就把聖學、道統這一塊徹底丟掉，只剩下了一點兒名詞解釋的學統文章，衹能在學統領域談一談，僅此而已。而儒佛道的精華、靈魂、心髓恰好在它的道統上，而道統被他們丟了，道統就這樣失傳了。

儒家道統的失傳，其標誌就是陽明的去世。陽明一死，再無人能續得上他的道統，再無人能續得上「十六字心法」，這標誌著儒家的正式中斷。佛家（主要指漢傳佛法，藏傳佛法一直都沒有中斷）和道家也都中斷了幾百年，到我們這一代，只剩下了一些紙面上的、學統上的、空洞的、膚淺的概念而已。真正的精髓，即那個有血有肉的靈魂，那個活著的流淌著的血液沒有了。這是我們整個中華民族的不幸，也是全人類的不幸，因爲文明是人類的智慧財富，它不是某一個人的財富，也不是某一個民族的財富，它是人類的共有財富。

總之，以儒佛道爲代表的東方文明已經中斷了幾百年，這是我們的遺憾。我們這一代人的工作，就是要把中斷了的道統再續回來，讓它在枯樹上發新芽，這就叫「復興」。儒佛道三棵大樹都死了幾百年了，我們現在要讓枯死的樹幹抽新枝、發新芽，再次煥發出生機，衹要我們努力，還是能做到的。因爲中華文明有一個特點，什麼特點呢？鳳凰涅槃的特點。鳳凰喜歡吃蜈蚣、毒蛇、蠍子等有毒的東西，越毒越好，不毒它還不過癮，在吃了很多蜈蚣、毒蛇、蠍子以後，毒性一旦發作，它就被毒死了。但是這種死不是真死，隔一段時間它又會活過來。活過來的鳳凰，羽毛更艷麗，生命力更旺盛，這就叫作「鳳凰涅槃」。中華文明就非常像鳳凰涅槃，表面上看是死了，其實它沒死，不僅沒死，一旦活過來，它比原來更好看，羽毛更艷麗，生命力更旺盛。這就是我們中華文明的特色。所以，死了五百年算什麼，不可

怕！你別讓我醒過來，別讓我起死回生。一旦起死回生，我比原來活得更好。所以，大家不要擔心，沒事！我們是鳳凰，不死怎麼能重生？祇有重生了，我們的羽毛才能更艷麗，我們的生命力才能更旺盛，我們的叫聲才能更動聽！

以上是關於「十六字心法」的補充。上卷我們在講授陽明心學時，只講了「十六字心法」自身的特點和性格，沒有把它跟西方文明的特點、性格進行參照和對比。各自的優缺點，祇有在對比和參照中才能明確下來。我們在這裡就把這一塊內容補上。